

Actas das I Xornadas sobre o **ENTROIDO** de **GALIZA**

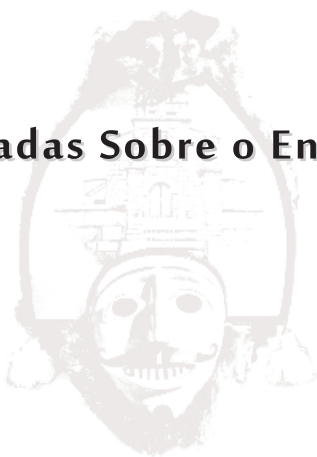


Sociedade Antropolóxica Galega (SAGA)



Sociedade Antropolóxica Galega

Actas das I Xornadas Sobre o Entroido de Galiza



Este libro non poderá ser reproducido,
nin total nin parcialmente,
calquera que sexa o medio empregado,
sen o permiso previo do editor.
Reservados tódolos dereitos.

©Sociedade Antropolóxica Galega (SAGA)

©Dos respectivos autores

Coordinación:

Rafael Quintía e Miguel Losada

Revisión lingüística:

Mar Mosquera

Emilio X. Cambeiro

Fotografías:

©Sociedade Antropolóxica Galega (SAGA)

©Dos respectivos autores

Portada: João Bieites

Fotografía de portada:

Vergalleiros de Sarreaus, Ourense

Autor: Pedro G. Losada

Deseño e maquetación: João Bieites

Gravación e edición do DVD:

Pedro Losada

João Bieites

Edita: Sociedade Antropolóxica Galega (SAGA)

www.antropoloxiagalega.org

<http://sociedadeantropoloxicagalega.wordpress.com>

Contacto: infosaga@antropoloxiagalega.org



Imprime: Publidisa

Depósito legal: OU 219-2013

ISSN: 2341-0019

Decembro 2013
Pontevedra, Galicia



Índice

-Introdución. Crónicas das Xornadas	7
-Programas	9
-Uns Apontamentos Etnográficos Sobre o Entroido a Xeito de Introducción. Rafael Quintía	11
-O Carnaval en Pontevedra. Antonio Vázquez	17
-As Madamas e o Sacrificio do Galo. Xosé Anxo Rosales González	29
-O Entroido en Terras de Ourense. Miguel Losada	53
-O Traxe do Cigarrón. Benito Salgado	79
-A Fabricación de Máscaras do Cigarrón. Benito Salgado e Miguel losada ---	85
-A Recuperación da Figura do Merdeiro. Xerardo Santomé	89
-Exposición “Entroido en Galiza”	97
-Dossier de Prensa	111
-Curriculums Participantes	115



Introdución

Crónicas das Xornadas

Durante o mes de febreiro de 2013 a Sociedade Antropolóxica Galega (SAGA) organizou as **“Xornadas sobre o Entroido en Galiza”**. Un acto cultural, con claro obxectivo divulgativo, que contou coa colaboración do Concello de Pontevedra e a Universidade de Vigo que cedeu as instalacións. As conferencias celebradas no ámbito das xornadas complementáronse cunha exposición de traxes, fotografías e outros elementos relacionados co Entroido galego co fin de achegar á cidadanía e a todos aqueles que asistiron ós relatorios unha pequena mostra da riqueza e variedade das distintas formas de expresión do noso Entroido.



Os dous días que estivo aberta a exposición contou con grande afluencia de público e os relatorios gozaron dun aforo cheo, cousa que nos anima a seguir traballando nesta liña e neste tipo de formatos divulgativos.



*De esquerda a dereita:
Antonio Vázquez, Xosé
Anxo Rosales, Rafael
Quintía e Miguel Losada*



O xoves 21 interviron: Antonio Vázquez (músico tradicional), co relatorio “O Entroido urbano en Pontevedra”. Xosé Anxo Rosales (etnógrafo e músico tradicional), co relatorio “O Entroido en Vilaboa, madamas e galáns”. Miguel Losada (secretario da SAGA), co relatorio “O Entroido en terras de Ourense”



Parte do numeroso público asistente ás conferencias

O venres 22 interviron: Benito Salgado (músico tradicional e cigarrón) que falou do traxe de cigarrón e da fabricación de máscaras de cigarrón, xa que o artesán Nelson Salgado a última hora non puido asistir por un problema de saúde. Xerardo Santomé (antropólogo e músico tradicional) co relatorio: “O merdeiro”



O cigarrón Benito Salgado explicando os segredos do traxe e da máscara de cigarrón



O antropólogo Xerardo Santomé nun momento da súa intervención



Programas

Relatorios:



Xoves 21 ás 19.00 horas:

Rafael Quintía: "Presentación e Introducción ao Entroido"

Antonio Vázquez: "O Entroido urbano en Pontevedra"

Xosé Anxo Rosales: "O Entroido en Vilaboa, madamas e galáns"

Miguel Losada: "O Entroido en terras de Ourense"

Venres 22 ás 19.00 horas:

Nelson Salgado: "A fabricación de máscaras de cigarrón"

Benito Salgado: "O traxe de cigarrón"

Xerardo Santomé: "O merdeiro"

Exposición:



"O Entroido en Galiza"

Do 21 ó 22 de febreiro de 17.00 a 21.00 horas





Uns Apontamentos Etnográficos Sobre o Entroido a Xeito de Introducción

Rafael Quintía

O Entroido, tamén chamado Antroido, Entruido ou Carnaval, segundo as zonas de Galicia, é unha festa tradicional que se celebra entre os meses de febreiro e marzo. Coincide co período inmediatamente anterior á Coresma cristiá, polo que non ten datas fixas. Malia ser celebrado en toda Europa, non se coñece con certeza a orixe da festa do Entroido. Para algúns investigadores a súa orixe podería estar nos cultos ós deuses clásicos Baco ou Dionisios, outros atribúen a súa orixe ós pobos celtas que habitaron a Europa da Idade do Ferro, hai quen ve nalgunhas das máscaras e ritos do Entroido reminiscencias que nos remontarían a tempos neolíticos ou a sociedades chamánicas e non faltan tampouco investigadores que ven a súa orixe nuns tempos históricos máis recentes. Como se pode comprobar a discusión sobre as orixes desta festa está aberta e as vías de estudo son moitas e moi variadas. O que si parece claro é que é unha festa de orixe precristiá e que coa chegada do cristianismo, como ocorreu con outras celebracións pagás, sería asimilada e redefinida pola nova fe ou, cando menos condicionada a expresarse noutras formas, noutros ámbitos e nunha franxa de tempo perfectamente limitada e establecida. Deste xeito, esta celebración, que tiña posiblemente un significado de despedida do inverno, mesturouse co simbolismo cristián da despedida da carne antes do período de Abstinencia que marca a Coresma e que comeza no día do *Mércores de Cinza*. Hoxe en día, o Entroido é unha festa popular que marca no noso calendario a fin do inverno e o comezo da primavera e na que conflúen rituais cristiáns e pagáns.

O Entroido é o tempo da transgresión, a época na que se poden romper tódalas normas, cambiar de identidade e dedicarse á sátira e á burla das institucións máis importantes da sociedade. Decía Antonio Fraguas que o Entroido libera, a través da transgresión, as tensións acumuladas na rigorosa observación das múltiples normas que rexen a vida en sociedade. Nestes días festivos quedan abolidas, simbolicamente, as pautas que regulan o comportamento ordinario. Segundo Vicente Risco, no Entroido caducan tódolos preceptos, usanzas, costumes e leis do tempo ordinario; é un tempo de tolería, que dura o tempo que dura o boneco de palla. Mais a tolería ten tamén as súas leis, tan estreitas e rigorosas, ou máis, do que son as dos días correntes. Hai, como di Risco, unha “lei”, un “estatuto” do Entroido, con



valor de “dereito positivo”. Entre as obrigas dos veciños están as de levar ben as bromas por pesadas que sexan; de non traballar no luns e martes; de aturar que lle boten a un auga, farelos, borralla, tinta, ovos chocos, etc.

A celebración do Entroido presenta no noso país, diferentes características ou peculiaridades propias de cada zona. Así, segundo as poboacións, varía a duración do tempo festivo, o tipo de disfraces, os tipos de celebracións, as esmorgas ou os xogos típicos destas datas. Uns son de soa ben coñecida e atraen milleiros de persoas cada ano, como o de Laza ou o de Verín, noutros casos, en cambio, a súa fama non pasa do ámbito local. Quizais os Entroidos máis famosos sexan os que se celebran en Xinzo de Limia, Laza, Verín, Manzaneda, Maceda, Viana, Sarreaus, Vilariño de Conso, a Ulla, Vila de Cruces, A Estrada, Vilaboa ou o Hío, pero é unha festa amplamente estendida e celebrada por todo o territorio.

A etimoloxía da palabra Entroido deriva do latín *introitus*, que significa entrada ou comezo, o que pode facer referencia á chegada da primavera e do rexurdimento da vexetación. Pola súa banda, a palabra Carnaval probablemente veña do latín vulgar *carne-levare* que significaba “abandona-la carne”, que era a prescrición obrigatoria para todo o pobo durante tódolos venres da Coresma (tempo de xaxún de corenta días anteriores á Pascua, conforme o calendario cristián). Antigamente, a partir do Martes de Entroido viña o período de abstinencia que duraba ata a Coresma, por iso era tradicional nestas festas (sobre todo o domingo e o martes) a celebración de comidas familiares e sempre en abundancia. Existe unha serie de comidas típicas destas datas como é a vincha (doce feito enchendo a vexiga dun porco), os petotes (doce en forma de ovo ou cilindro, feito de masa de fariña de trigo e centeo que se coce en auga e se recobre de azucre), a famosa bica, as tradicionais filloas, a androlla, a cacheira, a orella, os chourizos, o lacón ou o caldo, entre outros pratos propios destas festas. Os xogos non podían faltar nestas celebracións festivas. O chicote, especie de xiringa coa que os rapaces botaban auga ás rapazas á volta da misa, as batallas de fariña, as guerras de formigas, as farrapadas, as piñatas, as corridas de galos (celebradas no Domingo de corredela) nas que se penduraba un galo cabeza abaixo e había que degolalo dun golpe de sabre e cos ollos vendados. En Pontevedra os rapaces adoitaban facer un xogo bastante bárbaro: pedíanlles pez ós zapateiros e untábana na man, despois cando atopaban unha moza estampábanlle a man na cara de xeito que a pez lles quedase pegada na face, facendo que perdesen cellas e pestanas cando tentaban desfacerse da negra cataplasma.



O denominado ciclo do Entroido comprende distintas datas coas súas celebracións e ritualidades particulares. Este ciclo varía tamén segundo as vilas, e nin se celebran todas estas datas en tódolos lugares nin existe exactamente o mesmo tipo de celebración en tódalas zonas. Ben por perda da tradición ben porque non era costume. Posiblemente sexa o Entroido de Xinzo o máis longo e o prototipo deste ciclo festivo. As súas datas fundamentais, por orde, son:

1. Domingo fareleiro
2. Domingo oleico
3. Xoves de compadres
4. Domingo corredeiro
5. Xoves de comadres
6. Domingo de Entroido
7. Luns de Entroido
8. Martes de Entroido
9. Mércores de cinza
10. Domingo de piñata

O “Domingo fareleiro” abría o tempo de Entroido e con el empezaban os xogos e as brincadeiras. Os mozos collían bolsas cheas de farelo ou fariña (de aí o nome de Domingo fareleiro) e botábanlles ás mozas e ás mulleres da aldea. Outras veces, e tamén segundo os lugares, estas bromas destinadas a emporcar-las mozas facíase con borralla, serradura, tinturas, etc. O “Domingo oleico” toma o seu nome do xogo das olas, típico deste día. Os mozos da aldea, pois é un xogo tradicionalmente masculino, póñense en círculo e lánzanse uns ós outros unha ola de barro chea de fariña, auga ou confeti, entre outros recheos posibles. A quen se lle rompa a ola será obxecto de mofa e escarnio público. O “Xoves de compadres” e o “Xoves de comadres” constitúen unha representación simbólica da guerra de sexos. O “Domingo corredeiro” é o día no que se empeza a corre-lo Entroido. Os mozos percorren a parroquia cun carro cargado co Meco, ou cun monicreque de palla similar, saen as máscaras pola aldea e continúaase coas bromas que comezaron no Domingo fareleiro. Tamén se fai o xogo das olas, as corridas de galos, as guerras de formigas, as farrapadas e os mozos armados con chicotes (xiringas improvisadas con cana) mollan as mozas. O “Domingo de Entroido” e o “Martes de Entroido” son os días grandes da festa. O “Mércores de cinza” é un día de loito simbólico pois o Entroido vai chegando á súa fin. Esta morte da festa represéntase co enterro da sardiña e as



súas múltiples variantes locais. A comitiva fúnebre, cos seus sacerdotes e choromiqueiras, vai seguida de tódolos veciños que finxen choros, prantos e laios ata que o remate do Entroido se escenifica coa queima da sardiña. En Pontevedra, por exemplo, isto faise o venres coa queima do loro Ravachol. Nalgúns lugares o Entroido prolóngase ata o “Domingo de piñata” no que se fan piñatas e outros xogos para os nenos e non faltan as máscaras e os disfraces.

Dende o século XIX, comezou a celebrarse nos liceos de cidades e vilas un Entroido máis burgués e urbano, con disfraces e bailes máis elaborados, polo que poderíamos falar de carnaval para diferencialo do Entroido tradicional e rural. O Entroido —ou carnaval— da cidade da Coruña tamén data do século XIX, con celebracións na rúa e a representacións do “Apropósito”, esperpéntica obra de teatro que anualmente repasaba a actualidade en clave satírica mesturando personaxes reais e míticos. En canto á cidade de Ourense, a pesar de ser un Entroido urbano mantén moitas características propias da celebración tradicional galega como son a celebración dos “Xoves de comadres” e dos “Xoves de compadres”. Na vila de Pontevedra o primeiro evento deste tipo (urbano e burgués) data do ano 1877, cando, pola iniciativa da familia Muruais, foi organizada unha grande representación da batalla entre o Rei Urco, que ansiaba tomala cidade, e Teucro, mítico fundador e defensor desta. A batalla, realizada con armas de pan, rematou coa sinatura da paz e un desfile pola cidade. Dende esa data, o Entroido foi celebrado ata que foi prohibido coa chegada da ditadura franquista. Pero a festa volveu ás rúas no ano 1984.

En canto ás variantes máis tradicionais do Entroido que existían nas terras do Lérez, podemos falar por exemplo das “momadas”. As momadas eran agrupacións de mozos disfrazados que ían de casa en casa percorrendo a parroquia. Antonio Fraguas describiunos en que consistían estas comparsas en terras pontevedresas de Cotobade. A comitiva estaba formada polos lanceiros, os madamitos, as madamitas, as muradanas, os maragatos, os vellos e aqueles que ían disfrazados de oficios, como o paraugueiro, o limpabotas, o sacamoas, o retratista, os pobres, o barbeiro, o zapateiro, etc. Abrían a festiva confraría os lanceiros, vestidos de traxe de gala militar, adobiados con capa, un mantón de Manila, gorro con cintas (ás veces en forma de tricornio), un mantón de cor cruzado polo lombo e unha bandeira de cores suxeita a unha pica. Os maragatos e os vellos seguíanos dando saltos e botando aturuxos. Cando chegaban a un grupo de casas dábanlles apertas ás mulleres,



ás vellas e ás mozas da momada sacábanas a bailar. Os maragatos levaban un traxe improvisado e remendado co que atopaban, tapaban a cara cun anteface, usaban un gorro cónico ou trapezoidal adornado con cintas e levaban unha corda para sacar a baila-la xente. Os vellos, como di a palabra, ían disfrazados de vellos e levaban axóuxeres ou chocas penduradas do cinto, un sombreiro de palla, traxe feito con sabas ou unha colcha colorida. Ó igual que os maragatos, tamén se axudaban dunha corda para sacar a baila-la xente. Detrás ían tamén os oficios disfrazados de xeito estrafalario. Ás veces levaban tamén un gaiteiro ou unha pandeireteira que tocaban as melodías para facer bailar ó pobo. Os madamitos ían de ganchete coas madamitas, e cando tocaba bailar facíano en parellas e á parte dos demais para lucírense ante os veciños, xa que eran os que mellor bailaban. Os madamitos visiten traxe negro sen adornos e anteface. As madamitas levaban traxe de raso negro e moitas alfaías. Por último, ían tamén as muradanas vestidas con refaixo, dengue e mantelo, a xeito do traxe tradicional. Levaban unha pandeireta e unha roca e botábanlle-la boaventura ós mozos a cambio de cartos.

En moitas parroquias da nosa contorna pontevedresa facíanse comparsas para ir de troula pola aldea. Tamén era frecuente facer un boneco de palla ó que chamaban “o Entroido” e con el percorríase a aldea facendo barullo cos instrumentos e bucinas á vez que se ía polas casas pedindo un “aguinaldo”. Nalgunhas parroquias pontevedresas a estas comitivas carnavalescas chamábanlles “os entroidos”, noutras “os mascaritos” ou “mascaritas”, como en Xeve ou Salcedo, e noutros lugares referíanse a eles como choqueiros. Botábase man do que había na casa, improvisábanse caretas e os homes adoitaban vestirse de mulleres e as mulleres de homes, era o mundo ó revés.

Outra das tradicións do Entroido propias dalgunhas parroquias da nosa terra era o sermón do Entroido. Discurso burlesco e alusivo ás festas, ós abusos destas datas, ós acontecementos vividos na aldea ó cabo do ano, ou ás peripecias e vivencias que lle ocorrían ó Entroido (moneco que se levaba nun carro polas casas da aldea, como se fai co Meco) no seu percorrido pola parroquia. Ás veces, como apuntou Vicente Risco, o sermón adoita a forma dun testamento, que pode se-lo testamento do propio Entroido, doutra persoa ou dun animal. No caso da parroquia pontevedresa de San Martiño de Salcedo existía a tradición dos chamados “predicadores”. Estes personaxes inventaban para a ocasión coplas e poesía satíricas sobre os veciños. A xente xuntábase nun torreiro e alí os predicadores comezaban o seu especial res-



ponso entre as risas da xente. Noutras zonas, como en Soutomaior, eran típicas por estas datas as corridas de galos nas que, co tempo, o galo sería substituído por unha ola de barro que había que escachar cun pau e cos ollos tapados.

Tamén son propias do Entroido determinadas cerimoniais ígneas como o Folión do Venres de Entroido, no que se lle dá lume ós fachóns cos que se percorre a aldea iluminando a noite, as terras e os homes.

Respecto ás distintas figuras típicas do Entroido, podemos falar dos Peliqueiros de Laza, os Cigarróns de Verín, a Pantalla de Xinzo, o Felo de Maceda, o Vergalleiro de Sarreaus, o Troteiro de Bande, o Boteiro de Viana do Bolo, o Volante de Ribeirao, o Oso de Salcedo (na Pobra de Brullón), as Madamas e os Galáns de Cobres (Vilaboa) ou os Xenerales e Correos da Ulla, por citar só algúns dos múltiples persoeiros que toman as rúas e camiños nestas datas de don Carnal. Cada unha destas figuras ten a súa propia vestimenta e o seu particular proceder.

Vemos pois, con estes breves exemplos, que a riqueza do Entroido galego é amplísima e chea de matices, co que poderíamos facer unhas xornadas sobre o Entroido cada ano e non se nos rematarían os temas e ámbitos que tratar. Tal é o tesouro antropolóxico do noso Entroido. Non nos estenderemos máis, pois coido que non é o motivo desta introdución facer un estudo intenso do noso Entroido tradicional, senón achegar uns esquemáticos apontamentos que sirvan para ilustra-las características xerais desta festividade e para contextualiza-los relatorios que veñen a continuación e que afondarán con detalle nalgúns destas expresións autóctonas da festa do inverno por excelencia: o Entroido. Nesta ocasión faremos un percorrido polo tempo e pola nosa xeografía, dende os máis modernos carnavais urbanos, como o de Pontevedra, ata as celebracións do Entroido nas montañas de Ourense, pasando polos tradicionais Cigarróns, as Madamas e Galáns de Cobres ou o recuperado Merdeiro de Vigo. Todos eles se dan cita nestas xornadas, todos eles acoden da man dos seus relatores a este encontro coa nosa cultura ancestral e co noso mundo simbólico. Deamos, pois, por abertas estas xornadas sobre o Entroido de Galiza.

Bibliografía:

QUINTÍA PEREIRA, RAFAEL.: *Para cantar veño eu! Unha viaxe pola cultura musical galega da man dos Chichisos* (SAGA/ Os Chichisos. 2011).



O Carnaval en Pontevedra

Antonio Vázquez

Cando falamos desta festa en Pontevedra referímonos a ela como carnaval e non antroido ou entroido porque nada ten que ver co tradicional entroido galego. Antroido e entroido son as formas con que se coñece esta festa en Galicia; no primeiro caso, na zona norte e franxa costeira e, no segundo, na zona interior e sur. Tamén hai denominacións locais como entrudo ou entruido.

Dicimos que en Pontevedra se chama carnaval porque é una festa importada de fóra, de Madrid, que á súa vez se inspiraba nos carnavais de París e Venecia. Este carnaval púxose de moda no último tercio do s. XIX, importado polas elites sociais e políticas da vila.

“Era un entroido alleo á simboloxia mítica da Galicia tradicional e imbuído dun forte compoñente clasista. Non era un entroido antipoder, senón do poder establecido. Unha festa ordenada polo “bo gusto e boas maneiras”. A xente guapa non tiña nada que subverter” (Federico Cocho “O Carnaval en Galicia”)

No museo de Pontevedra existen numerosos fondos documentais como a colección de Víctor Sáez Armesto (1871-1914) e a súa propia hemeroteca, o que nos permite coñecer diversos aspectos da vida cultural da cidade. Por eses fondos sabemos que a festa en Pontevedra tiña un carácter rústico, con disfraces sinxelos, aproveitando, para iso, roupa vella e inservible. A partir de 1861, e durante uns anos, foi o alumnado do instituto o encargado de organizar o Entroido e facelo público, animando a xente a que participase nel.

Pero o punto de inflexión no entroido pontevedrés foi, sen dúbida ningunha, o ano 1876. Foi neste ano cando os irmáns Muruais, Andrés e Jesús, xunto con algúns amigos : Roxelio Lois, Federico Guisasola e Renato Ulloa, entre outros.

Semanas antes do entroido os irmáns Muruais montaron una falcatruada. Andrés vestiuse con pelexos de animais e cunha carauta de madeira que representaba un animal. Desta maneira adicouse a saír por Pontevedra algunhas noites arrastrando cadeas, coas que facía ruído, e emitindo berros de animal meteu o susto no corpo



a non pouca xente. Chegou a tanto a cousa que se di que redobraron a vixilancia nocturna para poder dar con aquel ser que metía medo.

Foron os veciños da Moureira os que identificaron este ser co Orco, monstro lendario de malos agoiros. O Orco, na Roma clásica, era o lugar onde ían os mortos e procede do latín Orcus que significaba “ultratumba” e, por extensión, Plutón (representación divina da morte). Chegado o entroido os irmáns Muruais trocaron o monstro Orco por un rei, o rei Orco, asentando desta forma un personaxe que chegou aos nosos días. Orco sería un rei que viña ás terras dos helenos enfrontándose a Teucro, mítico fundador da cidade.



O rei Orco chega coas súas naves e hostes a Pontevedra polo río Lérez. Teucro sabéndose inferior non se enfronta a el, acólleo con festa e agasallos, compartindo banquetes. Nun deses banquetes Teucro envelena a Urco e este morre. Os seus homes abatidos tornan á súa terra. A esta representación, que foi moito máis do aquí escrito, asistiron milleiros de persoas.

Nos anos seguintes baixou o nivel de espectacularidade na festa, seguramente debido ao alto custo que carrexaba. Non foi ata 1888 cando da man do escritor Roxelio Lois e da Sociedad Recreativa de Artesanos, que colleron o testigo dos irmáns Muruais, se volveu a facer un carnaval que pasaría á historia da cidade xunto co de 1876 e 1900.

A escusa foi a chegada de Urquín, fillo inventado de Urco, que viña a vingar a morte do seu pai. Foron catro días de festa continua, dende o domingo de carnaval ata o mércores de cinza e que deixou na xente que o presenciou un gran recordo.



Todo empeza coa chegada de Urquín e as súas hostes en naves polo río Lérez. Teucro oponse a el, pero é inferior e vai recuando cara á Ferraría, onde se montara un castelo con ameas, foxo e ponte levadiza. Na Ferraría acontece unha batalla que durou preto dunha hora e onde ambos exércitos lanzan confetis e demais armas contundentes. Ao final Teucro réndese e sae do castelo fundíndose nunha aperta con Urquín. Xuntos coas súas tropas organizan un desfile acompañados de comparsas e outros grupos. A festa continúa ata o mércores de cinza, cando Urquín recolle os restos do seu pai e torna á súa terra.



O Entroido a partir de 1900

Nos anos que van dende finais do s.XIX ata os anos 30 do s.XX as sociedades de Pontevedra coñecen un pulo dos bailes do carnaval. É un carnaval importado de fóra de Galicia, en nada semellante ao tradicional. As sociedades que había en Pontevedra nesta época eran: o Liceo Casino (sito onde está na actualidade e a onde ían as clases acomodadas), o Circo Teatro (nas Palmeiras), Sociedad Recreativa de Artesanos (sita onde hoxe están os sindicatos, na praza da Estrela), o Mercantil (a partir de 1928), Liceo Gimnasio (na parte baixa de Arzobispo Malvar, mirando ao Lérez), La Peña (que facía os bailes no cine Coliseum, en García Camba), El Cajón (antigo cine de exploradores) e Ideal Cinema —antes salón de baile El Edén e logo salón Progreso. Alí acudía xente de toda condición, era chamado como baile da tranca. Tiña sona de que alí sucedían cousas que non pasaban noutras sociedades, certos desenfreos e desmandos. Tanto era así que xente do Liceo Casino ían ali ver o que pasaba.

No referente aos disfraces nestas sociedades, a xente quería amosar o seu status por medio do disfraz, canta máis calidade e elegancia tiña, maior era o seu status.



Había de todo no que a disfraces se refire, pero é curioso que abundaran os de arlequín ou pierrot, tamén era moi recorrente o traxe tradicional.

Outras sociedades eran as das parroquias como O Pino, Salcedo, Mourente ou Estribela.

En todas estas sociedades entrou a moda de romper co entroido máis tradicional e arcaizante. Querían romper con aquel entroido “primitivo e de paletos de aldea”, acollendo nas súas sedes o carnaval tipo veneciano.

Esta situación podía verse xa a finais do s.XIX, onde se organizaban desfiles de carrozas, comparsas, etc. No final do entroido facíase o “enterro da sardiña” que seguiu facéndose, coa paréntese da guerra civil, ata 1985 cando entrou con toda forza o loro Ravachol (o loro do boticario D. Perfeuto Feijoo).

No ano 1901 Perfeuto Feijoo é chamado dende Madrid para participar no seu carnaval e para alá foron el e o seu coro “Aires da Terra”. Participaron no carnaval e recibiron algún premio, tamén participaron no desfile de carrozas, indo todos nunha que representaba una lancha do xeito. Como curiosidade, cómpre dicir que a revista Blanco y Negro publicou unha foto da dita carroza con todo o coro dentro dela, no pé da foto puña: El Jeito.

Ata a chegada da guerra civil, en 1936, no que quedou prohibido, as festas do carnaval en Pontevedra só se facían dentro das sociedades, deixando as rúas desertas, agás algún grupo de amigos que andaban polas rúas tirando confetis. Definitivamente o carnaval pasou da rúa ás sociedades.

Carnaval no Franquismo

Coa chegada da guerra civil no ano 1936, o carnaval quedou totalmente prohibido. Unha vez rematada a contenda seguiu estando prohibido e a participación nalgún acto desta índole era castigado.

Pero nos anos 40 volveron a facerse, só dentro das sociedades e como non se podían chamar carnavaís inventaron eufemismos como “Bailes de Primavera”, “Bailes de la Camelia” ou “Festas de Febreiro”. En Pontevedra foi grazas a D. Luis Ponce



de León, que foi alcalde da cidade entre 1943-44 e nomeado gobernador civil en 1944, que se volveron a facer estes bailes, pero como dixemos máis arriba só dentro das sociedades, quedando totalmente prohibido na rúa.

Os días de festa ían dende o domingo de carnaval ata o mércores de cinza, no que se enterraba a sardiña. O domingo seguinte celebrábase o “domingo de Piñata” co que se pechaba una semana de festas.



Estaban permitidos os disfraces pero con certos límites, non se podían parodiar nin os militares nin o estamento eclesiástico. Isto tamén se estendía ás coplas que se cantaban nas que non se podía facer alusión aos mesmos estamentos. As persoas que fosen con carautas tiñan que sacala cando así llo dixese un axente da autoridade ou o porteiro dalgunha sociedade. As sociedades onde se facían estes bailes eran as mesmas que había antes da guerra: Liceo Casino, Mercantil, Sociedad Recreativa de Artesanos, etc. La Peña, desaparecida durante a guerra, volveu a reaparecer nos anos 50 co nome de La Nueva Peña. A esta sociedade ía a xente que non atopaba o seu sitio nas outras dúas e aos bailes se celebraban no cine Coliseum.

A Sociedad Recreativa de Artesanos (SRA) nos anos 50 seguía a facer bailes pero empezou a perder pulo pola competencia que representaban as sociedades do rural pontevedrés, como Mourente, Salcedo, Estribela, posto que a maioría da xente que ía á SRA eran das parroquias e xa quedaban nos bailes da súa zona en vez de vir ao centro da cidade.

O Liceo Casino e o Mercantil tiñan que porse dacordo xa que compartían local para



os seus bailes. O local era o Teatro Principal, no que cubrían cunha pista de madeira o patio de butacas igualando a altura co escenario. Isto significaba que o risco de incendio non era baixo e, como non tiñan extintores, había unha serie de persoas con sifóns ao lombo para acudir en calquera momento.

Programa do Mercantil do ano 1957:

Sábado 23 - Baile Negro

Domingo 24 - Asalto Baile

Martes 26 - Gran Baile de Fachas

Xoves 28 - Asalto Baile

Venres 1 - Gran Baile de Urco

Domingo 3 - Baile del Broche de Oro

Todo ambientado polas orquestras “Poceiro” e “Florida”

Durante o “Baile de Urco” elixíase a raíña das Festas de Primavera.

Volta do Carnaval á Rúa

Unha vez rematado o réxime franquista, pouco a pouco foise recuperando o carnaval como tal. Seguía a facerse dentro das sociedades, pero tamén empezaba a saír á rúa.

O ano 1984 supuxo un cambio de rumbo no carnaval pontevedrés; cando un grupo de xente como José Manuel Brea Vaamonde e o seu irmán Jesús, Pepe Shiva, Alberto Guerra, Bibiana Araújo, Julio Dapena, Antonio Reguera —como presidente do Mercantil— e xente ligada á hostalaría, decidiron sacar de novo o carnaval á rúa. Este cambio de tendencia foi un éxito e restou xente ás sociedades, aínda que nestas seguiron celebrando os seus bailes. Pero o grande, o espectacular volvía estar na rúa.

Este primeiro carnaval, na rúa, de 1984 sentou as bases para os que se celebrarían nos anos vindeiros. Recuperouse a figura do rei Urco, organizouse o desfile do sábado e creouse o luns do carnaval infantil.

No ano seguinte, 1985, a novidade foi a entrada con forza do loro Ravachol e o seu enterro, que suplantou totalmente o enterro da sardiña que viña celebrándose ata entón. Ravachol sempre será presentado en sociedade ao principio do carnaval,



sempre vestido facendo referencia crítica a algún suceso ou situación social ocorrida durante ese ano.

O ano 1992 recreouse a botica que D. Perfeuto Feijoo tiña na praza da Peregrina, onde pasaría á historia o seu loro Ravachol. A botica non se volveu recrear ata o ano 2003, dende estón e ata a actualidade segue a porse todos os anos. Ao longo destes anos creouse o concurso de Murgas. En 1996 instáurase a Mostra da Parodia. En parroquias do rural pontevedrés tamén tiñan o seu persoaxe propio: en Monteporreiro, O Porco; en Santa María, D. Periquito —para nenos— ; en Xeve, o burro Farruco.



Mencionemos algún dos grupos que contribuíron ao crecemento do carnaval en Pontevedra:

Comparsas: Los Shivaritas, Os de Sempre, Amoriños de Bora, Juno, Os Atrevidos, Os Carentóns de Redondela, A tropa do Demo, Os Canecos, Os Ravacholes....

Mostra da Parodia: Os Alegres de Dorrón, Os Berberechiños, A Terraza do Carabela...

O carnaval en Pontevedra está asegurado por moito tempo. A xente participa del e os distintos grupos de charangas, comparsas, etc. manteñen a animación durante todos os días da festa. É una referencia non só comarcal, senón a nivel galego do carnaval en Galicia.

Ravachol, o Loro de D. Perfeito Feijoo

Segundo a lenda, a orixe do loro Ravachol haina que buscar na frota de Indias que no ano 1702 foi afundida en Rande —ría de Vigo— pola flota anglo-holandesa. Dise que nesa flota, entre a súa carga, había unha partida de papagaios. Un dos superviventes chegou a Pontevedra, onde estivo ata súa morte en 1747. Este loro acadou certa sona na época, como se fose un presaxio do que viría a finais do s.XIX.



Deste loro deixou escrito o padre Sarmiento: “Como estaba en la plaza, adonde hay infinidad de mujeres gallegas voceando en idioma gallego, no sabía el papagayo mas lengua que la gallega”.

Filgueira insinúa, medio en broma, no seu libro “Los papagayos de Rande” estas posibles orixes familiares de Ravachol. Hai datos de que houbo outro loro famoso en Redondela.

Sábese que Ravachol chegou a mans de Feijoo como agasallo dun cuartel, de aí seguramente viña o mal falar do loro. Pénsase que veu do cuartel onde estaba o 37º rexemento de infantaría, que estaba acantonado en Guillarei e que nomeara, a D. Perfeito Feijoo, gaiteiro honorario del. Hai que ter en conta que o director da banda do rexemento fora mestre de música do propio Feijoo.

En canto ao nome que lle puxeron, Ravachol, viña dado polo seu carácter irreverente e o seu falar maldicente. O nome fora collido do alcume dun famoso anarquista e dinamiteiro francés do último tramo do s.XIX, Francoise Claudius Koenigstein,



moi coñecido en París polos seus atentados , incluso o Diario de Pontevedra chegou a informar das súas andanzas. O Ravachol francés foi detido e guillotinado o 11 de xullo de 1892.

D. Perfeuto Feijoo puxo o loro na súa botica, situada na praza da Peregrina. O loro Ravachol fíxose famoso pola facilidade que tiña de falar. Unha das frases que máis usaba era “se collo a vara” coa que o ameazaba Feijoo cando o loro dicía cousas impertinentes. Metíase coas mulleres que pasaban por diante da botica, imitaba as voces dos carreteiros, cando pasaban por diante, facendo frear en seco o carro ou facendo que se puxese en marcha cando estaba descargando material co conseguínte alboroto.



Nunha ocasión celebrábase un oficio relixioso fóra da Peregrina, cando o crego estaba falando Ravachol gritou “bárbaro”; toda a xente que estaba presente mirou unha para a outra para ver quen fora o que soltara o berro, cando se decataron de que fora o loro seguiron co oficio e Ravachol púxose a cantar con eles. Cando pasaba algún crego por diante da botica dicía “cua, cua, cua”. Outro dos seus traballos era avisar a Feijoo de cando alguén entraba na botica, se ese alguén era de liñaxe dicía: “D. Perfeuto, xente na tenda”; cando o que entraba non era de alcurnia, dicía: “D. Perfeuto, parroquia”. Tamén cando había alguén que tardaba un pouco en pagar soltaba: “Aquí non se fía”.

En certa ocasión pasou por alí dona Emilia Pardo Bazán e ao escoitar o que dicía o loro recriminoulle o seu falar movendo, diante da cara de Ravachol, a sombrilla que



levaba. Ravachol, lonxe de acovardarse, soltoulle o peor improprio que se lle pode dicir a unha muller. Feijoo desfaciase en escusas diante da dama, pero ela contes- toulle que sabendo quen era o dono do loro, entendíase que fose un mal falado.

A outros persoaxes tamén lles adicaba os seus “eloxios”. A Montero Ríos espetába- lle “Vaite de aquí, larpeiro”. A Castelar chamáballe “demo de barbas”.

Co gallo do carnaval de 1900, Ravachol foi levado polo poeta Labarta Posse para actuar nunha velada literaria no Teatro Principal. A obra era un propósito (un propósito, segundo a RAE, é unha breve peza teatral de circunstancias; a drama- tización satírica das cousas, lances e acontecementos máis comentados do ano) cha- mado “Pontevedra 1900”, con letra de Labarta e música de I. Puga. A actuación de Ravachol foi breve, debido a que unha vez no escenario daba renda solta ao seu vocabulario, que resultaba molesto para as damas presentes. A actuación de Ravachol na obra era na V escena do II acto, nun diálogo que mantiña cun borra- cho.



Unha noite escapou da botica e, amparado na escuridade, meteuse cos serenos pola noite meténdolles un susto (aquela noite pasouna no depósito municipal).

A morte de Ravachol aconteceu o luns de Entroido, 26 de xaneiro de 1913, cando tiña, segundo se di, 22 anos. Foi disecado e exposto na botica, sendo visitado por centos de persoas que acudían a darlle o último adeus. A xente acudía vestida de loito. O domingo seguinte púxose a capela ardente na Sociedade Recreativa de Artesanos, nun catafalco con catro candeas. Introduciuse o cadáver nunha urna electoral. Por alí pasaron, o mesmo que pola botica, miles de persoas. Entre elas



Augusto Sánchez Besada, presidente do Congreso de Deputados. Todos de rigoroso loito e moitos con chisteira. Tamén acudiu o exército rendindo honras.



O mércores de cinza saíu a comitiva fúnebre. Abrían a marcha seis añafileiros, seguidos de doce cabaleiros medievais montados en cabalos. Tras deles unha banda de cornetas e tambores seguida de comparsas. Logo as carrozas das distintas sociedades (4); unha delas, a chamada “Coplas de Jorge Manrique” levaba os restos do finado, nela ían os membros do coro “Aires da Terra”, todo o desfile flanqueado por xente con candeas. Pechaba a comitiva a Banda Municipal.





O itinerario foi o seguinte: praza da Constitución, rúa Comercio, rúa Villaverde, rúa Michelena, rúa Oliva e rúa Riestra. Ao pasar pola botica, o coro “Aires da Terra” entoou “De Profundis” como despedida, secundados polo orfeón da Sociedade Artística. Chegaron aos xardíns de Vicente e pola noite, no Circo Teatro, foi levada a cabo unha “velada infausta en honor del fallecido Ravachol”.

O guión foi o seguinte:

Isidoro Buceta adicoulle unha “Latomanía biográfica con los excesos conseguintes”.

Blanco Porto (La Signorina Bianca dlla Porta) compuxo unha “Herejía Lírica”.

Víctor Mercadillo (Il Signore Vittorio) contribuíu coa súa arte.

Pepe Tafall, “Discurso tétrico-necrolóxico”

Do Circo Teatro saíu en coche o cortexo para darlle sepultura no Padronelo, a leira que tiña Feijoo en Mourente.

Así rematou a historia deste loro, coñecido polas súas andanzas máis aló da comarca de Pontevedra.

Bibliografía:

Libro de oro del carnaval de Pontevedra (Ramón Rozas Domínguez)

Aires da Terra (José Luis Calle)

O Carnaval en Galicia (Federico Cocho)

Fotografías:

Antonio Vázquez

Gustavo Santos



As Madamas e o Sacrificio do Galo

Xosé Anxo Rosales González

Why perpetuate, even in writing, old usages and customs which are doomed to die? The less attention they receive, the faster they will disappear. And even should they not disappear, it is better not to mention them lest the outside world realize that one's culture is not as fully abreast with modern civilization as one deludes oneself in believing it to be. There have been periods in our own history when we, too, have yielded to the same delusion, only to find ourselves struggling to regain balance after eradicating so recklessly the roots that joined us to our past. Let us hope that this dire lesson will not be lost on others. The question is, in effect: What can we do to keep the past from being lost? Is there a way of making people realize that they have a tremendous responsibility toward themselves and toward mankind as a whole, a duty not to let their past perish before they have become fully aware of its originality and its value and have fully recorded it?

Claude Levi-Strauss (1966 [1976]).

A presente acta trata de ser unha reformulación da charla sobre o *Entruido* do concello de Vila Boa do Morrazo¹, corrixindo o desequilibrio xerado na exposición —debido tanto á limitación do tempo como á miña impericia— e así poder centrarme nas características que comparte este Entroido cos de Quins, Mecerreyes, Poza de la Sal e Valdivielso.

¹ Aínda que emprego este nome xenérico, o fenómeno das madamas e galáns estendíase ás dúas ribeiras da Ría de Vigo, abarcando os concellos de Cangas (Darbo e Nerga), Moaña (Meira e Domaio), Vila Boa (Sto. Adrán de Cobres, Sta. Cristina de Cobres e San Martiño de Vila Boa), Ponte Vedra (A Canicouva) e Redondela (Cabeiro e Cedeira).

Tamén hai que ter presente as danzas relixiosas con damas e galáns na mesma área xeográfica (Lavadores, Candeán, Darbo, O Hío e Aldán). Referido a este punto debo rexeitar a hipótese que deriva o Entroido de Vila Boa destas danzas relixiosas (DASAIRAS 1997, 34). En primeiro lugar, estes personaxes son propios do Entroido e temos rexistro deles en toda Galicia. En segundo lugar, as melodías destas danzas son variacións dun tema único e propiamente relixioso, xunto coas marchas procesionais de Castrelos (na festa das *Candelas*, interpretado polo grupo de gaitas "Airiños do Parque de Castrelos"), de Marín (MARTÍNEZ TORNER e BAL Y GAY 1973, núm. 504) e de Ponte Vedra (SAMPEDRO FOLGAR 1942, núm. 416), e non teñen nada en común —como veremos— coa *danza de Entruido*. Sospeito, polo tanto, que a influencia é en sentido inverso.



1. Neste agora que nos tocou vivir, manexamos fragmentos de lembranzas —en moitos casos, incluso fragmentos de fragmentos—, e con eles debemos pintar un cadro o máis aproximado a esa realidade ida, non sendo posible xa a *experiencia directa* dos fenómenos tal como eran. En concreto, no caso do *Entruido* de Vila Boa, que inda se celebra, a perda nos últimos 80 anos dos seus compoñentes centrais degradou este complexísimo cerimonial ata o punto de deixarnos desarmados ante calquera intento de interpretación a través desa vivencia directa.



Debuxo de G. Meléndez.
La Ilustración Gallega y Asturiana

Como problema derivado, o etnógrafo ou folclorista enfróntase co dilema de que valor debe darlle aos informes existentes². A bibliografía sobre Vila Boa, exígua e precipitada na súa recollida, reflíctenos unha caricatura deformada deste Entroido³. Só demorándonos en longas conversas cos protagonistas de antano, facendo unha etnografía repousada, sen présas, conseguiremos devolver unha imaxe enriquecida coas liñas de forza ou de sentido orixinais.

2. Imprescindible para encadrar o fenómeno do Carnaval é a valoración do calendario, que debemos percorrer con moito tento debido á súa natureza exuberante de palimpsesto. Nestas actas deixaremos de lado a apropiación polo pensamento cristián desta festa, e limitarémonos a distinguir, de maneira moi básica e elemen-

² Gravísimo é o uso acrítico da bibliografía do que fan gala determinados escritores nas súas monografías dedicadas ao Carnaval. Dos informes rescatados nos últimos 140 anos (tomo como referencia o 1875, cando Alfredo Vicenti publica a súa descrición do bando da parroquia de Oca, no concello da Estrada), estimo que unha gran porcentaxe deles son apenas bosquejos, anotacións superficiais ás que habería que dar só un valor de sondaxe. Por desgraza, á hora de elaborar conxecturas, non sempre se tivo presente a distorsión que esta superficialidade causa nos datos recollidos.

³ (CASTIÑEIRAS GUERRA 1979, 156-159) (COCHO 1992, 129-132) (COSTA VÁZQUEZ 2006, 168-181) (DAS ARIAS VALSA 1997, 77-78) (FUENTES ALENDE 1989) (MARÍÑO FERRO 2000, 61-63, 144-145). A primeira mención é do eminente antropólogo Carmelo Lisón Tolosana, que fixo investigación de campo nos anos 1964-1965 (LISÓN TOLOSANA 1971, 78; 1979, 149; 2012, 119).



tal, unha bipartición do ano ao estilo maussiano entre verán e inverno, con cambios moi marcados nos ritmos circadianos da sociedade, manifestándose os grupos de idade e de sexo diferentemente segundo o período.

O comezo do ciclo de inverno, máis ou menos prefixado no 11 de setembro, día de San Martiño⁴, supón a apertura oficial do tempo dos *fiadeiros* ou *seráns*. Resaltamos como característica distintiva a súa organización a cargo das mozas solteiras, auxiliadas e protexidas polos máis vellos. As mozas servían de eixo inmóvil ao redor do cal xiraban as paixóns, os intereses e as estratexias dunha disputa silente entre endogamia e exogamia. Estáticas⁵, mais non pasivas, pois manifestaban abertamente a súa predilección polos mozos forasteiros, que nesas noites invernais percorrían en pequenos grupos longas distancias visitando os *seráns* da contorna. Para evitar liortas entre os mozos, tanto foráneos coma nativos, estes bailes tiñan unha orde protocolaria rigorosa. Mais era moi habitual que o conflito de intereses acadara cotas de franca hostilidade, e todo remataba en pelexas con mocas, coitelos e ata algún revólver. Incluso, os mozos do propio lugar chegaban a sabotar a casa ou cuberto onde se facía o *serán*⁶.

3. Adscrito á metade invernal do ano, o Carnaval transfórmase en epílogo apoteótico desta, sendo en toda Europa o martes de Entroido o último día do período dos *fiadeiros*. Toman agora o control os mozos solteiros na organización da festa. Non obstante isto, debemos resaltar xa aquí o papel de control exercido polos casados novos⁷, tamén eles —como veremos— un dos elementos fundamentais do Entroido.

⁴ As versións máis difusas referidas ao comezo dos *seráns* indican que era despois “*da última festa do vran*” —entre os meses de setembro e outubro—, facendo así explícita a oposición dos dous períodos do ano.

Fraguas é un dos poucos —se non o único— que inclúe no seu estudo do Entroido de Cotobade os *fiadeiros* e a coresma.

⁵ Xa no verán, as mozas perdían esa inmovilidade e, en grupo, visitaban as principais festas das bisbarras.

⁶ Información obtida en Vilar (parr. Cabeiras, conc. Arbo) e Cerdeira (conc. As Neves).

⁷ Un ano, en Pazos e Nores (parr. Santo Adrán de Cobres), os mozos anoxáranse e decidiran non facer o Carnaval, e foron precisamente os casados novos os encargados de celebralo. Só aceptaran no seo do grupo organizador un solteirón de máis de corenta anos.

Ofrezco tamén a seguinte narración, esclarecedora, recollida no Vilar (parr. Ponte San Paio, conc. Ponte Vedra): os mozos conseguiran a casa e mais a luz para o baile do Entroido; as mozas só tiñan que varrer e asear a casa. Por desleixo delas non o fixeran e os mozos, indignados, fóronse o domingo de Entroido ao baile dun lugar veciño —Baltar— e deixaron O Vilar sen festa. As consecuencias foron inmediatas. O luns, “*había outros máis novos ca nosos país xa*”, homes acabados de casar, “*pañáronnos a min e mais a un primo meu*” e exerceron presión: “*Non había porqué marchar do Vilar, que había que facer broma. Que había tempo bastante [no resto do ano] pa ir buscar mozas a fóra*”. Tras a reprimenda, o martes houbo Entroido no Vilar.



A entrada nesta categoría de idade —a do *mozo*— estaba fixada, máis ou menos, sobre os 15-18 anos e relacionábase co comezo da vida laboral e co momento crítico de converterse en *quinto*⁸. O paso á seguinte categoría, a do *home*, viña determinado polo casamento (ou, máis ben, pola chegada do primeiro fillo) ou, no caso dos solteiróns, ter cumpridos os corenta anos.

Que significaba ser *mozo* naqueles tempos?⁹ Principalmente, significaba formar parte dun grupo de idade e de sexo, cos seus dereitos e cos seus deberes moi ben definidos. En concreto, na época do Entroido, implicaba ser *socio* ou *confrade*, formar sociedade (“*era unha unión que tiñan eles*”, “*eramos da mesma compañía*”) e contribuír economicamente.



*Madamas e galáns.
Casal de Santa
(S. Martiño de Vila Boa)*

Eran eles os encargados de recrutar os diferentes compoñentes do bando de Carnaval. Normalmente había unhas tres ou catro parellas de *madamas* e *galáns*¹⁰, tamén coñecidos coma *os de bunito*; varias parellas *das de branco*, que non levaban sombreiro; varias *aldeanas* ou *ribeiranas*, vestidas coa roupa tradicional, cos seus *aldeanos*; e incluso podía haber rapazas vestidas de *gitanas*.

Os socios tiñan que seguir un protocolo cando ían pedir as rapazas, sobre todo se era para estas iren de madamas: “*os pais facíanse de roghados*”, “*casi era un honor pedirlle*”, “*había alghún que pa presumire facía[os volver] tres ou catro veces, ou cinco ou seis*”, “*Viñeron non sei cantas veces aquí anda meus pais pa que nos*

⁸ En Vila Boa daquela, os quintos dun mesmo ano escotaban para pagar ao gaiteiro e celebrar a *fiesta* ou *baile dos quintos*, que acostumaban facer no Entroido.

⁹ Tema vital pero pouco tratado. Vid. (PRIETO 1947, 572-573) (TABOADA 1972, 27-29).

¹⁰ Ou *as de sombreiro* ou *os de pano*.



deixaran ir aos carnavales. Muitas veces xa lle dicíamos nós: 'Pero vamos a ver! Isto por que é? Unha política, unha parvada ou...? Porque ou vai vai, ou non vai!'. E ían e rían e viñan e..."

Vemos aquí a relación ambigua que mantiñan as *casas* —eixo organizativo principal da vida cotiá— co Entroido. Por unha parte, necesitaban controlar a sexualidade dos seus fillos; dominio que estendían a tódolos seus membros: fillas, fillos, adoptados, criados e xornaleiros. E podían negar a participación de todos eles no Carnaval. Pero, por outra parte, estaba a loita polo prestixio da casa, e unha filla vestida de madama co seu *peitoril* acugulado de ouro era un símbolo demasiado perfecto para facer visible a riqueza da casa. “*O que xuntaba máis, aquel, mi madriña, era mellor visto!*” “*Había unha retesía, non quiría ninquién ser menos*”. Non eran infrecuentes os enfados entre as madamas debido a que unha levaba máis ouro cá outra.

Un descubrimento de especial relevancia foi saber que os *Vellos do Entruido* eran realmente os “*casados de pouco*”¹¹. Estas máscaras, vestidas con roupa vella e careta, eran as que traían, defendían e comían o galo. Máis adiante veremos o alcance e o sentido destas particularidades.

O domingo, luns e martes de Entroido pola mañá o bando, cun grupo de gaiteiros, visitaba as casas, diante das cales bailaban muiñeiras, pasodobres e xotas. A cambio, dábanlles cartos. Os *Vellos* aproveitaban para traspasar os límites sagrados da casa e roubar ovos nos galiñeiros e chourizos e cacheira nas cociñas. Tódalas noites remataban en festa e troula.

Pero é o ceremonial do martes de Entroido pola tarde o que centra o noso interese¹². No torreiro había un palco ou púlpito de madeira adornado con mimosas, o público rodeaba expectante as madamas e os galáns que bailaban ao son da música dos gaiteiros. Nun momento dado, os gaiteiros saían a buscar os *Vellos do Entruido* que traían o galo con eles. Nunha focha enterraban o animal, deixándolle a cabeza fóra,

¹¹De forma igualmente expresa, os folecheiros que acompañaban o martes de Entroido ao bando de Boente (conc. Arzúa) ata o San Autelio de Rocamador (parr. Vítiriz, conc. Melide) eran “*así máis vellos, non eran dos mozos*”, “*estaban casados*”.

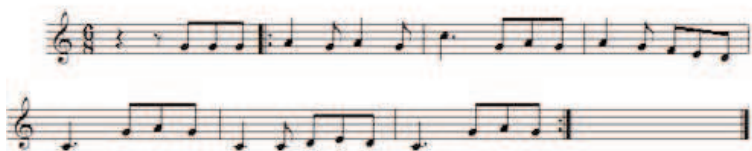
¹²Empregarei para estas actas os datos recollidos nos barrios de *Santadrán*, *Pousada*, *Nores*, *Pazos* e *A Cardaña* (parr. Sto. Adrán de Cobres); no barrio da *Rúa* (parr. Sta. Cristina de Cobres); e no barrio de *Verdeal* (parr. Domaio, conc. Moaña).



e ao redor efectuaban a *danza*¹³.

Danza de Entruido

A Cardaña, Santo Adrián de Cobre



De súpeto, de entre o público ou mesmo de entre os propios socios, arrincaba alguén a correr, agarraba o galo pola cabeza e fuxía a toda velocidade. Os Vellos, atentos e armados con *gallas*, perseguían o atrevido e recuperaban o plumífero protagonista do Entroido. O ímpeto e a agresividade na resposta dos Vellos variaba claramente dependendo de se os ladróns eran da propia parroquia —cos que eran tolerantes— ou se eran das parroquias limítrofes —cos que exhibían a base de pancadas a súa intransixencia brutal. Volveremos máis adiante a este punto, ao poñelo en relación coas pugnas polos *Mecos*.

Aparecía despois en escena o *padricador*, tamén disfrazado, que dende o seu púlpito lanzaba o *Sermón do Galo* e mordaces críticas en verso contra os vicios dos veciños. Pero o público non era unha figura pasiva, senón que, como verdadeiro crítico literario, respondía activamente abanando o palco ata botar abaixo a aquel que os insultara momentos antes: a licenza concedida a este enmascarado para traspasar límites (verbais) quedaba revogada. Este feito, que pode semellar unha broma anecdótica, é determinante, pois confirma un dato anterior recollido en 1911 no lugar do Carballiño (parr. Santa María de Xanza, conc. Valga): “*Cando o pradicador estaba acabando, despois de ler a cláusula derradeira d’o testamento, desfacíanll’o púlpito sin qu’o conecese e viñan abaixo pradicador e púlpito causando esto moita risa*”¹⁴.

¹³ A melodía (ou fragmento) por min recollida, a descrición dos pasos e das diferentes figuras da danza, e o testemuño explícito da presenza de espadas, demostran que antes, o que chamaban a *danza* era concretamente unha danza de espadas, semellante ás que había en Redondela, Bouzas, Marín, Ponte Vedra e Poio.

Actualmente, danlle o nome de *Danza de Antroido* ao que, en realidade, é unha xota (COSTA VÁZQUEZ 2006, 176). O da agrupación Xacarandaina é o primeiro rexistro sonoro dela, fusionada cunha muiñeira (XACARANDAINA 1990).

¹⁴ (POTEL PARDAL 1911, 49). Quizais esteamos ante o mesmo fenómeno que se produce cando se destruían os *Maios* en Ponte Vedra, que “*eran botados dende a Ponte do Burgo ó remata-lo día. Algúns antes acababan case desfeitos a trallazos diante do convento das monxas clarisas*” (LÓPEZ DE SOTO 1904).



Madamas e galáns.
A Rúa (Santa Cristina de
Cobres)

E chegamos ao clímax: o sacrificio do galo. En 1991, o gobernador civil Parada Mejuto prohíbe este rito¹⁵, que xa dende os anos 40 se fora diluíndo ata quedar completamente esvaecido¹⁶. Tiveron que acudir no noso auxilio as lembranzas dos máis vellos da parroquia para recompoñer o escenario “orixinal” e dar sentido ao lenzo. Confeso que o abraio foi maiúsculo ao descubrir que eran as madamas as que “*cun sable de madeira*” lle quitaban a vida ao galo.

A pesar da disparidade manifesta nos detalles, cremos entrever seis modalidades¹⁷:

- Versión A. Elixían de entre as madamas “*a máis ghuapa de todas*”, “*a que fora mellor preparada*”, “*pois era a que iba mata-lo ghalo*”. “*Tapábanlle os ollos e levaba unha espada e iba espichar alí onde estouvera o ghalo no buraco*”.
- Versón B. Participaban todas as madamas: “*Entonces, desde que corrían o ghalo e todo iso, despois dábanlle ás madamas unha espada, de madeira, e cintábanllos ollos, ás madamas. E elas tiñan que ir alí co ghalo enterrado onde estaba. E despois coa espada matar o ghalo, a darlle...*”, “*entonces, ao darlle, ao mellor dábanlle e dábanlle, pero non lle daba no pescozo. Bueno. Outra, pasaba outra. E dalí outra e despois*

¹⁵ Diario de Pontevedra, martes 12-II-1991.

¹⁶ Federico Cocho chega a cualificar de *light* esta corrida.

¹⁷ Das diferentes versións que manexamos, escolleremos só as máis elaboradas, ricas en matices, que nos permitirán posteriormente contrastalas con outras, co cal gañaremos profundidade temporal e extensión xeográfica.



outra e despois outra, hasta que o mataban". Neste caso, a consideración de mellor madama recibíaa aquela que lograba matar o animal.

- Versión C. As madamas cos seus galáns, seguindo unha rolda, intentan matar o galo: *"Matábano un ghalán e mais unha madama. Tapábanlle... un paniño de rede metido así na fronte coa pajilla. [...] Ela levaba a espada e o home apuntaba"*. Engado outro testemuño: *"E acórdame que iban os ghaláns... levaban as mozas vendadas e iban pincha-lo ghalo cunha espada. [...] Si o ghalán levábaa así de brazo. Entonces, ela ao chegar alí, como iba vendada, porque ela iba vendada. O ghalo estaba así a unha altura. Nunha altura así. Eu sei que iba a madama e... non lle acertaba porque como estaba... El estaba quieto e entonces ela.. A xente ría porque iba pa un lado e iba pa outro, o ghalán ao mellor tampouco non estaba quieto. E ela pinchaba e ela pinchaba, así co... Era unha espada."*
- Versión D. Elixen a parella que ao final dará o golpe fatal: *"Primeiro había unha cousa coma de pica-lo ghalo, non? Entón a última madama, a que lle tocaba a madama amais o ghalán de pica-lo ghalo. A madama botábanlle un pano pola cabeza e levaba unha espadiña de pau, entonces ía e picaba, ía e... [As outras] facían o mesmo. Pero iso era para a última. [As primeiras] no; ían coa espada e chuzaban. As de primeiro non, esa era a última..."*
- Versión E. Non quero obviar esta nota disonante, a única que transforma os galáns en sacrificadores. Veciñas de Santadrán foron as miñas testemuñas de máis idade (concretamente, a miña avó e a miña tía avó paternas), que, a pesar da disonancia, ofrecéronme as descrições máis ricas e evocadoras: Madamas e galáns facían roda e gardaban o galo, que defendían coas súas espadas. Bailaban a danza ao redor da vítima e, dunha en unha e collidas da man, as parellas saían da roda e facían varias reverencias, simulando matar o animal. Pero o golpe de graza estaba reservado a última das parellas. Prefiro que oiades as voces delas: *"Van arredor, van arredor todos, todos arredor. E despois vai a parexa aquela, que vai a mata-o ghalo e os outros quedan"*. *"Si, arriaban dous e os outros collían as mans, e aqueles quedaban pra ir mata-*



lo ghalo. E despois volvíanse a meter no... e arriaban outros. Porque aqueles que foron primeiro nò acabaron de matar, entón iban os outros. E o ghalo aínda tampouco nò acabaran de matar”. “Cando bailaban esa danza facían a reverencia como pra mata-lo ghalo. Iba unha parexa por alí e dábanlle ao ghalo, cunha espada. Chamábanlle mata-lo ghalo. Pero o ghalo non morría aínda. E entón, iba outra parexa tamén e iban así, indo así as parexas todas e sempre lle daban coa espada. Muitos non lle daban ao ghalo, dábanlle á terra”. “E facíanlle a reverencia coa espada. Facíanlle tres ou catro reverencias”. “A espada paréceme que era o home, o que levaba a espada. Non sei. Non sei se era el, se era ela. Eu sei que eran dous os que iban pra mata-lo ghalo, iban dous. Paréceme que a levaba el”. “Ese ghalo matábao un ghalán das chavalas que bailaban”

- Versión F. No Verdeal (Domaio), non son os Entruidos Vellos os que traen o galo: *“Unha madama e un ghalán levaban o ghalo tapado cunha pañoleta. E aí iban palá, pa O Santo [Onde está a capela de San Bieito]. E cheghaban alá e a madama facía un buraquiño, porque era xabre da terra. E a madama facía un buraquiño cun sachiño e enterraban o galo. [...] Enterraban o galo e coa mesma empezaban a atacarlle, tal. Cando miraban que a cousa xa estaba ben toreada, porque, claro, ao público había que darlle tamén éxito, non? E cando miraban que estaba a cousa xa tal... Alghún lle daría alghunha seña ou algho, que eso nò recordo, e coa mesma aí iba... vendábanlle os ollos cun choio á madama aquela e vendáballe os ollos e iba co pau aquel e coa mesma... Salía da roda aquela e coa mesma aí iba, pum pum! Arreándolle alí, pero máis ou menos a dirección que ela miraba que estaba. E coa mesma, claro. Pero si así dunha ves dáballe e bum! aí vai o galo. Ala!”*

Aparentemente, nas versións A e B non participa o galán, pero non descartamos a posibilidade de que estivese implícito. Por outra banda, hai que remarcar que nas versións A, D, E e F, os protagonistas xa estaban nomeados de antemán. Ademais, debo engadir que varios dos entrevistados insinuaban que as madamas podían ver a través da venda (en realidade tratábase de “un paniño de rede”).

Como colofón, no barrio da Cardíña representaban un bautizo ficticio. A madama



elixida para matar o galo amais o seu galán ían ata unha construción que arremedaba unha igrexa. Había alí un *Vello* que facía de cura. Outra madama representaba a madriña e unha das que ían sen sombreiro facía de ama do crío, que era un boneco vestido como se fose un rapaz pequeno. A mensaxe subliminar, implícita ao longo de todo o cerimonial, cunhas protagonistas en plena nubildade, vólvese explícita.

Ollando o ficheiro de datos sobre o Carnaval decatámonos da importancia do Entroido de Vila Boa do Morrazo, debido á súa función de pivote, que nos vai permitir agrupar distintas formas de Entroidos coñecidas. O primeiro grupo centríase no roubo do galo e levaranos ata Mecerreyes e Quins. Despois viaxaremos ao Val de Valdivielso e a Poza de la Sal para ver como novamente morre o galo ás mans das mozas.

4. A nosa primeira parada será Mecerreyes¹⁸, na provincia de Burgos. Os organizadores son unha cuadrilla de mozos coñecidos como os *mozos de gaita*, que están baixo o mando do *alcalde de mozos* ou *mozo mayor*.

É na tarde do *domingo de Carnaval* ou *domingo gordo* cando aparecen en escena tódolos personaxes: o *rey*, un neno duns oito a dez anos; o galo máis fermoso dos galiñeiros, atado nunha roca; os *bailadores* ou *danzantes*, mozos cunha escarapela na solapa e unha pluma de galo longa e vistosa trabada no pelo; e finalmente o *zarramaco* ou *zarragón*, enmascarado armado na man dereita coa *tarrañuela*, coa que bate, e, na esquerda, co *asador-espada*, que só pode empregar para apartar ao público e evitar aglomeracións.

Acompañado dos mozos e os gaiteiros, o zarramaco, co galo na roca, vai á casa do rei e entrégalle o galo. Van ao concello e comeza o percorrido. Na primeira praza, colócase no centro o rei co galo, flanqueado polas dúas fileiras de danzantes —de seis a oito mozos en cada unha—, e o zarramaco “*na punta*” destas. Ao redor deles sitúase o público facendo unha roda con entradas e saídas para deixar libre a escapada polas rúas da vila. Á orde do alcalde de mozos, soa a música e os danzantes executan sobre un só pé a danza. Nese intre é cando, de entre o público, sae alguén “*a pelar el gallo*”, arrebatándoo das mans do rei —que non se opón ao roubo—. O zarramaco vai atrás do ladrón e normalmente recupera o galo e regre-

¹⁸ (ALONSO DE MARTÍN 1993).



sa para devolvello ao rei. Despois de cantar e danzar, proseguen a marcha ata a seguinte praza. Este percorrido fano varias veces, ata que, por último, “*bajo el balcón de la casa del tío pedrote*” nunha focha meten o galo asomando a cabeza. Dánzase por última vez e o rei, cos ollos vendados, intenta pinchar a ave co asador ou espada, ata que a mata. Incluso agora, nestes derradeiros momentos, algún ousado intenta roubar o galo.

O autor dá a entender que os danzantes daban “*escolta al rey y al gallo*”. E puntualiza: “*Lo cierto es que los más ancianos del pueblo recuerdan que los bailadores tomaron, en otro tiempo, parte más activa en el desarrollo de la fiesta*”. Algúns informantes lembraban as evolucións das dúas fileiras: “*Los bailadores, al terminar la danza, van caminando, formando a su paso un círculo en torno al rey, hasta quedar cada fila donde antes estaba la otra. Esta vuelta o cambio de filas no la daban después de todos los sones. Solían hacerlo antes de cambiar de plaza y al final, cuando enterraban al gallo [...]. Mientras daban la vuelta era muy difícil entrar a pelar el gallo porque estaba protegido por el corro que hacían los danzantes*”.

A segunda parada é Covelo¹⁹, no Faro de Avión, pertencente á parroquia de Quins (conc. Melón), que hoxe en día aínda conserva esta abraiante tradición²⁰. A súa organización é semellante á dunha festa patronal, con *mordomos*, *ramo*, *poxas*, e uns santos aos que a xente ten devoción, considera avogosos e aos que fan ofrecementos, e temen, pois coidan que castigan os blasfemos: os Santos Entroidos²¹.

Os personaxes participantes son: o *rei* coa súa *coroa*, que ten que caracterizarse por ser un home moi pándego e ocorrente; os oito *danzantes*, mozos solteiros, con man-

¹⁹ Un terrible erro é limitar o estudo deste Entroido ao lugar de Covelo. Nunca debemos esquecer o feito de que as comunidades se ven a si mesmas no espello das demais; tamén aquí, nese xogo de correlación e oposición que é o Carnaval, Covelo só se entende en e con Vivenzo, un barrio veciño da mesma parroquia. Aínda que a festa se deixou de facer hai décadas, a información obtida en Vivenzo é indispensable, pois dálle a dimensión de contraposición xeográfica que faltaba: cando a comitiva saía fóra do núcleo da aldea -a *corrida*-, era sempre “*avistando Covelo*”. O Outro nunca pode deixar de estar presente.

²⁰ Un vese sorprendido pola presenza de gran número de fotógrafos, cámaras e xornalistas neste pequeno lugar. Nun estudo do Carnaval, o etnógrafo debe incluílos na investigación (ademais de a si mesmo), pois na actualidade non son só elementos perturbadores, senón que se transformaron en personaxes de pleno dereito, participantes directos, que se integraron na estrutura desta festividade.

²¹ Tamén en Vilar (parr. Barroso, conc. Avión) había mordomos encargados de “*servir o Entroido*”, aínda que xa pertence a unha área xeográfica diferente: a das *corridas* con cabalos e discursos militares, e dos *chascarrillos* (coplas de humor), que cobre -ata onde chega a miña información- os concellos do Irixo, Beariz, Avión e Covelo.



tóns cruzados e sombreiros adornados con cintas; os catro *soldados*, que son homes casados; a *xusticia*, composta por un *xuez*, un *fiscal*, un *percurador*, un *sacretario* e un *porteiro*; o *bobo*, enmascarado armado cun pau; o que leva a bandeira; o que leva o ramo; e os músicos.



O rei, os danzantes, os Santos Entroidos e o ramo. Vivenzo (Sta. María de Quins)

Centrarémonos exclusivamente na *corrida* que se efectúa no martes de Entroido. A *danza* (o conxunto de soldados e danzantes) diríxese á casa do rei e acompañao ata O Regueiro, no medio da aldea, onde está agardando o carro cos Santos Entroidos. Procédese ao rexistro do bando por parte dos *xusticias* e, se todo está en regra, comunícanllo ao rei e este dá a orde de saída. A comitiva ascende ata O Coto da Raña, xa fóra dos límites das casas, e o rei, defendido polos danzantes, sofre o acoso dos soldados que intentan collerlle a coroa. Ademais desta loita, debemos dicir que o bobo tamén ten que defenderse coa súa longa vara do ataque dos elementos máis novos do público, que lle lanzan terróns. Xa no Coto da Raña, o rei lanza discursos e vivas, colle a súa coroa e guíndaa lonxe. Prodúcese novamente as carreiras, mais desta vez son os soldados os defensores e os danzantes os que tentan escapar²². Finalmente, o rei decide voltar outra vez a Covelo²³, acompañado dos seus soldados. Na baixada repítense as escaramuzas por parte dos danzantes. Xa na aldea, bailan diante das casas e rematan cunha danza ao redor do rei no adro da ermida. Despois “*botan os maordomos*” para o ano seguinte, entre aqueles que van casar ou ter fillos, e teñen lugar as poxas.

²² Debemos especificar que en Vivenzo son catro os *danzantes* e dous os *soldados*. Durante todo o percorrido serán os soldados os defensores e os danzantes os ladróns.

²³ De maneira moi expresiva din, “*cando vimos da montaña*”.



Un cadro sinóptico bastará para resaltar as semellanzas entre estes Entroidos:

Lugar	Solteiros	Casados	Enmascarado / defensor(es)	Rei	Home pándego	Obxecto en disputa	Sacrificador
Vila Boa	danzantes (madamas e galáns)	vellos do Entruido	vellos do Entruido (e danzantes)	X	padricador	galo	madama
Mecerreyes	danzantes (bailadores)	zarramaco	zarramaco (e danzantes)	nenos	X	galo	rei
Quins	danzantes	soldados	bobo (e soldados)	home adulto	rei	coroa	X

5. Aínda que poida parecer sorprendente a morte do galo a mans das mozas solteiras, non estamos ante un caso illado. Para velo viaxaremos novamente por terras burgalesas.

No Val de Valdivielso²⁴, “*varias mozas intervenían en la matanza de un gallo, para lo cual todas, menos la última, que le daba la muerte, suavemente le tocaba con la espada en el cuello*”. En concreto, en Almiñé, o martes de Entruido, o *Jefe de la danza*, que se autodenominaba *rey*, ofrecía ás mozas a súa espada adornada con cintas de cores, e estas, unha por unha, danzaban dando tres voltas arredor do galo, suxeito a “*un grueso clavo pinchado en el suelo*”, e despois rozaban suavemente a espada polo pescozo do galo. Era a última a que decapitaba o pobre animal. O *Jefe* colocaba na punta da espada a cabeza e ofrecíallo á autoridade de maior categoría presente.

En Poza de la Sal²⁵, no día de San Brais (3 de febreiro), pola tarde, aparecían as mozas moi engalanadas e, antigamente, na eira ou adro da ermida, ante as autoridades e o público, facían o “*desjarrete*”. Dun varal de aproximadamente tres metros colgaban galos, galiñas e coellos, e un por un ían amarrándoos nuns ganchos no chan: “*Salía uno de los mozos con su espada y hacía como que asestaba un golpe*

²⁴ Valdivielso: (CARO BAROJA 1965, 87) (CASAS GASPAS 1950, 214-215) (DEL RÍO VELASCO 1975, 74, 84) (GUERRA GÓMEZ 1973, 525) (HERGUETA 1919, 80; 1989, 164) (MARTÍNEZ PALACIOS 1980, 139) (TEMIÑO LÓPEZ-MUÑIZ 2006, 163) (VALDIVIELSO ARCE 1992, 167-169, 175).

²⁵ Poza de La Sal: (BLANCO 1983, 157) (CARO BAROJA 1965, 86-87) (DEL ARCO et alii 1994, 252-253) (DEL RÍO VELASCO 1975, 106, 109) (HERGUETA 1919, 79-80) (MARTÍNEZ ARCHAGA 1984, 115) (SÁNCHEZ 1998, 76) (VALDIVIELSO ARCE 1992, 171-174).



mortífero a un gallo, gallina o conejo en cuestión. Pero esto era ficción. La que en realidad debía darle muerte era la moza (su novia, por lo general). Para esto, después de pedir la venia al Ayuntamiento, haciendo una gran reverencia, entregaba la espada a la moza. En este momento la gaita o música comenzaba a tocar un son especial que la moza debía bailar con un solo pie, dando rodeos a la víctima, que debía matar cortando la cabeza a los tres golpes, pues si no era silbada por la concurrencia. Al son que entonces tocaban llamaban el “escarrete” (“desjarrete”). Todas las mozas, una a una, iban haciendo lo mismo”. Finaliza a festa cunha merenda feita coa carne das vítimas do sacrificio, ademais dun baile, que dura ata as doce da noite.

6. Que hai en xogo en todos estes exemplos? Antes de responder deberemos deternos nun cerimonial aparentemente sen relación co Entroido, no cal reaparece o sacrificio do galo con idénticas características: o cerimonial do casamento²⁶.

A nivel peninsular, os datos son escasos, pero substanciosos: “En Grajal de los Campos (León) los solteros regalan un gallo cada uno para la cena de bodas y le matan de diversas maneras. Una de ellas es la de vender los ojos de la novia, entregarle una espada de madera y darle una vuelta. El gallo está colgado, y ella, desorientada con la vuelta, da muchos reveses al aire sin acertar al animal.”²⁷ Tamén as carreiras rituais de voda en Malpartida de Plasencia (Cáceres): a primeira, disputada por mozos, ten como premio “el conejo de la novia”; e na segunda, ao día seguinte, vai ser “el gallo del novio” o que se corra, “acto igual en un todo al descrito del conejo, si bien con la esencial diferencia que aquí ya no intervienen los hombres si no como espectadores, y las mujeres son las únicas heroínas”²⁸. En Sanzoles (Zamora), na época do Entroido, hai unha voda simulada entre un quinto e a quinta de maior idade, ademais de matanza de galos e coellos.

Alcemos agora a mirada e deamos un salto ao leste europeo (Alemaña, Austria, República Checa e Hungría)²⁹. Seleccionaremos só uns poucos informes, que de

²⁶ En diversos países europeos era xustamente no período do Entroido cando se celebraban as vodas. Como veremos, os datos que manexamos reafirmarán esta relación.

²⁷ (CASAS GASPAS 1947, 294-295).

²⁸ (CASAS GASPAS 1947, 245) (GARCÍA MONGE 1884, 116-119).

²⁹ Tamén aquí sacrificaban galos na época do Carnaval -o rito recibía o nome de *Hahnschlag* ou *Hahnschlagen*- e aquel que mataba o galo proclamábase *Hahnenkönig* (Rei dos Galos). Vid. (RÖHEIM 1930, 313) (STRACKERJAN 1909, 55-57).



maneira salientable nos van guiar cara ao centro de sentido. *“In many parts of Germany, in Italy, and again in South Slavonic countries, we often meet with the custom of carrying a living hen or cock in front of the bridal procession. All sorts of cruel sport are practised on this poor animal, and it is quite possible (though popular belief has often connected it with obscene ideas) that this fowl was originally a sacrificial animal”*³⁰.

En Borovany (al. Forbes), no distrito Budějovice (al. Budweis), pertencente á República Checa, *“a cock is killed at the first wedding during the carnival period. On the wedding day, they put a red cap and a pair of pants on the cock. He is accused of various crimes and sentenced to death. The ‘executioner’ chops its head off, and the accuser gets the head”*³¹.

Tamén na República Checa, nunha quermese (*Kirchweihfeste*) celebrada cada lustro en Nová Kocbéře (al. Neurrettendorf), no distrito de Dvůr Králové nad Labem (al. Königinhof), os protagonistas eran o galo e a súa noiva (*Hahnbraut*): *“At Königinhof the ceremony is performed every five years. A girl is elected as “cock’s bride”. She plays the part in which we usually see a young man, or the young men in general. She is blindfolded and has to hit the cock’s head off with a flail. If she cannot do this at the first stroke, it is clear proof that she has lost her virginity. But if she manages, the procession goes round the village with the dead cock and his bride. She has the first piece of cock and the first dance of the evening”*³².

Na vila de Walkenstein, na Baixa Austria, *“it was the custom to form a circle round the bride. The wings of the “family cock” (Haushahn) had been clipped and it was led into the middle of the circle. The bride had to chase the animal till it died from sheer exhaustion”*³³.

E xa no país dos maxiares: *“At Miskol, cutting the cock’s neck was an intrinsic part of the ceremony. They catch a cock, tie its wings, tie a ribbon round its beak and lead it through the village. The cock is accompanied by masked persons and a*

³⁰ (WINTERNITZ 1892, 285).

³¹ (RÓHEIM 1930, 314; id. 1954, 171). Para o texto orixinal en alemán vid. VERNALEKEN 1859, 303-304.

³² (RÓHEIM 1930, 314; id. 1954, 171). Para o texto orixinal en alemán vid. VERNALEKEN 1859, 305-306.

³³ (RÓHEIM 1930, 316; id. 1954, 171). Para o texto orixinal en alemán vid. VERNALEKEN 1859, 304.



gypsy. The procession halts at the church door, more gypsies appear, there is music and verses. They go back to the groom's house. The cock is accused, a court is to bring the verdict. The accusation is, he cohabits with his mother and daughters and has many wives. Considering the fact that if he is not punished, others might follow his example, the sentence is death. They pull the cord, one of them, 'the Turk', cuts the neck with his sword, they tell the groom to remember what happened and to act accordingly" ³⁴.

Deteñámonos aquí, tras ter establecido o vínculo entre o Entroido e as vodas, deixando pendente a cuestión de fundamentar esta relación. Géza Róheim é clarividente: *"If we can find a theory that will explain the meaning of the Hahnenschlag both as a feature of Carnival and of wedding-ceremonies we shall be as near the solution of the problem as we are likely to get"* ³⁵.

Neste rito de iniciación estivemos dende un principio xirando ao redor do tema da plenitude sexual. O Entroido, xustamente, é o esforzo de aglutinación dunha comunidade en torno á súa forza xenésica. É isto do que trata o xogo. Ecos reiterativos dunha única mensaxe, todo apunta, unha e outra vez, cara ao connubio e a súa satisfacción plena e fecunda.

7. A mesma mensaxe reverbera refulxente na escatoloxía dos entroidos de palla ou *Mecos*³⁶. Tanto é así, que nos atrevemos a establecer unha hipótese de traballo: a correlación entre o Galo e o Meco.

A potencia sexual estaba visible nos numerosos *Mecos itifálicos*: Taboadelo (conc. Ponte Caldelas), Filgueira (parr. Castro, conc. Cerdedo), San Sidro de Montes (conc. Campo Lameiro), Oroso (conc. A Caniza), A Ameixeira (conc. Crecente), Teixugueiras (conc. Cartelle) e, en terras portuguesas, na freguesía de Rio Tinto (conc. Gondomar)³⁷. Ademais de referencias indirectas en Darbo (conc. Cangas), e

³⁴ (RÓHEIM 1954, 167-168), que cita un texto de 1867. Non sabemos se Felbermann emprega a mesma fonte (FELBERMANN 1892, 196) (HUTCHINSON 1897, 251-252) (RÓHEIM 1930, 316).

³⁵ (RÓHEIM 1930, 313). De tódolos xeitos, este autor fala de desfloramento e de castración simbólicas. En Aldeagordo (Ávila), o galo é entregado a aquel mozo que, dacadalo, consiga arrincarlle a cabeza, *"éste se la echa a su novia o moza preferida, manchándola, como es natural, los vestidos, mancha que ella luce con orgullo y como signo de victoria"* (AA.VV. 1952, 156). A imaxe é diáfana.

³⁶ Empregamos esta denominación –aínda que persoalmente non nos agrada– por ser a máis económica (en termos de escritura) e a menos susceptible de confusión, fronte á de Entroido ou Santo Entroido.



en Monfero e Ponte d'Eume³⁸.

En múltiples lugares os bonecos formaban parella: Calvos (conc. Fornelos de Montes), Angudes (conc. Crecente), Prexigueiro (parr. Francelos, conc. Riba d'Avia), etc. Considerábanse noivos nos Padrosos (parr. Ameixeira, conc. Crecente) e en Quins púñanlles a roupa de voda³⁹. Mesmo tiñan fillos, como en Carballeda (parr. Santiago de Covelo, conc. Covelo), onde aparecía o bando da Ermida coa *entruída* embarazada e “*sacábanlle un moneco de colmo*” e “*facía un de cura, que o boutizaban*”⁴⁰; ou como a *entroida* de Quireza (conc. Cerdedo), que ía cun rapaciño no colo.

E novamente aparecen en escena os casados novos. En Toomonde (conc. Cerdedo), “*facíase un entroido. Mira, a palla era palla de centeno, non? E entonces, o que se casaba, o último que se casaba, nese ano, era o que tiña que da-la palla pa o entroido. [...] Si, íbanlle xa pedi-la palla.*” “*Entonces, os últimos que se casaban tiñan que da-la palla para o entroido*”.

En Prexigueiro, a parella de entroidos deixábase “*aos matrimonios que despois de estar un ano casados non tiñan fillos*”. Os veciños xa contaban e desexaban a presenza do entroido, que era festexado: “*I o meu primo [Manuel] que se casou, e leváronlle un ano o entroido [...] e collérono. E tía María, a nai de Manuel, toda contente co entroido, i a dárenlle de beber [ao bando]. Ao casarse, ao casárense e viña un ano [...], ao ano sighuiente... [Durante un ano deixábanos tranquilos] Pero ao ano sighuiente, se é que non andaba en estado nin se lle vía cousa ningunha, entonces (levábanselle).*”

Idéntico en Toén (conc. Mugares): “*El martes de Carnaval iba todo el “entroido” con “labardeiros”, oficios y público en general, a buscar al “mazaruco” a la casa en que quedara desde el año anterior, que era la casa de un matrimonio lo más reciente posible, que aún no hubiere tenido descendencia, pues era creencia unánime que la*

³⁷ (VEIGA DE OLIVEIRA 1995 [1956], 18-19, 22).

³⁸ O Antroido “*consiste en un monigote vestido á usanza de los labradores del país, ostentando un enorme cuerno en la diestra, tal vez en representación de los atributos del dios Priapo*” (DE LA IGLESIA 1886, 234).

³⁹ “*Los trajes actuales son donativo de un matrimonio de un pueblo cercano, que no lograba tener descendencia, y que hizo la promesa de entregarle sus trajes de boda si lo conseguía. En el carnaval siguiente a la fecha en la que la consiguieron, subieron los dos esposos a vestir —previa la aquiescencia de los vecinos— con su indumentaria de boda a las dos figuras centrales de las fiestas*” (ALONSO ESTÉVEZ 1983, 23).

⁴⁰ Lembremos o bautizo no que participaban a madama e o galán na Cardíña.



presencia del “mazaruco” ayudaba a la generación en el domicilio donde se hospedaba.”⁴¹.

Na Torre (parr. Zaparín, conc. Cortegada), o Meco, co nome vulgar de *Isidoro*, aparece na seguinte copla alusiva: “*A Benita i o Emilio — casaron no Entroido — aí lle vai o Isidoro — para lle saca-lo coiro*”.

A finais do século XIX, na parroquia do Hío (conc. Cangas), “*a matrimonios que non tiñan fillos tirábanlle un moneco pola ventana*”. Chamábanlle o *grelo*. A tradición, ambigua e chea de tensión, a pesar de que debería ter sido aceptada por todos, transformouse nunha espoleta que desencadeou o enfrontamento entre dous barrios: “*Aquel ano non houbera carnavales en Nerga*” e “*baixaron os do Hío [en concreto, o barrio do Igrexariol], disfrazados. Un de cura, outro tal, cunha paviola e un muñeco*”. “*Entonses viñeron e fixeron un buraco no Xogo da Bóla pa enterrar o ghrelo, un macaco que traían. E alí, claro, os visiños todos opuxéronse, hubo unha pelea. E hubo unha pelea e a custión cheghou a Coruña*”⁴².

Non moi diferente era o que facían en Santo Estevo de Untes (conc. Ourense), cando das entrañas do *Peliqueiro* ou *Meco* extraían “*un muñeco que se entrega a un matrimonio infecundo, con canciones como ésta: “A Maria e o Rufino — están secos como as pallas — que drento teñen na barriga — iste ano as nosas fachas*”. *Colócase luego la figura en un balcón del matrimonio estéril*”⁴³.

Non só os matrimonios infecundos senón tamén as mozas solteironas (en Carballada e A Ermida, parr. Santiago de Covelo) eran obxecto de acoso. Ademais do evidente compoñente de burla, hai que destacar que a idea do poder de fecundación destes bonecos está detrás de todo este conxunto de actos.

Ao dicir que hai posibles correspondencias entre os Mecos e a corrida de galo, estémonos limitando en exclusiva a Vila Boa do Morrazo, sen deixar de advertir que nos colocamos nun plano puramente hipotético, coa única intención de establecer

⁴¹ (LÓPEZ CUEVILLAS 1957, 237).

⁴² Tamén en Calvos (conc. Fornelos de Montes), a *Laceira* (dos da Cruxeira) enterrábase na Alén e o *Larfón* (dos da Alén), na Cruxeira.

⁴³ Información de M. Blanco Guerra (TABOADA CHIVITE 1974, 108).



liñas de traballo futuras, sempre conscientes da debilidade dos cimentos que sosteñen a teoría. Novos informes terán que vir a axudarnos a apuntalala ou a botala —sen compaixón— por terra.

- En primeiro lugar, lembremos que os *Vellos do Entruido* presentaban o galo, defendíano e inxeríano á noite. De forma paralela, os casados novos eran á vez os subministradores da palla coa que facían os bonecos e os receptores das influencias benéficas destes.
- En segundo lugar, o roubo do galo como símbolo da aldea ou da parroquia, coa súa defensa acérrima, é equivalente ás loitas por roubar os Mecos dos veciños ou por traspasar os límites para deixalos ou enterralos nos terreos dos Outros.
- E en terceiro lugar, tanto o Galo coma o Meco morren de mortes violentas e deixan escritos os seus testamentos⁴⁴.

Queda claro que outros *tipos* de corridas de galo —que son a maioría— non encaixan nesta hipótese. E quizais, nesa diferenciación de tipos, non sexa un feito fortuíto o desprazamento do rito ao martes de Entroido en Vila Boa⁴⁵, cando o habitual é que a matanza se produza o domingo de *corredor*. Cuestións estas que terán que ser obxecto de vindeiras investigacións.

⁴⁴ Dito isto, unha nova fronte se abre ante nós, inmensa, que contemplaremos dende o limiar. Estamos falando da caza do Paxaro Rei (*la chasse au roitelet* ou *the hunting of the wren*). No ciclo de Nadal volve aparecer unha vítima sacrificial (o *Regulus regulus*, o *Troglodytes troglodytes* ou o *Erithacus rubecula*, entre outros), co seu testamento e reparto do corpo (ficticio ou real). E tamén rexorde o xogo antagónico entre mozos solteiros e casados novos. Remitimos á obra seminal de Nicole Pellegrin.

⁴⁵ Tamén en Quins, en Valga, etc. Ou ao domingo de Carnaval, en Mecerreyes.



BIBLIOGRAFÍA

AA.VV.: “Corridas de gallos”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, t. VIII (Madrid: 1952), cuad. 1º, pp. 154 ss.

ALONSO DE MARTÍN, J. S.: “La corrida del gallo en Mecerreyes”, *Revista de Folklore*, t. 13 (Valladolid: 1993), núm. 148, pp. 117-127.

ALONSO ESTÉVEZ, J. D.: “Actuación colectiva gallega: el Carnaval”, *Faro de Vigo*, domingo, 6-II-1983 (Suplemento Dominical).

BLANCO, C.: *Las fiestas de aquí*. (Valladolid: Ambito Ediciones. 1983).

CARO BAROJA, J.: *El Carnaval. Análisis histórico-cultural*. (Madrid: Taurus. 1965).

CASAS GASPAR, E.: *Costumbres españolas de nacimiento, noviazgo, casamiento y muerte*. (Madrid: Editorial Escelicer. 1947).

CASAS GASPAR, E.: *Ritos Agrarios. Folklore campesino español*. (Madrid: Editorial Escelicer. 1950).

CASTIÑEIRAS GUERRA, M.: *Vilaboa do Morrazo*. (Ponte Vedra: Artes Gráficas Portela. 1979).

COCHO, F.: *O Carnaval en Galicia*. (Vigo: Xerais. 1ª ed. 1990, 2ª ed. 1992; 3ª ed. aumentada 2008).

COSTA VÁZQUEZ, L.: “O Carnaval de madamas e galáns de Cobres, Vilaboa”, en *Tempos de Festa. Tomo I: Entre os Reis e o Mes de Maio*. (A Coruña: Fundación Caixagalicia. 2006), pp. 168-181.

DASAIRAS VALSA, X.: “Danzas de la península del Morrazo”, *Narria: Estudios de artes y costumbres populares*, núms. 77-78, xuño 1997 (Madrid).

DE LA IGLESIA, A.: *El Idioma Gallego. Su Antigüedad y Vida. Tomo III*. (A Coruña: Imprenta de La Voz de Galicia. 1886)



DEL ARCO, E., et alí: *España: Fiesta y Rito. Fiestas de Invierno*. (Madrid: Ediciones Merino. 1994).

DEL RÍO VELASCO, J.: *Danzas típicas burgalesas*. (Burgos: 1975).

FELBERMANN, L.: *Hungary and its People*. (Londres: Griffith & Co. 1892).

FUENTES ALENDE, X.: “Madamas e Galáns: o Antroido en Cobres”. Exposición do 3 ao 17 de febreiro de 1989. Fotografías de Xosé Enrique Acuña e Xosé Luís Alonso.

GARCÍA MONGE, E.: *Mis pasatiempos. Cuadros de costumbres contemporáneas*. (Plasencia: Imprenta El Extremeño. 1884).

GUERRA GÓMEZ, M.: *Constantes religiosas europeas y sotoscuevenses (Ojo Guareña, Cuna de Castilla)*. (Burgos: ediciones Aldecoa. 1973).

HERGUETA, D.: “Folklore burgalés”, *Revista Castellana*, ano V (Valladolid: 1919), núm. 31.

HERGUETA, D.: *Folklore Burgalés*. (Burgos: Diputación Provincial. 1934. Hai reedición do ano 1989).

HUTCHINSON, Rev. H. N.: *Marriage Customs in Many Lands*. (Nova York: D. Appleton and Co.. 1897).

LÉVI-STRAUSS, C.: “Anthropology: Its Achievements and Future”, *Current Anthropology*, vol. 7, núm. 2 (abril, 1966), pp. 124-127. Emprego a tradución inglesa do cap IV (*The Work of the Bureau of American Ethnology and Its Lessons*) de *Structural Anthropology II* (Chicago: The University of Chicago Press. 1976), que inclúe os engadidos que o autor introduciu na edición francesa orixinal.

LISÓN TOLOSANA, C.: “Modulaciones rituales (La aldea gallega)”, *Revista española de la opinión pública*, núm. 25, xullo-setembro 1971, pp. 43-99.



LISÓN TOLOSANA, C.: *Antropología Cultural de Galicia*. (Madrid: Akal. 1979). A edición orixinal da editorial S. XXI é do ano 1971.

LISÓN TOLOSANA, C.: *Teoría etnográfica de Galicia. Antropología cultural de Galicia IX*. (Madrid: Akal. 2012).

LÓPEZ CUEVILLAS, F.: “El ‘Entroido’ en Mugares”, *Cuadernos de Estudios Gallegos*, t. XII (1957), fasc. 37, pp. 233-237.

LÓPEZ DE SOTO, X.: “Los mayos en Pontevedra por los años de 1848 al 1853”, *La Correspondencia Gallega. Diario de Pontevedra*, 25 a 29 de abril.

MARIÑO FERRO, X. R.: *O Entroido ou os praceres da carne*. (Sada: Edicións do Castro. 2000).

MARTÍNEZ ARCHAGA, F.: *Poza de la Sal y los Pozanos*. (Burgos: Imprenta Monte Carmelo. 1984).

MARTÍNEZ PALACIOS, A. J.: *Colección de cantos populares burgaleses*. (Madrid: Unión musical Española. 1980).

MARTÍNEZ TORNER, E. e BAL Y GAY, J.: *Cancionero Gallego*. (La Coruña: Fundación “Pedro Barrié de la Maza”. 1973. Hai reedición do ano 2007).

MELÉNDEZ, G.: “Tipos y Costumbres Populares de Galica: La Danza (romería de San Roque en Vigo)”, en *La Ilustración Gallega y Asturiana*, núm. 36, 30-XII-1879 [debuxo].

PELLEGRIN, N.: *Les Bachelleries. Organisations et fêtes de la jeunesse dans le Centre-Ouest. XV^e-XVIII^e siècles*. (Poitiers: Société des Antiquaires de l’Ouest. 1983).

POTEL PARDAL, F.: *Costumes d’a Terriña*. (Santiago de Compostela: Imp. y Enc. del Seminario C. Central. 1911).



PRIETO RODRÍGUEZ, L.: “Vida del individuo. Tierra de la Gudiña (Orense)”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, t. III (Madrid: 1947), cuad. 3º-4º, pp. 558-578.

RÓHEIM, G.: *Animism, Magic, and the Divine King*. (London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., Ltd. 1930).

RÓHEIM, G.: “Wedding Ceremonies in European Folklore”, *Samiksa: Journal of the Indian Psycho-Analytical Society*, vol. 8, núm. 3, 1954, p. 137-173.

SAMPEDRO Y FOLGAR, C.: *Cancionero Musical de Galicia*. (Ponte Vedra: El Museo de Pontevedra, 1942. Hai reedicións dos anos 1982 e 2008).

SÁNCHEZ, Mª Á.: *Fiestas populares. España día a día*. (Madrid: Maeva. 1998).

STRACKERJAN, L.: *Aberglaube und Sagen aus dem Herzogtum Oldenburg 1-2. Band 2*. (Oldenburg: 1909).

TABOADA CHIVITE, X.: *Etnografía Galega (Cultura Espiritual)*. (Vigo: Galaxia. 1972).

TABOADA CHIVITE, X.: “El Meco en el contexto mítico de renovación cósmica y vegetativa”, en *In Memoriam Antonio Jorge Dias*, vol. 2 (Lisboa: Centro de Estudos de Antropologia Cultural. 1974), pp. 103-112.

TEMIÑO LÓPEZ-MUÑIZ, Mª J.: *Patrimonio Etnográfico en el Valle de Valdivielso. Entorno, Hábitat, Ciclo Anual y Festivo*. (Burgos: Diputación Provincial. 2006).

VALDIVIELSO ARCE, J. L.: “Fiestas de gallos en la Provincia de Burgos”, *Revista de Folklore*, t. 12 (Valladolid: 1992), núm. 143, pp. 167-176.

VEIGA DE OLIVEIRA, E.: “Subsídios para o estudo do Entrudo em Portugal. O “Enterro do João”.”, *Douro Litoral*, Sétima Série, VII-VIII (Porto, 1956). Reeditado en *Festividades Cíclicas em Portugal*. (Lisboa: Publicações Dom Quixote. 2ª ed. 1995).



VERNALEKEN, Th.: *Mythen und Bräuche des Volkes in Österreich*. (Viena: 1859).

VILLAYERDE, X. C. e MÉNDEZ FRAGUAS, M. (Agrupación Cultural Nós): *O Antroido en Moaña*. (Moaña: Concello de Moaña. 1986).

WINTERNITZ, M.: "On a comparative study of indo-european customs, with special reference to the marriage customs", en *The Second International Folk-lore Congress, 1891. Papers and Transactions* (Londo: 1892).

XACARANDAINA: "Danza de Antroido de San Adrián de Cobres", en *Xacarandaina* [rexistro sonoro en LP] (Edigal, 1990).



O Entroido en Terras de Ourense

Miguel Losada

1º A gran pregunta

As serras e vales do sueste galego atesouran unha parte insubstituíble e monumental da identidade dos pobos do continente europeo xa que nelas perduran, grazas ó entroido, un conxunto de tradicións moi semellantes entre si e que, ó mesmo tempo, veñen manifestando dende hai moitos séculos unha diversidade e vitalidade características que fan, deste oriente galego, un verdadeiro “punto quente” da exuberancia da plástica, da imaxe e do ritual propios da nosa cultura.

Neste contexto, en Galicia perduran unha multitude de máscaras e traxes mergullados nunha dinámica propia, mais non exclusiva, que poñen de manifesto que, antes que unha dicotomía entre as esferas do sacro e do profano, representan un modelo alternativo de sacralidade avalado por un fondo desenvolvemento tradicional.

Vexamos pois un vídeo ó respecto.

Así pois, e tendo en conta que tanto os aspectos explícitos como os implícitos nestes xeitos de expresión da tradición son semellantes en moitos lugares de Europa, a grande pregunta respecto destas manifestacións é: Que son? Quen son estes enmascarados que non van disfrazados senón sofisticadamente vestidos no medio do entroido? Quen son estes personaxes tan diversos que se atopan nun espazo xeográfico relativamente tan reducido? A pregunta é plenamente lexítima xa que, verdadeiramente, carecemos dunha resposta satisfactoria para ela.

O que si podemos afirmar é que, aparentemente, semellan ter pouco que ver co entroido. Dá, máis ben, a impresión de que dalgún xeito ficaron relegados neste tempo, nese intre do ano e nese contexto social porque foi o único espazo que deixou para eles o modelo cultural vixente. Certamente pouco poden ter que ver co entroido estes personaxes que se desenvolven nun ritmo diferente do específico desta festa xa que, segundo os diferentes lugares, se visten antes de que este dea comezo como, por exemplo, o día 17 de xaneiro (día de santo Antón) ou nos días seguintes ó Nadal e, noutros, o día sinalado para a primeira exhibición do traxe



pode se-lo domingo de entroido. Actúan ademais, en relación coa dinámica interna do entroido, como seres especialmente cualificados que imponen, coa súa presenza, unha polarización que afecta ó resto dos acontecementos relativos a esta festa. Cando eles comparecen acontecen cousas que resultan determinantes e condicionan a tódolos demais actuando, xa que logo, como os verdadeiros catalizadores das reaccións sociais.

Neste sentido acontece que non lles afectan as represións propias do entroido mais tampouco outras que estarían vixentes noutros intres do ciclo anual. Poden entrar e saír das casas alleas ou dos locais públicos; poden somete-la vontade dos demais participantes de diversas maneiras; poden expresarse, en definitiva, dun xeito máis pleno ca calquera, afirmando así unha superior vontade de autonomía da conduta.



Se o entroido escenifica improvisación e desorde, subversión e anomía, estas figuras institúense como entes normativos e nomotéticos que imponen, co seu discurso non verbal e coa semiótica inmanente que atesouran os traxes e os acenos, un novo *statu quo* ou marco de referencia. Este remite a un sistema de valores específico e supremo xa que implica plena aceptación pola comunidade, dentro do cal estas figuras protagonizan o discurso cultural encarnando dalgún xeito os elementos centrais da representación.

Así pois, vemos como estes personaxes poden ser considerados como hiperreais xa que, contrapostos ó resto dos participantes, disfrazados, estes resultan planos e unidimensionais. Os traxes, pola contra, resultan multidimensionais debido á complexidade que acumulan e exhiben.



Mentres que os disfraces son funxibles, os traxes teñen vocación de permanencia, incorporando elementos diversos que, inda que poden ir mudando cos tempos, manteñen unha unidade esencial que non depende tanto da natureza e aparencia dos obxectos que o compoñen como da coherencia do discurso ideolóxico que sustenta o fenómeno da propia existencia destes personaxes. Isto explica a notable similitude e cohesión interna entre todas estas representacións, común a toda Europa, especialmente nas rexións montañosas do continente.



Deste xeito acontece que, como no caso das distintas linguas, estes traxes contan, con acentos diferentes, unha historia común. Actualizan anualmente un tempo e un lugar centrais, míticos e con valor fundacional no que as culturas europeas se recoñecen, xa que así o ilustra o feito de que comparten unha notoria similitude que vai mais aló do formal.

Verifícase que moitos dos elementos esenciais destes traxes son idénticos en rexións moi afastadas, no espazo, ó longo de Europa. Chocas e chocallos son elementos comúns dende os Alpes até Galicia, pasando pola illa de Cerdeña e por boa parte do norte da Península Ibérica. Tamén o son as máscaras de madeira, os



puchos de fitas, as pelicas e, así, unha boa parte da indumentaria . Como é posible que poida haber tanta coincidencia formal e de contidos tanto na provincia de Ourense (en Vilariño de Conso, por exemplo) como en Bad Gastein, no Tirol Austríaco, ou noutros lugares semellantes e afastados?

A este respecto recomendo ve-las fotos que nos anos 50 do pasado século XX fixeron Kurt Wentzel ou Inge Morath e das cales non teño os dereitos para expoñelas neste foro.



Os mesmos puchos desmesurados e cheos de contidos ou os mesmos chocallos nas costas acompañan o máis importante elemento de cohesión entre todas estas figuras: a posta en escena dun discurso composto por imaxes, acenos, signos e símbolos, desenvolto nun proceso que tende a xerar un resultado con valor social e, sobre todo, con valor normativo xa que, á marxe dos detalles, tanto o desenvolvemento dos traxes como o comportamento das personaxes discorre por idénticas pautas, moi ben acoutadas, que marxean, internamente, todo o ciclo invernal relacionado con elas.

Que ou quen son, pois, co seu despregue de contidos, de significado e de transcendencia? Que relación pode te-la ideoloxía, no sentido antropolóxico, que soporta estas expresións culturais coa que terma do noso mundo de contidos actual?

Probablemente a resposta sexa que, verdadeiramente, non pertencen ó noso mundo xa que, de non ser así, contaríamos coas claves para entendelos e acomodalos no contexto vixente. Doutra banda, atopámo-lo paradoxo de que resulta necesario admitir que, en tanto que expresións culturais ben asentadas ó longo de Europa e



diversificadas con base nun modelo subxacente que as dota de unidade interna, o repertorio de festas de máscaras constitúe un fenómeno netamente europeo, inda que con evidentes aspectos en común coas doutras partes do mundo.



2º Nós, os legatarios non sucesores

Poderíase aceptar que estes que vemos somos nós inda que doutro xeito. Estas postas en escena invernaís estarían remitindo a outro contexto no cal nós eramos doutra maneira; a nosa ideoloxía ou o paradigma imperante na nosa cultura era diferente, é dicir, que utilizando unha imaxe xurídica, a nosa sociedade actuaría como legataria doutra sociedade respecto da cal a nosa ocuparía a posición de posuidora dalgunha parte daquel patrimonio inmaterial. Non seríamos pois, sucesores dela. Non sería a nosa unha versión corrixida, mellorada e ampliada dun sistema social pretérito, que levaba xa no seu xermolo a promesa da existencia do noso modelo ou visión o do mundo.





Así pois, aquela sociedade non “evoluciona” para converterse, linealmente, na nosa. A transmisión non foi completa, se se quere, e por iso a nosa identidade carece do rexistro axeitado para interpretar ou le-lo sentido dos elementos significativos presentes, como matriz interna, no esquema cultural que terma das mascaradas europeas. Conviremos, xa que logo, en que nalgún intre debeu producirse un cambio no paradigma, un proceso de tal magnitude que deixou, coma un meandro illado no fluxo da historia, sen impulso a todo un discurso social até o daquela relevante; probablemente esencial. Debeu acontecer un intre, quizais traumático, no que tamén puidemos comezar a falar de “mouros” sen saber que falabamos de nós mesmos.



A referencia máis antiga que teño atopado (e que puidera constituír un primeiro esforzo culto orientado á incorporación de motivos tradicionais orais europeos relacionados co mundo dos antepasados e co entroido europeo) é do ano 1091, data na que un crego, Walchelin de Saint-Aubin, que percorre un camiño, o de Bonneval, cara á misa de ano novo, se atopa co que el describe como unha barafunda tremenda presidida por un xigante que vai batendo nunha multitude de persoas disfrazadas e que semellan ir padecendo as penas máis negras do inferno.

O testemuño¹ é recollido por Ordericus Vitalis que, naquel tempo, enceta a tarefa de crear, mediante os materiais subministrados pola tradición oral como “canteira”, unha *historia - eclesiástica - dos normandos*. Non é complicado deducir que o cléri-



go debeu adapta-los relatos ó seu esquema mental, á súa visión do mundo como membro destacado da Igrexa.

Dentro do ámbito galego, a historiadora, arqueóloga e investigadora Nieves Amado Rolán, en comunicación persoal inédita a día de hoxe, informa do achado de varias referencias documentais segundo as cales xa no século XIII aparece recollida en varios mosteiros do norte ourensán a tradición entroideira (dándose a circunstancia de que o martes de entroido aparece como o día sinalado para o cobro dos foros). Este dato reforza a inveterada relevancia que tiña, xa naquela idade media galega, o martes de entroido.

O carácter paneuropeo destas figuras, vén referendado, pois, tanto pola súa identidade esencial como polo seu dilatado ámbito de distribución. Doutra banda, isto non constitúe ningunha excepción no xiro histórico do continente. Fenómenos tan coñecidos e diversos do tema que tratamos agora, como poden se-lo románico ou o gótico son fenómenos paneuropeos. Tamén o son a difusión do vaso campaniforme na Europa calcolítica (+/- 4700-3700 a.C.) ou moito antes, no pleno paleolítico superior, o chamado Gravetiense (+/- 30000-20000 a.C.) que aparece no rexistro material como a primeira cultura humana paneuropea e atribuíble ós nosos devanceiros.

O feito de que os habitantes do continente teñan compartido un ideario e un imaxinario substancialmente idéntico non é, pois, algo pouco común ou excepcional, máis ben semella se-la pauta subxacente cando contemplamos períodos significativos.

3º A lectura dos traxes ou o recurso á semiótica

Ante a falta de rexistro documental doutra natureza, a abordaxe da pregunta de fondo pode facerse mediante a “lectura” dos traxes e dos contidos iconográficos asociados xa que, probablemente, están a falar dun tempo e dunhas sociedades que eran ágrafas mais nas que, seguro, existían as historias e, xa que logo, os vehículos para a transmisión delas.

¹ Schmitt, Jean-Claude: “ Os vivos e mortos na sociedade medieval”, Ed. Companhia das Letras, p.111 – ss, São Paulo, 1999 (versión dispoñible en PDF na internet).

A postulación destes traxes como unha sorte de documento resulta coherente tanto pola complexidade material da posta en escena que lles é propia, como pola sofisticación “cubista”, en certo sentido, que os acompaña e que fai deles unhas “collaxes” compostas a base de pezas diversas con significado propio.



Habemos de ter en conta ademais que, na historia da humanidade, a estratexia ideográfica ou icónica resulta moito máis prevalente que a escrita. Así, o uso de imaxes para transmitir mensaxes e ideas dun xeito inmediato, intuitivo, dentro dun contexto dado e eficiente, perpetúase até o presente cando pola vía do xurdimiento da chamada “sociedade do coñecemento”, o uso de imaxes asociadas ó desenvolvemento das novas tecnoloxías retoma, dun xeito rechamante, o rol tradicional que a icona e a imaxe en xeral ten reservada nas sociedades humanas.

Así pois, observando e analizando aquilo que semellan ser, tentamos exploralas claves que puidesen levar cara a unha interpretación plausible dun fenómeno respecto do cal xa non temos acceso directo ós resortes que puidesen desvela-lo pleno sentido do mesmo, o cal non quere dicir que sexa imposible chegar a entender o seu sentido e contexto.

A posta en relación dunhas destas manifestacións coas outras permite atopar regularidades subxacentes que remiten cara a “xacementos” de significado latentes ou



relictos na impedimenta cultural dos europeos. Así, o feito de que nós non posuámo-la capacidade de descripta-la orixe e significado das representacións invernais ás que nos estamos a referir, podería estar a achega-lo primeiro dato relevante na aproximación cara á comprensión do paradoxo segundo o cal entendemos tan ben o ciclo profano, anómico e subversivo do entroido, ó tempo que entendemos tan mal os aspectos normativos e catárticos asociados coas figuras enmascaradas da invernia galega no contexto transmontano europeo.

Avanzando por esta vía e vendo, pois, as semellanzas e analoxías que permiten tomar perspectiva sobre o asunto, establecémo-la primeira pregunta: que son ou que semellan ser segundo o que observamos directamente?

4º As sociedades fanéricas. Un modelo alternativo

A resposta vén da man da bioloxía xa que o primeiro que os caracteriza é algo que está ben definido nesa rama do saber, a cal inclúe ó ser humano como obxecto de estudo. Estas figuras son eminentemente fanéricas.



Tomo, a título de empréstito, das ciencias biolóxicas o termo “fanérico” para definir un aceno cultural moi propio dos seres humanos como seres sociais e simbólicos. As



faneras son aqueles sinais identitarios, de status ou conxunturais que caracterizan moitos animais, o cal atinxe a todo o xénero humano, e que transmiten mensaxes de moi variada arnaxe cara a outros individuos.

O fanérico é aquilo que os fai destacar dun xeito relevante polo seu aspecto e proporciona contidos que os demais membros da comunidade poden comprender. Os elementos fanéricos, as faneras, transmiten unha mensaxe que pode remitir a cuestións de status, xénero, dominio, territorio, disuasión, atracción e outras variadas categorías. Actúan pois como sistemas de información que, no caso do xénero humano, poden te-lo consenso social e cultural como base.

Leva-los sinais de identidade moi marcados e “por fóra”, ben á vista, é un comportamento ou conduta respecto da cal pode predicarse o seu fanerismo. O comportamento fanérico é propio do ser humano como tal e pode predicarse tanto do indumento de festa ou de guerra dos Huli, das terras altas de Papúa Nova Guinea como do traxe de parada dun “capitan xeral dos exercitos” ou o rito da Haka dos Maorís de Nova Zelandia, entre outros.



Aplicado este concepto ás figuras que estamos a analizar agora, observamos cores moi intensas, actitudes e acenos moi marcados, despregue de plenitude e potencia, comportamento desmesurado e pretensións “totipotentes” que os asimila dentro da categoría do esforzado e mesmo do titánico. O desenvolvemento dos factores visuais e auditivos fai deles seres que levan tódalas potencias da natureza e cultura humanas cara ó extremo.



Cúmprese o anterior cando se constata, por exemplo, como os mozos que encarnan estas entidades superiores ó común, transforman o feito de correr nun acto supremo. Un acto exemplar e simbólico no cal poden exteriorizala súa competencia pola vía da elegancia. Tamén se verifica cando, para outras figuras, a acción de saltar agarrado a un bastón se institúe a xeito de rúbrica que certifica a súa capacidade e, polo tanto, a identidade. Tamén acontece isto cando bailan ou xiran, poñendo de manifesto o seu “estilo superior”. En definitiva, calquera aceno ten a obriga de ser executado cunha mestría exemplar, incluída a mudez hierática.



Inda hoxe refiren moitas veces a conveniencia de que os mozos encargados de levarlos traxes sexan “bos mozos” para que se lles “vexa ben”.

Todo isto non pode ser entendido sen a concorrencia da complicidade da comunidade que acolle, acompaña e asume como propias as actitudes das máscaras. Así, as accións de toca-lo tambor, expresar verbalmente os contidos que a mudez ritual vén precisamente a remarcar, crear en definitiva as propias condicións de plausibilidade en función das que todo o contexto ritual adquire coherencia, forman parte dun proceso de transfiguración que tamén afecta á comunidade en cuestión. Esta experimenta tamén un estado colectivo de alteración da conciencia, máis ou menos acentuado segundo os casos.

Neste contexto cómplice, o plausible equivale ó posible. Ese é o fundamento xeral da representación, de calquera representación, e permite comprender como o traballo expresivo destes personaxes é, en realidade, unha función social que soamen-



te cobra sentido cando a mesma comunidade, que aparece prestando servizos auxiliares ás figuras enmascaradas, actúa tamén como se fose outra sociedade. Como se fose unha paleosociedade respecto da cal a comunidade actual actúa como axente ou suxeito interposto e en calidade de depositaria de certos contidos sobre os que non ten plena capacidade de disposición, xa que non son seus. Nós somos esta comunidade de hoxe en día e estes contidos non son nosos. Soamente somos os custodios desta información ou legado.



No caso das figuras do oriente ourensán, pódese afirmar que os seus traxes adxectivan os personaxes que os portan, facendo que aparezan como unha sorte de “mestres de tódalas artes”. O virtuosismo do traxe, ou máis ben a tendencia cara a tal requintamento, fala da vontade de apelar a un plano superior. Un plano ideal e prototípico dende o cal descenden estes personaxes. Efectivamente, adoitan “baixar”, simbolicamente tamén, das partes altas da aldea ou das aldeas altas da serra.





Comparecen , pois, perante a escena pública como seres hiperreais con respecto ó telón de fondo social que os abrangue. Dentro do estado alterado de conciencia no que eles mesmos refiren entrar, polo mesmo feito de poñer-la máscara, vesti-lo traxe ou mesmo pola anticipación mental de aproximarse ó intre de facelo desenvolven, tanto de xeito real como de xeito simbólico, accións desmesuradas que simulan ser suprahumanas como, por exemplo, correr e colocarse cos pés cara a arriba empregando o bastón que algúns destes personaxes levan. Outros destes actos poden ser máis simbólicos, sublimados, xa que logo, como o trote constante aparentando a ausencia de esforzo ou os riscos hieráticos, extrahumanos, que o deseño do traxe e da máscara subliñan a cada paso.



Deste xeito vemos que estes personaxes pouco poden ter que ver co entroido, de maneira que a pregunta que cómpre facerse é por que están, de feito e hoxe en día, asociadas co entroido. Probablemente a resposta non resida no feito de que o entroido represente o aspecto profano dun certo sistema cultural que, en sentido amplo, podemos denominar como o noso, dende hai uns 20 séculos. Ó contrario e, posto que non foi posible a súa erradicación, debeu ser interesante mantelo asociado cos aspectos “profanos” dunha concreta alternativa relixiosa —dentro dela— de manei-

ra que non ficase aparente a súa verdadeira natureza segundo a cal estaríamos diante dun fenómeno de categoría sacra. Como exemplo deste carácter podemos cita-lo feito de que en localidades onde a Garda Civil impedía o desenvolvemento das actividades de enmascaramento e as actividades públicas relacionadas, os protagonistas optaban por vestirse igualmente e percorre-los montes ou os despoboados da serra sen público ou finalidade social aparente. Simplemente porque cumpría facelo. Por se-lo tempo no que isto debe ser feito e contando coa aquiescencia cómplice da comunidade que obtiña un beneficio moral dunha actividade á cal non asistían fisicamente, mais si espiritualmente.



Segundo esta idea que agora propomos, estas figuras farían parte do resto dun antigo sistema ideolóxico, en sentido antropolóxico, que tería sido desprazado por outro sistema de relación co mundo do transcendente. Farían parte dunha relixión máis antiga que a fundada no albor da nosa era e que sería, esencialmente, común a boa parte das culturas europeas tradicionais.

Así, as figuras que hoxe analizamos dan conta da existencia dun modelo alternativo de sacralidade. Un modelo que as relixións monoteístas, nomeadamente inda que non de xeito exclusivo, tentaron facer irrecoñecible como tal.

Dende o noso punto de vista de sociedade depositaria se admitimos tal cousa, estas figuras participan claramente das características propias da categoría, clásica e ben establecida, do Demiurgo. Un ser burlesco, case que luciferino, totipotente e supra humano que mediante o despregue da súa enerxía actúa como un catalizador dentro da sociedade e a súa dinámica. Un ser que provoca que acontezan cou-



sas, que estas collan outro rumbo ou que “aperten o paso”. Isto é precisamente o que acontece cando nun entroido ou en calquera intre invernall ou lugar montañoso, aparecen estas figuras e poñen de manifesto que a montaña e o inverno son, en certo modo, dúas maneiras de dici-la mesma cousa.



O demiúrxico non é o atribuíble ó deus ou realidade última. É un ser intermedio que expresa tanto a plenitude como a privación; o humano e tamén aquilo que o supera. É un ser titánico e prototípico, un personaxe normativo que para os platónicos e alexandrinos era o principio activo do mundo².



A presenza constante de varios elementos materiais axudan a seguir perfilando o discurso que contan estes traxes e os seus portadores. Lembrémo-los máis repre-

² Schuon, Frithjof. “Regards sur les mondes anciens”, Éditions traditionnelles, p 75 – ss, Paris ,1976.



sentativos como son a máscara e os artefactos metálicos (soan ou mesmo “falan” xa que teñen voces masculinas ou femininas) como é o caso das chocas e chocallos. A zamarra ou látego que pode ser tamén moca ou bastón e o tambor que, como na alta cociña, actualmente está deconstruído de maneira que xa non o leva o propio danzante enmascarado senón que está á parte, exento e é levado por persoas que ceden o protagonismo absoluto tanto ó propio instrumento de percusión como ó ser cualitativamente ataviado.



Neste contexto, como por exemplo no pobo de Manzaneda tal e como podemos ver nun dos vídeos da exposición, estes homes novos e totipotentes van danzando ciclicamente acompañados do son do “fulión”, dando voltas e recomezando os xiros e voltas quen sabe se axudando, por exemplo, ó sol do inverno a ir subindo cada vez máis alto no ceo.

Cómpre preguntarse tamén por que tanto os danzantes como os acompañantes van tan serios e circunspectos se simplemente é unha festa profana? Por que acompañan e van coma nun cortexo estes personaxes vestidos tanto de home como de muller no mesmo traxe e, xa que logo, exhibindo un travestismo ritual e relixioso que hoxe mesmo resulta tan incómodo de asumir como importante de subliñar? Ben poderían agardalos ou velos pasar mais, de feito, cada comunidade, cada pobo vai canda os seus danzantes. Quen son, en definitiva, estes que merecen esta deferencia e respecto?

As máscaras adoitan estar relacionadas cos devanceiros. Pensemos, por exemplo, nas máscaras funerarias romanas ou outras, onde as efixies representan e mesmo



acubillan no seu interior a idea ou personalidade do defunto. Os defuntos, ademais, acadan un lugar ou status sobreelevado ou superior con respecto ó resto da sociedade. O feito do enmascaramento remite pois á idea do devanceiro, á idea de orixe e de centro dende o que se estende a nosa perspectiva do mundo como sociedade.



Outro aceno que cómpre explicar é o acto de correr ou galopar, o cal indica antropoloxicamente, un acto “animalesco”, no mellor sentido da palabra, xa que os animais e o seu mundo aparecen comunmente como os precursores da cultura; é frecuente atopar tradicións que explican como teñen sido os osos, por exemplo, os educadores primeiros da xente, aprendéndolle-las artes da pesca ou da caza ou provenendo destas actividades vitais.





Vemos como, cada vez máis, nos imos atrasando no tempo no percorrido polos traxes e os seus contidos asociados. Semella non ser medieval ou romano e mesmo non ser, plenamente, un produto propio dunha sociedade agrícola senón que a disposición e estrutura dos elementos analizados apuntan cara a outra realidade, un contexto no que moitos elementos semellan hoxe ter sido “reciclados” ou ben reutilizados a partir dos producidos dentro dunhas sociedades diferentes —protosociedades respecto da nosa era— que inda hoxe en día manteñen viva e acesa en nós as lapas dun lume arcaico e vital que inda é quen de facer quenta-lo noso mundo no tempo do inverno.



Estas figuras estarían encarnando os valores dalgunha sacralidade, dalgunha relixión diferente da que hoxe se práctica, profesa ou coñecemos de xeito maioritario. O entroido no que as persoas se visten para disfrazárense, constituiría o escenario profano mentres que as figuras emblemáticas do entroido galego representarían os restos dunha antiga relixión ou relación sacra co mundo e, xa que logo, non constituirían unha actividade profana máis, senón unha actividade relixiosa. É precisamente para o paradigma relixioso imperante en Europa dende o inicio da nosa era, o cristianismo, para quen resulta conveniente asimilar estas figuras con acenos “profanos” e, polo tanto, non concorrentes ou potencialmente competitivos co corpus de valores e reciprocidades nos que basea o seu dominio.

Poderíamos estar pois, e para resumir, diante dunha serie de representacións con-



servadas de xeito parcial en cada un dos lugares onde inda se celebran, do cortexo nupcial no que por medio da vestimenta tanto feminina como masculina no mesmo traxe, ou en traxes separados noutras zonas, semella que as fillas da terra casan cos deuses solares, dun xeito simbólico e ritualizado ó que como en todo casorio asiste a comunidade. Os traxes reflectirían a ideoloxía segundo a cal, nas extremas da invernía, cómpre que a comunidade axude ou interveña para propiciar fertilidade e abundancia primaveral mediante o matrimonio sagrado, o cal é unha idea amplamente distribuída e recoñecida en tódalas culturas tradicionais do mundo. Así mesmo no libro da Xénese, da Biblia, fálase de que os “*fillos de Deus*” viron que as “*fillas dos homes*” eran fermosas e tomáronas por esposas. (Xénese 6:2 e 4); esta pasaxe reflicte como mesmo na cerna da tradición ideolóxica que hoxe impera, aparecen elementos alleos ou expresados en forma allea á propia tradición e que dan lugar, ou poden dalo, a desenvolvementos doutriniais diverxentes.

Mais se este contexto ideolóxico non corresponde, pois, á nosa era xudeocristiá, cómpre indicar a que outro modelo previo pode corresponder.



Unha ollada ó período anterior leva a considera-lo modelo social preexistente segundo o cal, durante o período neolítico e as denominadas “idades dos metais”, as sociedades do noso contorno viviron dun xeito diferente ó que hoxe en día consideramos establecido. Así temos, como exemplo do cambio de contexto, que a existencia dos poboados ou pobos na nosa parte do mundo comezaron a ser habituais a partir do 3000 a.C. Antes non existían os pobos tal como os coñecemos, mesmo considerando que estas comunidades eran xa agricultores e gandeiros. Foi precisamente naquel intre cando aconteceron toda unha serie de cambios sociais que pro-



vocaron que as comunidades, no seu proceso de sedentarización —inda non ben coñecido— e a consecuente necesidade de adaptación, puideron ter atenuado o seu carácter conspicuo e reforzado os aspectos fanéricos.



Estas sociedades comezaron a relacionarse, dentro dunha nova estratexia de auto-xestión social e de xestión do seu contorno físico e cultural, doutra maneira co mundo que os rodeaba. A paisaxe foi mudada en “territorio”, coas evidentes connotacións de semellante mudanza do punto de vista. É moi probable que este feito intensificase a necesidade de consolidación de cohesión interna dos grupos humanos que até daquela mantiñan unha ampla rede de intercambios e desprazamentos baseados, con grande probabilidade, nunha das principais institucións que son obxecto de estudo por parte da Antropoloxía, o parentesco. En tódalas comunidades humanas a idea de territorio vai da man da coexistencia de grupos diversos e, esta realidade, da dun desenvolvemento fanérico da xestión das interaccións dos grupos. No noso continente non debeu ser diferente xa que tamén somos indíxenas nel.

Así as cousas, resulta moi plausible que aquelas comunidades comezasen nese período a transformarse nas que inda hoxe constitúen o modelo tradicional e parroquial galego. Daquela, inda non eramos nós completamente, mais xa estabamos escora-



dos cara ó que chegaríamos a ser hoxe. Os novos xeitos de expresión da cultura foron primando estes aspectos que facían destaca-la dignidade e afouteza, o pulo que lexítima cara ó exterior e cohesiona cara ó interior da sociedade.

Semellante mudanza do xeito de vivir e de estar sobre o mundo puido reciclar elementos senlleiros que, posto que tiñan que ver co reforzamento da identidade colectiva, deberon de cumprir con dúas condicións que os fixeran aptos para a misión consistente en proporcionar-la coherencia interna que o novo modelo precisaba. Unha delas debeu se-la orixe endóxena das ideas, materiais e discursos ideolóxicos de partida, os cales pode que xa estivesen ben amortizados, logo de moitos séculos en vigor. Outra tiña que se-la plasticidade destas formas culturais, orixe da súa idoneidade para atesourar un valor engadido no plano cultural. Así, moi probablemente, vellos xeitos relixiosos puideron ter sido rehabilitados ou restaurados para obte-lo reforzamento da cuestión identitaria tal e como adoita acontecer en calquera sociedade humana cando do que se trata é de adaptárense a un novo contexto. Neste sentido un dos exemplos máis acaídos pode se-lo da “materia de Bretaña” ou “ciclo artúrico”, o cal procede da reutilización da tradición oral galesa, principalmente, para elabora-lo novo discurso medieval baseado na “moral do cabaleiro” e o seu desenvolvemento novelesco.



Actualmente existen outras figuras que, ataviadas con traxes moi semellantes, desenvolven actividades asimilables coas que observamos nestas figuras emblemáticas que hoxe glosamos. Estas, ás que agora me refiro, levan a cabo unha práctica relixiosa concreta e tamén teñen sido perseguidas polo paradigma oficial, inda que por un ben diferente do cristián. Antes cómpre lembrar que a variabilidade é



moi grande xa que, mesmo nunha pequena parte da provincia de Ourense, temos moitos traxes diferentes ou variantes dunha mesma idea de indumento.

5º A conexión co chamanismo e o pensamento tradicional

“O ser humano é intelixencia e, xa que logo, sabedoría e contemplación e, como consecuencia, tradición; separa-lo ser humano desta non é facelo autónomo, senón deshumanizalo”

Schuon, Fritjof: Tesoros del budismo. Ed. Paidós. p 51. Barcelona, 1998.



Todo o conxunto de valores que hoxe compoñen o panorama das festas invernais do noroeste peninsular, constitúen unha unidade de contidos. Conforman unha tradición común que ademais fai parte doutra, identificable no eido europeo polos seus acenos culturais ben diferenciados.

Se todas estas manifestacións ficaron relegadas ó espazo/tempo invernal e montañas foi pola presión efectiva doutro modelo de sacralidade que competiu con elas para impoñer-lo seu propio ideal relixioso. Este competidor non foi outro que o cristianismo.

Non é precisamente un descubrimento o feito de que esta relixión, coma outras, ten unha vocación de exclusividade e de vontade de dominio. Pola contra, na estada ideolóxica —cuxa análise abrangería un espazo extenso de máis nesta ocasión— que sustenta as trabes desta verdadeira “cultura europea das montañas”, atopamos un exemplo excelente da idea da *vontade de poder* desenvolta por Nietzsche a



partir dos seus apontamentos. Deste xeito compróbase como a cultura humana se manifesta na exteriorización do pulo interno e vital que propulsa o ser humano como ser creativo e a súa mente simbólica como catalizadora desta creación. Podemos ver, pois, como tralas máscaras e traxes (agachada, dada a súa condición de precioso tesouro) se atopa a ideoloxía que renega da debilidade, a ruindade moral, o cinismo e o sometemento inxusto e propugna a afouteza, a virtude e a liberdade como valores esenciais da sociedade.

Non é contrato sen causa o que cada ano nova, revalida mediante a festa, a comunidade cos deuses. Non é unha vontade finxida ou simulada a que, como nun entroido, manifestan os enmascarados. Ó contrario, toda a súa participación é *verdadeira* e certa. Axeitada á función social que desempeñan

Non é estraño que o ascenso do poder da relixión cristiá fose afastando, do seu camiño e das comunidades nas que se implantou, o conxunto de ideas que a xeito de institución deberon estar por tras das manifestacións que tratamos. Aquela contrapuña o seu carácter teísta —monoteísta para ser máis exactos— a unha estrutura institucional posiblemente non teísta, como son hoxe o budismo, o taoísmo ou, mesmo, pode que panteísta. Cando é confrontada, nos primeiros da nosa era, polo cristianismo, aquela estrutura xa non operaría como una relixión en si mesma, mais si como os alicerces do edificio moral das comunidades. O arrasamento ou erosión do edificio por parte do cristianismo fixo que ficasen á vista apenas estes vestixios.





Esta relixión revelada e oriental, que chega da man do imperio romano, primeiro como unha sorte de “subproduto” e despois con status de oficialidade, precisa desfacerse de toda a arquitectura interna, o aparato ideolóxico podería dicirse, que sustenta as manifestacións externas da función relixiosa. Na súa vocación de exclusividade, naquel intre descualifica e suplanta o sentido e os contidos dos antigos xeitos autóctonos e relega á categoría de “profano” o que en realidade era outro sistema de crenzas. Resulta probado, mesmo polas fontes cristiás como san Martiño de Dumio, que nos primeiros séculos a loita contra crenzas anteriores foi unha constante. Neste repertorio aparecen ideas hierofánicas semellantes, como pouco, ó panteísmo. Así temos referencias do culto a augas, pedras, árbores...

Se nos atrevemos a ir mais aló, na procura dese tal, e observamos ou, máis ben, lémo-los traxes, as máscaras e as súas evolucións podemos comproba-la converxencia de numerosas liñas deste discurso ideolóxico vitalista, panteísta e holístico cun modelo como é o que propón o chamanismo.



O chamanismo é unha relixión sen centro, tal como definira Mircea Eliade. O seu corpus ideolóxico, a visión do mundo da que dá conta, fica acoutado por un conxunto de ideas chamánicas nas que resulta elemental o entendemento do mundo como unha serie de planos “superpostos” e relacionados pola idea, chamánica, do “tránsito” e o seu campo semántico, como o tronso ou a acción de transitar entre os diferentes planos.

A categoría espacial é máis determinante que a categoría temporal. Deste xeito, o espazo aparece dotado cualitativamente de valores engadidos, de propiedades emerxentes que derivan das xeometrías e topografías non sempre aparentes.



O tempo é un matiz secundario e frecuentemente cumpre un rol auxiliar ou mesmo resulta abolido ou condicionado por outros factores.

Os tambores, a percusión en xeral, o ritmo e outros elementos como o galope, a fragmentación ou desmembramento e a recomposición subseguinte, a ascensión ou subida ritual e o despregue dunha gran cantidade de enerxía vital son algúns deles. Se atendemos a unha descrición clásica podemos ver as similitudes co noso caso.

“ Un fermoso traxe (...) debe levar de trinta a corenta libras de ornamentos metálicos. Especialmente o ruído que fan estes é o que converte a danza nunha infernal zarabanda. Estes obxectos teñen unha alma. (...) con frecuencia cósense tamén figuras de animais e de paxaros sagrados. Da traseira da chambrá colgan fitas duns 10 cm de ancho e dun metro de longo.(...) (leva tamén) unha pelica branca e outra negra na que van cosidas figuriñas metálicas que representan cabalos, paxaros, etc. Ademais dun látego feito cunha vara e revestido cunha pel arrollada nela con oito voltas. Inda outros obxectos do equipo (son) unha monstrosa máscara de pel, de madeira ou de metal que leva pintada unha enorme barba. (tamén) un espello de metal coas figuras de doce animais, pendurado do peito, do lombo ou cosido na chambrá. Algúns obxectos teñen caído no desuso.”

Traducido e adaptado de Eliade M. : El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis. Cap.V, p130-153. Ed. Fondo de cultura económica. México D.F. 1960.



Neste capítulo o imponente estudoso do chamanismo percorre tanto os diferentes indumentos como as partes principais segundo varias tradicións e informantes. Non faltan as referencias ós sombreiros, tocados, cascos ou gorros metálicos ou doutra materia e que só están completos cando levan flocos, pendóns, arquños, fitas ou crinas de cabalo que poden ser simuladas.



O parecido nos seus elementos esenciais cos que aparecen nos traxes do noso contexto son rechamantes. Mais o autor estase referindo no seu libro ós traxes do centro e do leste de Asia entre outros.

Outros elementos propiamente chamánicos e presentes en moitas culturas por todo o mundo son os mesmos que tamén se poden apreciar en Galicia e área de influencia. O tránsito entre mundos, a transformación do portador do traxe, a carreira, o virtuosismo sagrado e outros, conforman una tradición humana común que en calquera parte ten sido reprimida polas relixións reveladas e monoteístas coas que ten entrado en conflito.

Pois ben, tamén o comunismo soviético perseguiu e proscribiu estas manifestacións “decadentes” precisamente por ser, segundo eles, fenómenos relixiosos e polo tanto perniciosos para a sociedade segundo o paradigma comunista, ben diferente do cristián.

E aquí o deixo nesta ocasión, co albo de ter propiciado a reflexión ó respecto e querendo chama-la atención sobre a monumentalidade da cultura de Galicia.

Fotografías:

Pedro G. Losada, SAGA



O Traxe do Cigarrón

Benito Salgado

Transcrición adaptada: Saga

O traxe do cigarrón está composto, entre outros elementos, polos zapatos, as medias de encaixe, normalmente, o pantalón que leva 215 pompóns de algodón e é o que máis pesa, a chaqueta, as chocas e ademais a careta, que é o que máis traballo dá facer.



Existe a crenza de que esta figura do cigarrón viría da tradición relacionada co castelo de Monterrei, de xeito que tería sido, na súa orixe, un traxe de cobrador de impostos. Isto é o que máis se conta; dicíase que saía do alto do castelo e, segundo ía baixando, coas súas chocas acadaba o efecto de que a xente se fose asustando co ruído que facían (así xa todos tiñan claro que viñan cobrar e ao que non pagaba, estaba claro que lle atizaban). Segundo outros, serían personaxes que actuaban para levantar a caza.

Como cigarrón, e non como estudoso do cigarrón, podo comentar tamén que a pelica, a pel da parte de atrás da máscara, un dos elementos máis importantes podía ser a dun can da mesma maneira que a barba da máscara, normalmente era dun coello ou dunha lebre. A pelica da miña careta, por exemplo, é dun raposo e tamén



as había de gato, entón cumpría coselas. Actualmente son sintéticas, xa que non hai peles suficientes para poñer.

Outro elemento importante é o pano que normalmente era un agasallo da noiva que tamén llo cosía e llo facía.



Pregunta:

Por que son douscentos vinte e dous pompóns? Seica é unha casualidade?

Resposta de Benito Salgado:

Si. Os meus, os que facemos nós levan sempre douscentos vinte pompóns. Bastantes noites pasamos “dándolle”, facendo pompóns.

Pregunta:

Cantas horas o levades posto normalmente?

Resposta de B.S.:

Depende. Pódese poñer á noite e tiralo pola tarde, ou non. Depende da forza que cada quen teña. Habitualmente adéstrase. Así, hai xente que xa o pon o día un de xaneiro de maneira que cando remata a fin do ano, nesa noite, xa poñen as chocas. Así é normalmente, póñense estes elementos e xa se sae a correr pola vila. Saen varios grupos e, dende ese día, xa se sae a correr para adestrar, comezando polos venres e despois case todos os días para ese día, do entroido, poder aguantar o traxe.

**Pregunta:**

A conservación non é fácil, xa que é moi manchadizo, especialmente para as festas do inverno nas que pode haber... lama e outras cousas, non?

Resposta de B.S.:

Si, pode ir mal tempo, mais ao cigarrón non se lle toca nin se pode manchar con nada. Deste xeito, inda que aló se bota fariña ou noutros lugares, como Laza, botan formigas, nunca verás que se lle bote nada aos traxes. Efectivamente é traballoso porque para lavallo cómpre desmontalo todo e ademais como leva materiais coma o veludo, que poden destinguir, a limpeza é moi delicada e cómpre desmontalo. Outra cousa que cómpre facer ao remate do entroido, é meter os pompóns, un por un, dentro dun papel e deixalos pechados, de maneira que para o ano cando se abran, non estean deformados. Pásase unha noite envolvendo pompóns.

**Pregunta:**

Os pompóns, facédelos vós?

Resposta B.S.:

Si. Todo o que está feito facémolo todo nós. Agás as fitas e cousas así que mercamos, o demais facémolo nós e mesmo temos unha máquina pequeniña que fixo o meu irmán, que a viu non sei onde, e que serve para facer estes entrelazados dos pompóns. Ten bastante traballo pero é a maneira de que quede ao teu gusto.

Neste sentido, aló en Verín, antes, cada un facía o traxe como quería e dende hai uns anos fíxose un obradoiro do cigarrón que empeza polo mes de novembro ou así e no que te apuntas e pagas uns vinte euros e apréndenche a facer o traxe e a careta. Cando saes de alí inda que sexa con axuda, xa podes facer o traxe e a careta.

**Pregunta:**

Canto adoita custar un traxe?

Resposta B.S.:

De mil euros para arriba. De feito podo dicir que, por exemplo, no caso dun traxe algo máis pequeno que este (porque é da miña filla e ao final non o puxemos na exposición), nós fixemos todos os pompóns e xa cortados tanto a chaqueta como o pantalón, levámosllo todo a unha costureira que polo traballo de montalo e coser as fintas nos cobrou 600 euros. Ademais están as chocas que custan sobre catrocentos euros e a careta que pasa dos catrocentos euros se a compras; unhas medias, como estas que leva, custan tamén uns 50 ou 60 euros e non as encontras tampouco en todos os sitios.

Pregunta:

Calquera pode ser un cigarrón?

Resposta B. S. :

Calquera pode selo, si. Outra cousa é que o sintas igual (verdadeiramente). Se tes un traxe podes saír, desta maneira sae moita xente.



Traxes hai moitos e cigarróns poucos. Nós, os cigarróns, cando imos poñer o traxe parece que che ferve o sangue, xa o estás poñendo e xa estás eléctrico.

Pregunta:

E as mulleres? Tamén poden saír?

Resposta B. S.:

Si, si saen. Antigamente non saían pero dende hai uns anos si que saen. En realidade, dise que non saían pero ao parecer había algunhas que se vestían igual e como non as coñecían... pero dun tempo cara a aquí, si hai moitas mulleres.



Pregunta:

E, segundo a súa lei, poden levar reloxo ou cousas así?

Resposta B.S.:

Non deberían. Existe a Asociación do Cigarrón e nela propúxose que deberían ir todos, máis ou menos, igualmente vestidos. De feito mellorou moito o traxe. Antes disto podías ver un desfile e nel alguén correndo con “tenis”. Hoxe en día non pasa porque se un vai con iso, cuns zapatos marróns ou cousas así, vén calquera ou un cigarrón chamarlle a atención e dille: “oe, así non vaias”.

Hai agora unha banda que queren saír como eles queiran. Así, por exemplo, este ano puxeron “*pantys*”, normais, cando nós saímos con



estas (de encaixe) ou como en Laza que saen cunhas de cores pero por baixo. Mais eles non, eles poñen unhas medias de cores, unhas medias normais e iso non está ben, pero tamén pasa.

Pregunta:

Nós, como analfabetos deste mundo do traxe, preguntámonos como diferenciades vós a un cigarrón dun felo, dun peliqueiro, etc.?

Resposta B. S.:

No caso dun felo, diferénciase perfectamente. Digamos que un cigarrón vai “pranchado” e os peliqueiros tamén. Os felos van doutra maneira, entre outras cousas levan un bastón, mentres que nós levamos unha zamarra. Pola contra, nós e os peliqueiros, cos que sempre estamos coa polémica de quen é mellor, vimos sendo o mesmo. De feito os peliqueiros non saen soamente en Laza; así un martes, por exemplo, pódelos ver correndo en Verín. Un elemento que serve para distingui-los é o costume de meter unhas medias de cores por baixo do outro par de medias como as que levamos nós.

A ese traxe que temos alí, na exposición, chamámoslle Zarramancalleiro. É un traxe da zona de Cualedro que é, en esencia, o mesmo pero ten matices diferentes, como pode ser a forma de correr (a compostura en xeral). O xeito de interactuar é algo diferente, normalmente o cigarrón é o que implanta a lei e por onde pasa ten que afastarse todo o mundo, inda que non vas dándolle a todos e tampouco se trata de ir mancando a xente, como acontece en Laza.

Pregunta:

Quen é máis antigo, o cigarrón ou a pantalla? De qué século é? Creo que na televisión de Galicia dixeran que podía ter connotacións mexicanas.

Resposta B.S.:

Non o sei pero quizais sexa máis antigo o cigarrón. Pode que do s. XVI, non sei e si que os hai parecidos por un montón de sitios, xa soamente na zona de Ourense podes ver moitos de diferentes maneiras.



A Fabricación de Máscaras do Cigarrón

Benito Salgado e Miguel losada

Transcripción adaptada: Saga

Benito Salgado

A madeira habitual para facer as máscaras é a da amieiro ao que tamén se lle chama ameneiro (*Alnus glutinosa* (L.) Gaertn.). É unha árbore que adoita estar nas beiras dos ríos. Ademais, tamén pode ser de bidueiro (*Betula celtiberica* Rothm. & Vasc.) ,o cal é chamado bido ás veces.



O que facemos é cortala segundo unhas medidas (que poden verse noutro vídeo da SAGA) e cocer os cepos ou tacos de madeira iniciais dentro dun pote durante varias horas. Deste xeito perde substancias e ademais evitamos que, logo de seca, poida rachar. Tamén se reduce o peso desta parte da máscara.

Coas medidas das que falei antes faise a talla da cara onde o último que facemos, o que máis traballo dá e o máis problemático, é o nariz de maneira que, ás veces, xa se está rematando, racha e alá vai todo o traballo. No obradoiro do cigarrón temos un banco de traballo deseñado de maneira que permite introducir esa parte de talla nun oco para rebaixala con máis seguridade, de xeito que non se mova nada incontroladamente. Deste xeito e asentada no sitio, pódese desbastar por detrás o oco onde vai a cara da persoa con moito menos risco de retorcela e partila. Con todo, hai bastante diferenza de peso entre unhas e outras caretas segundo a madeira e o traballo nelas.



Podemos amosar tamén como se suxeitan as caretas na cabeza dos cigarróns. Dentro delas levan dúas pezas de coira feitas á medida para que non se movan, segundo a forma de cada cara. Mediante probas vaise adaptando a cada un até deixala de maneira que non se mova, especialmente cando corres, ao que tamén contribúe unha peza que, como se fose un sombreiro interior, terma do conxunto no intre de correr. Se está ben feito non é preciso ir termando dela coa man e permite correr todo o día sen que se mova. Leva unha badana de pel do pescozo da vaca, máis mol, que cando está no seu sitio xa non se move.



Pola parte posterior e por fóra leva a característica pelica ou pel que, como dixen antes, era natural e podía ser de raposo, can ou, máis habitualmente, de gato.

Todo o traballo leva bastantes días xa que inclúe numerosas fases de traballo como o desbastado, pulido, debuxo, pintura e outras.

Miguel Losada

Unha das cousas importantes que hai que ter en conta á hora de considerar esta artesanía da máscara e do traxe nas terras de Ourense é lembrar que está tan viva, hoxe en día, case como pode ser o feito de facer o caldo na casa. Non constitúe, pois, aló unha rareza ou *virguería*, senón máis ben unha arte local propia de Galicia. Eles, os que saen como cigarróns, fan moitas das partes ou fases da feitura da indumentaria e, naquelas nas que non, os autores controlan o proceso de maneira que cada traxe ou cada máscara leva igualmente o seu selo persoal.



Benito Salgado

De feito, case que calquera rapaz ,mesmo pequeno, de por aló sabería dicir cales son os procesos que levan ao resultado do traxe completo. Case que se estuda na escola.

Miguel Losada

Si, está completamente normalizado e é unha actividade como pode ser a de facer un bocadillo na casa, só que moito máis complexo, pero desa mesma categoría de normalidade.



Analizando os motivos que aparecen na parte frontal da máscara, podemos ver nas fotos antigas da exposición que o estilo dese deseños é modernista. Isto lévanos cara a un interesante asunto que ilustra a necesidade de cautela á hora de aproximarse aos contidos desta tradición e arte.

Coñécese a existencia de tres máscaras dese período de primeiros do século XX, as máis antigas hoxe en día. Unha delas é a que está no Museo do traxe de Madrid, que se fixo con ela logo de recibila dos fondos dunha colección galega que a posuía, despois de que Taboada Chivite a mercase nos anos 20 daquel século e lla entregase. Outra está no Museo do Pobo Galego en Compostela e outra está nunha colección particular en Pepín, concello de Castrelo do Val, Ourense.

Para facer o debuxo partíase dunha *plantilla* e destas consérvanse, en coleccións particulares, algunhas das orixinais. Estas ás que me refiro foron feitas polo señor Celso de Nocado do Val, concello de Castrelo do Val, logo ou durante a súa estancia



en Cuba. Pois ben, o autor das fotografías marchara canda el como gaiteiro e volveu transmutado en fotógrafo. Era o fotógrafo das Eiras ou retratista de Matamá, concello de Laza, Ourense o que no seu día homenaxeou o Museo do Pobo Galego cunha exposición.



Así os dous compañeiros, artistas, innovadores e ben dispostos, trouxeron o modernismo cando menos aos deseños dunha parte da arte galega. A arte do entroido en Galicia.

No caso da máscara que posúe o Museo do Traxe de Madrid, o motivo central é un barco de vapor cunha bandeira republicana.

Con isto podemos ver como os elementos que en cada intre poidamos atopar nestes traxes non responden aos ditados dun canon ou tradición uniforme que teña vocación de permanencia. Desta maneira, hoxe en día, os motivos adoitan ser animais emblemáticos, case que totémicos, cuxa aparencia faría pensar nun arcaísmo. Pola contra, son máis recentes que os “civilizados” motivos das antigas máscaras.



A Recuperación da Figura do Merdeiro

Xerardo Santomé

Transcrición adaptada: Saga

A figura do Merdeiro era pouco coñecida até hoxe, fóra do seu ámbito local de expresión. Ficou na escuridade durante moitos anos, era pouco coñecido e o pouco que se coñeceu tentouse manipular de maneira que cando nos propuxemos a súa recuperación levounos cara moitos anos de traballo nos que cumpriu pasar tamén por un período de escuridade, xa que este tipo de traballos son moi apetecibles e neste caso tratábase dun proceso de recuperación tendente a incrustar unha personaxe con realidade antropolóxica, nunha sociedade actual e para elo cómpre ter moito coidado.



Nos, por desgraza, non herdamos estas cousas xa que por desgraza estivo perdido e mesmo prohibida, mediando decretos de alcaldes e cousas así. Este feito, a interrupción do proceso de transmisión, obríganos a ser moi coidadosos co proceso mesmo de recuperación e de reinserción, controlando sobremaneira este procedemento co gallo de evitar o perigo de facer medrar algo que non atende ás súas orixes ou raiceiras.

Este proceso de recuperación e reinserción é continuo e neste documental que hoxe presentamos aquí fala deste proceso até o intre actual.

Outro punto do que quero falar e que xa mencionou Rafa (Rafael Quintía), é o de todos estes traballos se orixinan cando a asociación de gaiteiros da Xistra, por



medio do grupo A Xistra de Coruxo, fai actuacións nas que cobra e nunca reparte os cuartos senón que estes dedícanse ao que nós chamamos “masterizacións”, ou sexa produción de vídeos e outros traballos como un dos últimos como foi o da *Treboada Galega* que son eses bombos grandes que se tocan polo baixo Miño. Facemos todo isto por que as fins de semana tamén nos gusta pasalas ca xente maior, do mesmo xeito que outros poden pasala doutros xeitos.

Nós non pensamos que as subvencións sexan a vía para estas cousas. Ademais de que moitas veces non as hai, adoita acontecer que cando remata o impulso xerado pola subvención remata tamén o impulso cultural xurdido por causa dela. Estas cousas teñen que xurdir da clase baixa, saír dos galegos igual que o idioma e cómpre loitar por estas cousas.



E agora vou explicar que é o Merdeiro de maneira que me entendades.

Este traxe que vedes aquí, nesta exposición, representa o noso pensar actual sobre a figura do Merdeiro. Está vestido, moi ben, e no caso desa vasoira que leva, na faixa, tamén podía ser unha restra de cebolas ou allos e constitúe un elemento moi importante co cal adoitábase tocar, cun movemento de cadeira, nas nádegas ás mozas; estou a falar dun intre anterior mesmo á República.

O seu atuendo é moi similar ao traxe tradicional labrego e, como cousa moi importante, temos que é unha personaxe urbana cando neste eido é aínda máis difícil conservar cousas, contidos, coma estes, especialmente na época que se viviu. Pois ben, por tras desta vestimenta o que se agacha é un mariñeiro o cal lévanos a con-



ceptos como o de intercambio de identidades, ou a transgresión que probablemente ten que ver co que se falou antes, na intervención de Benito Salgado, da relación co Señor e o cobro dos impostos xa que me parece atinado pensar que cando o pobo acadaba a expresarse en contra daquel o que naturalmente tiñan manía ou “tirria”, pois o facían pola vía da esaxeración de maneira que aínda que na realidade non batese neles co mesmo artefacto que leva o Cigarrón podía facer con outro ou tamén, o pobo, aumentaba de xeito burlesco o acto mesmo de bater na xente.

No caso do Merdeiro, acontece o mesmo no sentido de que xurde exactamente da loita antropolóxica que sempre se deu en Galicia entre a vida do labrego e a vida do mariñeiro.

Así temos que o traxe do Merdeiro é un traxe que o mariñeiro vai empregar no tempo do entroido para criticar ao que é o seu “inimigo” ou, seguramente mellor dito, envexado modelo de vida alternativo. Esta envexa era común, mutua.

O único que hai neste traxe que poida ser reputado como moderno é a carauta. Precisamente a determinación deste elemento foi o máis complexo xa que non había unha carauta definida. O que tiñamos eran descrições varias, como a de Vicente Risco, a de Xaquín Lorenzo no seu intre, e logo moito traballo de recollida de transmisión oral que é a nosa grande paixón. Neste punto cómpre dicir que atopamos moi pouco informante e, como era unha personaxe urbana, bastante referencia de hemeroteca que ben interpretadas, significan algo.

Pois ben, a carauta, deseñada e traballada por Pancho de la Peña, era algo decisivo dentro do proceso de reinserción da figura completa na sociedade actual. Tal como acontece noutras manifestación semellantes, no sentido de actuación cara ao público, como poden ser as orquestras nas cales o símbolo é o, ou a, vocalista. Pois neste caso como tamén noutras figuras do entroido o máis importante era definir a carauta.

Entón se fixo un estudo, coido que bastante acertado, do que eran as cores e as formas típicas, as que máis se repetían dentro do entroido galego. Aquí o único que tiñamos claro polas referencias era que os “ghichos” tentaban sempre poñelas o máis feas posible, o cal indica que máis aló de onde as mercasen, había posteriormente unha certa liberdade creativa.



O de usar polainas para o traxe, aínda que sabemos que era máis habitual usar os “lejes”, unha especie de polainas que non cobren o empeine senón a perna, baseouse en materiais como os que logo amosarei en fotos para ilustrar o proceso de creación do traxe.

Así pois, cómpre dicir que este proceso comezámolo logo do traballo que xa no ano 95 ao estudar o ámbito de vida dos mariñeiros de Coruxo, algúns vellos nos falaban doutros de Bouzas e do Berbés que eran “Os Merdeiros”. Paralelamente xurdiu esa liña de investigación ao estudar o aspecto social dun mariñeiro en contraposición dun labrego xurdiunos isto. Curiosamente o primeiro informante que eu tiven cando comezou esta historia foi o meu propio avó que aínda que era orixinario de Cangas e os pais del estiveran de ferreiros por Bouzas e Alcabre.

Alí onde había mariñeiros que viñan da pesca e chegaban de madrugada e se atopaban con labregos que viñan buscar o escabeche, a magra do peixe, para abonar os seus campos e máis urbanamente aqueles que viñan a baleirar os pozos negros, producíase o intre no que a envexa entre os denominados “escabecheiros” e os mariñeiros manifestábase plenamente.

O mariñeiro sempre tivo este sentimento cara o xeito de vida do labrego que se lle representaba como un futuro “claro” onde a seguridade no sentido de previsibilidade ou estabilidade dos ritmos e acontecementos contrastaba ca incerteza do seu oficio. Pola contra, os labrego tamén desexa a vida do mariñeiro, que conceptúa como destemida e dada á aventura. Neste sentido pode dicirse que representa o exercicio da liberdade, o cal é motivo de envexa tamén.

Polo tempo do entroido, ese mariñeiro vístese coma un escabicheiro e transfórmase nun Merdeiro. O seu comportamento devén anárquico, malfalado, libertario e propenso ás anécdotas como a que contaba o fotógrafo Llanos segundo a cal o sentimento que esta figura provocaba era o do medo. Isto cadra cos relatos de todos os informantes ao respecto. Así, cando na Porta do Sol de Vigo se xuntaban tres ou catro destas figuras, as cales adoitaban, polo xeral, andar soas, levando unhas ouriñais con viño nas que mollaban chourizos ao tempo que dicían “cagho en Dios”...e tal, isto producía o previsible escándalo entre as señoritas da boa sociedade da época. Desta maneira vemos como, ao igual que en todo o entroido galego, dáse un intercambio de papeis, do mesmo xeito que pode darse no caso do



Cigarrón por exemplo. Todo iso facían para criticar ou tirar valor dentro dun contexto de oposición, o cal é común a todo este entroido.

Sempre hai un intercambio de papeis. O home gusta de vestir de muller e aquí dáse máis acentuado se cadra pola xenreira que nos temos uns ós outros.

Así todo mestura dun xeito que non sabemos cando aparece, máis si que sabemos cando desaparece como fenómeno urbano, aínda que en moitas destas zonas como o Berbés, non se tivera daquela integrado o concepto de urbe. O carácter urbano dáballe unha meirande proxección mediática e foi naquelas épocas e entornos onde máis se desenrolou.



Estes Merdeiros levaban a camisa por fora, cando normalmente ser un descamisado estaba mal visto. Por diante na zona da cintura, levaban os allos a vasoira e demais. Isto era así por que os escabecheiros, para traballar de noite, tiñan que levar o farol pendurado nese mesmo lugar.

Por tras, pendurado tamén, e en consonancia co que demostran os grandes etnógrafos e antropólogos galegos levaban as imaxes cosmogónicas e dos animais que ti crías ou comes, como os porcos ou as galiñas; a lúa. Non se trata pois de poñer calquera cousa. Tamén no caso dos gaiteiros como os Morenos de Lavadores, un cuarteto que perdurou até os anos setenta, levaban na parte de atrás dos chalecos unha decoración que se mantiña dende a creación do grupo. Esta decoración era a Lúa, media Lúa, Crecente e unha estrela. Eles tiñan herdado os contidos do período no que Lavadores era máis rústico.



No caso do Merdeiro, se eles levaban unha galiña ou levaban la, que para ben ser tiña que ser porcallenta, perdida, tamén había quen levaba atravesada, por riba da cabeza, unha galiña feita de la co gallo de dirixir a burla cara aqueles elementos que máis se identificaban ca vida do labrego.

Como son un pouco caótico cando falo, xa que son da teoría da incrustación, todo está incrustado, salto agora cara o problema que representou dar cun xeito de atala carauta. Igual que acontece como vimos, no caso dos Cigarróns, existe o problema de que cando te moves pode moverse ela tamén especialmente se alguén leva algo na parte de arriba da cabeza. Se ademais temos en conta que cómpre agachar toda parte carnal do corpo que puidera servir para recoñecer á persoa, a cuestión precisaba dunha resposta ben trazada que neste caso veu da man de Pancho que achegou a idea de que a la estivera amarrada a un pucho de tela que non vai atada ao pescozo se non que ven cara o peito.



Seguindo co proceso de recuperación comento agora que a raíz daquel segundo encontro de embarcacións tradicionais que tivo lugar en Coruxo no ano noventa e cinco, comecei a estudar a personaxe e no noventa e oito, coido, cunha subvención da Consellería de Cultura do concello de Vigo que serviu para facer a fase de traballo de campo, presentouse unha memoria que provocou que dende o concello se formulase a posibilidade de facer unha comparsa de vinte ou trinta integrantes. Eu negueime a seguir por ese camiño e non aceptei a segunda parte da subvención, co cal o proxecto ficou detido até o intre no que apareceu quen realmente tivera verdadeira vocación de levalo adiante. Foi a Asociación xuvenil A Revolta, apoiada polos veciños do casco vello, quen asumiu o reto de desenvolver o resto do proxec-



to. Eu entreguei o traballo de investigación, fixen o “libreto” que recollía os seus resultados e os veciños e comerciantes do casco vello puxeron cada un o seu e sen grandes parafernalias. Máis ben tratábase de andar na procura das condicións que, mesmo sen ter herdado a tradición como no caso do Cigarrón, conduzan cara a posibilidade do transe como elemento lexitimador en tanto que transformador da identidade. Así o contan os rapaces que poñen tamén o Merdeiro cando refiren que o feito de poñer a careta xa os converte noutros.



Así entramos nos termos da interpretación do entroido. O entroido para min, é unha manifestación moi libertaria porque en primeiro lugar é igualitario, igualando a todo o mundo. Poden ser homes ou mulleres, poden ser novos ou vellos. Pode pasar, e pasa, que lle poden pegar ao señor alcalde cando le o pregón, ou votarlle fariña.

Ademais chegouse a un estadio no que sen unha lei escrita que permita todo isto, resulta que todo o mundo o entende. Do mesmo xeito que pasa noutros casos onde os que van a un entroido saben que se alguén che vota fariña ou che da un vergallazo teñen que permitir iso. Esa é a lei do mesmo xeito que cando remata o entroido remata tamén esa lei non escrita.

Tamén sabemos que pode darse o caso daqueles que aproveitan o entroido para pasalo ben e desmandarse, sen máis. Pero iso é unha cousa que cómpre sempre coidar e no noso caso nós coidámolo moito porque isto é novo, e temos que amarralo moito.



Todo isto ven ao conto de que eu coido que máis aló da diferenza entre o carnaval e o entroido, en Galicia temos unha gran eiva antropolóxica e etnográfica que é redefinir o que temos que definir. Non debemos pois, caer na trampa de empregar cualificativos para calquera cousa. Non é correcto empregar o termo entroido que está ben definido e é noso nun cartaz publicitario no que a seguir se detallan os horarios das actuacións das diferentes orquestras ou actividades programadas. Neste caso estaríase a empregar o termo verdadeiro como mero reclamo, ca conseguinte devaluación do mesmo. Sería mellor chamarlle a iso carnaval.

Con esta maneira de cualificar as cousas o que estamos a facer é confundir ao persoal. Algo semellante acontece cando os que estamos no mundo da música escoitamos que ante a pregunta de que é un Alalá, respóndese que é un programa da televisión.

Outra das grandes eivas do entroido, da que nós podemos falar precisamente por non o ter herdado como tradición, o cal obrigounos a ler, é comprobarmos como en Galicia parece ser que o entroido é sempre o mesmo. No sentido de que vimos que todo son xeneralizacións que obviaban as diversidades. Moitas figuras fican sen ser estudadas e para elas o importante é a connotación local xa que a persoa que vai dentro é sempre a mesma. Non podemos dicir que o entroido en Galicia so é aquilo. Por iso as cousas teñen sentido no seu intre e no seu lugar.

Actualmente estamos traballando dende a perspectiva de que a personaxe chegue a ser unha máis do panorama do entroido por dereito propio. Tamén estamos na fase de desenvolver proxectos didácticos máis que de unidades didácticas. Isto co gallo de que a personaxe sexa respectada como tal, ensinándolle á xente o que significa e cal pode ser, logo, o seu lugar dentro do tempo do entroido.

Os primeiros anos os Merdeiros que saíron non o pasaron ben xa que cómpre recoñecer que cando vas a provocar podes recibir.

O obxectivo final é que calquera veciño do Berbés ou calquera de nós, poida dicir que “este ano vou de Merdeiro” e que nese día que así o decida se lle recoñeza como tal.

*Fotografías extraídas do documental
“Merdeiros. A recuperación”*



Exposición Sobre o Entroido enmarcada nos actos das "Xornadas Sobre o Entroido de Galiza"

Organizadas pola Sociedade Antropolóxica Galega

A exposición "Entroido en Galiza" estivo aberta durante os días 21 e 22 de febreiro de 2013 na Casa das Campás de Pontevedra, edificio para fins culturais pertencente á Universidade de Vigo. A devandita exposición foi concibida como un complemento das "Xornadas sobre o Entroido de Galiza" co fin de achegar á cidadanía e a todos aqueles que participaron nas xornadas unha pequena mostra da riqueza do noso Entroido en canto a personaxes, celebración, simbolismo, ritos e expresións culturais bencelladas a este ciclo do ano que hoxe coñecemos como Entroido. Tanto as xornadas como a exposición foron organizadas pola Sociedade Antropolóxica Galega (SAGA) coa colaboración do Concello de Pontevedra e a Universidade de Vigo que cedeu as instalacións.

Exposición Fotográfica

Fotos expostas



Boteiros
Foto: Pedro Losada



*Danzante dos folións do
Entroido de Manzaneda
Foto: Pedro Losada*



*Vergalleiro
Foto: Pedro Losada*



*Pantallas
Foto: Pedro Losada*



*Boteiro. Viana do Bolo
Foto: Pedro Losada*



*Careto. Podence.
Portugal
Foto: Pedro Losada*



*Fachos en Oimbra
Foto: Pedro Losada*





*Felos de Arnui de
Foto: Pedro Losada*



*Boteiros
Foto: Pedro Losada*



*Madamas e Galáns.
Vilaboa
Foto: Antonio Vázquez*



Osos de Salcedo
Foto: Pedro Losada



Peliqueiro da Xironda
Foto: Pedro Losada



Viudas do loro
Ravachol. Pontevedra
Foto: Antonio Vázquez





*Volantes.
Foto: Pedro Losada*

Imaxes da Exposición Sobre O Entroido





*Vista xeral da sala de
exposición*



*Vista xeral da sala de
exposición*



*Proceso de fabricación
dunha máscara de
Cigarrón*





*Instrumentos musicais
típicos do Entroido e dos
folións*



Traxe de Maragato



Máscara de pan



Máscara de pan



*Pano portugués dos
Volantes*



*Traxes da murga A
Banda do Grelo
(Salcedo, Pontevedra)*





*Gorra do Presidente do
Entroido de Hío*



*Traxe de Cigarrón para
neno*



*Traxe de
Zamarrancalleiro de
Cualedro*



*Viúva do loro Ravachol
e velorio do loro
Ravachol de Pontevedra*



*Figura de don Perfecto
Feijoó co seu loro
Ravachol*



*Corno de Vergalleiro,
bastón de Felo e zama-
rra de Peliqueiro*





Traxes de Madama e Galán (Entroido de Vilaboa)



Máscara, chocas e zamarra: os tres elementos de cigarróns, felos e peliqueiros



Chocas ou chocallos



*Traxes de Merdeiro
(Entroido de Vigo)
e de Cigarrón de Verín*



*Vista xeral da sala de
exposición*



*Público asistente á
exposición*



*Público asistente á
exposición*



*Público asistente á
exposición*



Dossier de Prensa

Faro de Vigo

Xornadas sobre o Entroido organizadas pola Sociedade Antropolóxica Galega

REDACCIÓN • Pontevedra

A Sociedade Antropolóxica Galega (SAGA) celebrará en Pontevedra as "I Xornadas sobre o Entroido de Galiza", que terán lugar na Casa das Campás os días 21 e 22 de febreiro a base de relatorios impartidos por diversos expertos na materia e dunha exposición de fotografías e atouros tradicionais desta celebración que se locen nas localidades onde o Entroido ten máis raigame.

O xoves 21, a partir das 19:00 horas, Antonio Vázquez impartirá unha charla titulada "O entroido urbano en Pontevedra", de-

de a súa orixe no século XIX e o aumento da figura do Rei Urco, que preside os festeiros na cidade. Seguirá José Ángel Rodríguez, cunha ponencia sobre "O Entroido en Vilaboa" e o protagonismo das madamas e galáns, que percorren as parroquias de San Andrés e Santa Cristina representando unha danza ancestral e lucindo chamativas vestimentas e tocados. Por último, o etnógrafo Miguel Losada abordará "O Entroido en terras de Ourense", onde destacan as pintalbas, os cigarreros e os peliqueros no triángulo méxico que conforman as localidades de Xinzo, Verín e Laza.



Madamas e Galáns de Vilaboa. // Noel Parga

Faro de Vigo

FARO DE VIGO
MARTES, 19 DE FEBRERO DE 2013

Jornadas sobre el carnaval en Galicia

«El día 21 en la Casa das Campás

La Sociedad Antropológica Galega celebrará en Pontevedra las "I Jornadas sobre o Entroido en Galiza" que tendrá lugar en la Casa das Campás los días 21 y 22 de este mes. Consistirá en conferencias a cargo de expertos en la materia y de una exposición de fotografías y atouros tradicionales del carnaval.



Una comparsa del carnaval de Pontevedra. // G.S.

FARO DE VIGO

Local Galicia Arxentina Deportes Economía Opinión Ocio Vida e Saúde
Gao Vigo Comarcas Marrocos **Pontevedra** Tera-Palencia-Matino Anzoas Ourense

EN DIRECTO FÚTBOL / Liga BBVA: Real Sociedad-Levante

Faro de Vigo • Pontevedra

Xornadas sobre o Entroido organizadas pola Sociedade Antropolóxica Galega

17-02-2013 18:00

REDACCIÓN • PONTEVEDRA A Sociedade Antropolóxica Galega (SAGA) celebrará en Pontevedra as "I Xornadas sobre o Entroido de Galiza", que terán lugar na Casa das Campás os días 21 e 22 de febreiro, a base de relatorios impartidos por diversos expertos na materia e dunha exposición de fotografías e atouros tradicionais desta celebración que se locen nas localidades onde o Entroido ten máis raigame.

O xoves 21, a partir das 19:00 horas, Antonio Vázquez impartirá unha charla titulada "O entroido urbano en Pontevedra", de- a súa orixe no século XIX e o aumento da figura do Rei Urco, que preside os festeiros na cidade. Seguirá José Ángel Rodríguez, cunha ponencia sobre "O Entroido en Vilaboa" e o protagonismo das madamas e galáns, que percorren as parroquias de San Andrés e Santa Cristina, representando unha danza ancestral e lucindo chamativas vestimentas e tocados. Por último, o etnógrafo Miguel Losada abordará "O Entroido en terras de Ourense", onde destacan as pintalbas, os cigarreros e os peliqueros no triángulo méxico que conforman as localidades de Xinzo, Verín e Laza.



Madamas e Galáns de Vilaboa. // Noel Parga



VIERNES, 22 DE FEBRERO DE 2013

CUPÓN: 58930 7/39; 7 8 94 17 20 26 27 31 33

LA PRIMITIVA: 13 14 17 36 39 45 125 R

www.diariodepontevedra.es

contra

contra

Diario de Pontevedra

Edición: 13.000 ejemplares. D. Legido: 11-1983.

Un Entroido con historia

Antonio Vázquez asina no libro de pesames do paxaro Ravachol na exposición da Casa das Campás. FOTO: FORTÉ CARLOS/INFORMAL

ANA LÓPEZ

PONTEVEDRA. Peliqueiros, cigarreiros, vergalleiros, maragatos, madamas e galáns e, por suposto, unha viúva acompañando ao Ravachol, entre outros, son algúns dos traxes que se poden ver na exposición 'O Entroido en Caliza', que este invernizo na Casa das Campás a Sociedade Antropolóxica Galega (SAGA) e que tamén conta con fotografías, pinturas e complementos desta festa.

A mostra forma parte do programa de actividades das 'I Xornadas sobre o Entroido en Galiza', que se celebran ata hoxe que poñen punto e final á celebración deste ano en Pontevedra.

O programa, que incluíu varias conferencias, foi aberto onte polo membro da SAGA Antonio Vázquez, que contou o seu relato na historia do Entroido en Pontevedra.

«As primeiras referencias que temos do Entroido pontevedrés son de mediados do século XIX, pero cando comeza a estar documentado é a partir de 1876, cando os irmáns Andrés e Jesús Mazañón montaron o circo do Rei Urcos», explica Vázquez, que subliña que o que había antes era un Entroido popular con vestimentas de farrapo: «vestidos de calquera mapeira, con roupa vella, as prendas do revés...».

Basicamente, o que fixeron os Mazañón foi que un deles saía varias noites á rúa vestido cunhas peles e unha máscara de madeira «para meter medo á xente». «Os veciños da Mouriza son os que o identifican e a partir de aí o monstro convértese no Rei Urcos».

Cando comeza o século XX, as rías coden o protagonismo aos locais de varias sociedades, como o Liceo Casino ou o Mercantil. «Son lugares onde hai que saber comportarse e os bailes veñen influenciados polos de Venecia. O nivel do traxe delata o estatus de quen o leva», subliña Antonio Vázquez.

O experto falou tamén sobre o enteiro do papagaio Ravachol, unha das citas máis antigas do Entroido de Pontevedra e que adquiriu un gran protagonismo a partir da década dos oitenta e que non conta con competencia pola súa condición de historia real en toda Galicia. «Hai todo un historial de cando morreu en 1913 e do seu funeral e non hai nada lig

f. unha serie de identidade di

dade», assevera.

O TRIÁNGULO DE OURENSE

exposición adica unha parte portante ao Entroido ourensano centrado nas localidades de)zo, Verín e Laza.

O membro da SAGA Miguel Lasaña salienta que a orixe peliqueiros e cigarreiros non é moi clara, aínda que se coñ que na década dos oitenta de culo pasado eran figuras ru temibles que actuaban como tensionadores e cameristas».

O programa de activida continúa hoxe con dúas cha sobre o Entroido ourensán. A posición pódese visitar de 17 horas.

o Casa das Campás

Xornadas sobre o Entroido en Galicia

La Casa das Campás acoge hoy, último día, las actividades de las Xornadas sobre o Entroido, organizadas por la Sociedade Antropológica Galega.

El programa incluye una exposición y varias charlas. Aquí intervienen Antonio Vázquez, José Ángel Rodríguez, Rafael Quereñil y Miguel Lasaña. Hoy lo harán Norberto Salgado y Benito Salgado. (ver foto)



19/02/13

El Entroido entra en el laboratorio para hacerse un análisis - Pontevedra Viva

El tiempo Esqueles Agenda Galerías



Madamas e Galáns
CC BY-NC-SA PontevedraViva

Pontevedra

El Entroido entra en el laboratorio para hacerse un análisis

Por Óscar Vázquez
hace 7 horas



Felos de Amuldo
CC BY-NC-SA PontevedraViva

La Sociedad Antropológica Gallega (SAGA) celebrará en Pontevedra las "IX Jornadas sobre o Entroido de Galiza", que tendrán lugar en la Casa das Campás los días 21 y 22 de febrero, a base de ponencias impartidas por diversos expertos en la materia y de una exposición de fotografías y

atuendos tradicionales de esta celebración que se lucen en las localidades donde el Entroido tiene más ralgambre.

El jueves 21, a partir de las 19:00 horas, Antonio Vázquez impartirá una charla titulada "El entroido urbano en Pontevedra", desde su origen en el siglo XIX y el nacimiento de la figura del Rey Uroo, que preside los festejos en la ciudad.

Le seguirá José Ángel Rodríguez, con una ponencia sobre "El Entroido en Vilaboa" y el protagonismo de las madamas y galáns, que recorren las parroquias de San Andrés y Santa Cristina representando una danza ancestral y luciendo llamativas vestimentas y tocados.

Por último, el etnógrafo Miguel Losada abordará "El Entroido en tierras de Ourense", donde destacan las pantalas, los cigarróns y los peliqueiros en el triángulo mágico que conforman las localidades de Xinzo, Verín y Laza.

Al día siguiente intervendrán, a partir de la misma hora, Nelson Salgado y Benito Salgado, que disertarán sobre "La fabricación de máscaras de cigarrón" y "El traje de cigarrón", respectivamente. Se trata de una de las figuras centrales del Entroido ourensano, con una continuidad que se transmite de generación en generación.

Paralelamente a las jornadas -en las que colabora el Concello de Pontevedra- permanecerá abierta al público la exposición "El Entroido en Galiza", que se podrá visitar también los días 21 y 22, en horario de 17:00 a 21:00 horas. La muestra consta de fotografías, vestimentas y complementos de las distintas modalidades del Entroido gallego.



Curriculums Participantes



Miguel Losada García

Nado na Pobra de Trives no ano 1967. Licenciado en Dereito, Diplomado en Xestión Medioambiental e Técnico Proxectista en Aplicacións de Enerxía Solar. Coursou tamén estudos de Antropoloxía e actualmente cursa o Grado de Xeografía e Historia. É membro fundador e secretario da *Sociedade Antropolóxica Galega* (SAGA) onde, ademais de labores de investigación, opera tamén como realizador audiovisual, redactor e tradutor da lingua francesa.

É redactor xefe da publicación **Fol de Veleno. Anuario de Antropoloxía e Historia de Galiza** e como investigador independente é autor de diversos artigos etnográficos publicados en distintas revistas especializadas. É realizador numerosas pezas audiovisuais para o proxecto Arquivo Audiovisual de Antropoloxía Galega.

No eido da divulgación antropolóxica impartiu diferentes obradoiros, charlas e conferencias sobre distintos aspectos da etnografía e da historia de Galicia, ademais de participar como relator en varias xornadas e conferencias.

Como membro da asociación ecoloxista e promotora da agricultura ecolóxica “O Grelo verde” ten dado numerosas charlas sobre a relación entre o ser humano e o medio ambiente en escolas, institutos e asociacións de veciños da comunidade galega, colaborando neste contexto no programa de comedores escolares ecolóxicos na provincia de Ourense (2007-2008).



Antonio Vázquez

Nado en Pontevedra no ano 1957. Músico tradicional, membro fundador do gupo e asociación cultural Os Chichisos, membro do grupo de baile Trepia e do grupo de canto tradicional Os Saljariteiros. Tamén é membro da asociación medioambiental Vaipolorío e responsable da área de música tradicional da Sociedade Antropolóxica Galega.



Xosé Anxo Rosales

Nado no 1972. Músico tradicional e membro do grupo de música tradicional Os Lerenses. Coursou estudos de medicina, filosofía e de antropoloxía. O seu traballo como investigador da etnografía galega céntrase sobre todo no mundo do entroido e nos sistemas tradicionais dos usos hidráulicos. É autor de diversos artigos de temática etnográfica publicados en distintas revistas especializadas.



Benito Salgado

Nado en Rebordondo, Cualedro no ano 1967. Músico tradicional e cigarrón. É fundador e compoñente do grupo “Trebellos do Morrazo” e fundador e compoñente do grupo de cantos de taberna “Os Saljariteiros” de Marin. Forma parte do grupo “Retrouso” de Cela e tamén é compoñente do “Bando de Nadal de Cela”. Foi membro dos grupos “Trompos ós pés” de Marin e do grupo de cantos de taberna “A Ghaita do avó”. Tras moitos anos no mundo da música tradicional como percusionista, no ano 2011 iníciase na aprendizaxe da zanfona da man do mestre César Loureiro.





Xerardo Fernández Santomé

Nado en Vigo no 1958. Diplomado en Maxisterio de Educación Xeral Básica na especialidade de Ciencias Humanas e Sociais, licenciado en antropoloxía Social e Cultural e funcionario do Estado.

É membro fundador da Asociación Folclórica “Gaiteiros da Xistra” de Coruxo, co que ten editado catro discos. Ademais foi membro do desaparecido trío “Arraianos” e ten colaborado nunha quincena de edicións discográficas. Imparte clases en diferentes asociacións culturais do sur de Pontevedra de coñecementos de música tradicional galega na especialidade de Gaita, Canto e Percusións. Actuou en festivais de música e danza tradicional na práctica totalidade de Galicia, noutras comunidades autónomas de España (Asturies, Castela-León, Castela-A Mancha, Cantabria, Euskadi, Aragón, ...), en Portugal, en Francia, Suiza, Alemania, Croacia e Chequia. Así como nalgunhas emisoras de radio e canles de Televisión deses lugares.

Afeccionado, dende 1982, aos traballos de investigación e gravación de melodías, cantos e labores tradicionais pola vilas e aldeas de Galicia. Sobre elo ten editado algúns artigos escritos e aportado materiais do seu arquivo ós repertorios dos principais grupos de música folk e tradicional: Xistra de Coruxo, Chouteira, Servando Barreiro, Berce, Uxía, Banda de Gaitas de Ares, Roquementroque, Banda de gaitas do Padroado de Cultura de Narón, Treixadura, etc.

Autor dos libros: “**O Merdeiro: un persoaxe do entroido vigués**” (Ed. A Revolta, Vigo, 2006), “**Os Morenos de Lavadores**” (Ed. Do Cumio, Pontevedra, 2011) e “**Treboada Galega**” (Ed. Gaiteiros da Xistra, Vigo, 2012).

Colaborou como autor, editor ou coordinador en numerosas publicacións de temática etnográfica.

Dende o ano 1983 ven traballando en diferentes asociacións como dinamizador de actividades sociais e culturais e como membro directivo con cargos de responsabilidade en materias de etnografía, música e danza galega. Tamén ten



organizado grandes eventos culturais na cidade de Vigo e outras de Galicia. Ao longo dos último 25 anos ten participado en numerosos cursos, xornadas, congresos e conferencias

Ten participado en diversos audiovisuais, entre eles “As Danzas de Reis”, “Do Minho? ... Minhoteiro”, “Manuel Barros: un traballador do século XX”, “La Unión del Porvenir” ou “Galicia nas terras da gaita”. Colaborou tamén en diversos programas de radio, entre eles “Viva la gente de Vigo” (Antena 3), “Arden os Cangos” (Radio ECCA) e foi presentador e director do programa “O Chisgharabís” de Radio Tui.

Na actualidade atópase traballando nos seguintes proxectos:

- *“Os Gaiteiros do Sur da Provincia de Pontevedra”*: gravación e edición discográfica dos traballos de campo realizados durante os anos 1994 a 2010.
- *“A Sackpfeifen: Gaita alemana do século XV”*: coordinando e supervisando a súa construción no taller artesanal de Sito Carracedo en Guitiriz (Lugo).
- *“Vigo Sur: memoria fotográfica”*: recuperación de fotos antigas da zona sur de Vigo publicadas nos diferentes medios de prensa de finais de século XIX e principios do XX.
- *“As formacións musicais populares galegas”*: Concerto Didáctico para Escolares.
- *“Rexistrados”*: quinto traballo discográfico de Xistra de Coruxo.
- *“Coruxo: A represión franquista”*
- *“O Progreso Marítimo de Coruxo” (Sindicato mariñeiro na II República)*
- *“Poemario: Coruxo, 1936”*
- *“A gaita: elemento dinamizador socio-cultural no Concello do Rosal”*.



Rafael Quintía Pereira

Nado en Vigo no ano 1971. Licenciado en Antropoloxía Social e Cultural, Licenciado en Ciencias Empresariais, escritor e músico tradicional. É membro fundador e presidente da *Sociedade Antropolóxica Galega* (SAGA) e membro fundador da asociación cultural e grupo de música tradicional *Os Chichisos*. É autor dos seguintes ensaios:

- **Alicornio. O poder do corno de unicornio na medicina tradicional galega** (2013)
- **De vello gaiteiro. Biografía do grupo de música tradicional Os Chichisos** (2012)
- **Para cantar veño eu! Unha viaxe pola cultura musical galega da man dos Chichisos** (2011)
- **A Nosa señora da Lanzada. Antropoloxía de un santuario costero** (2011)
- **Deuses, Mitos e Ritos do Monte do Seixo. Unha proposta interpretativa en clave céltica.** (2010)

Gañou o **Premio de investigación Luís Cuadrado** 2010 polo seu traballo *A Nosa Señora da Lanzada. Estudio antropológico de un santuario marítimo*. É autor, ademais, do poemario **Á Sombra de Bouza Panda. Poemario de escarnio e maldizer** (2013), así como de diversos artigos de temática etnográfica e antropolóxica publicados en distintas revistas. Colaborou tamén nas obras colectivas **PoemaRio do Gafos** (2012), **I Certame de relato curto** (2013) e no libro **Monte do Seixo, reivindicación da Montaña Máxica** (2007), do escritor Calros Solla. Dirixe a publicación **Fol de Veleno. Anuario de Antropoloxía e Historia de Galiza**, cabeceira que fundou no ano 2006 e é redactor de **Caderno de Campo. Boletín informativo da Sociedade Antropolóxica Galega**. Asemade, é colaborador do Diario de Pontevedra e da Revista Adina, publicada co Diario de Arousa.

É director e guionista do documental **Comuneiros. Cen anos de vida e loita polo monte de Salcedo** (2011), codirector e coguionista do documental **Sete Camiños, encrucillada do tempo** (2011) e da curta documental **Noite de Reis cos Chichisos** (2012), e codirector do documental **Monte do Seixo, a Montaña Máxica** (2009).



Ademais de impartir obradoiros sobre diferentes aspectos da cultura musical galega e de dar múltiples charlas e conferencias sobre antropoloxía galega, ten participado como relator, en numerosas xornadas e congresos. Ten exercido como guía en diferentes roteiros de contido etnográfico e arqueolóxico e é creador dos itinerarios culturais **Roteiro Mitolóxico de San Martiño de Salcedo** e **Roteiro das Mouras**.

No eido musical cabe salientar os seus traballos de composición. É autor da banda sonora da curtametraxe **A Fenda** (1996) e do documental **Sete Camiños. Encrucillada do tempo** (2011). Tamén compuxo, xunto a João Bieites, a banda sonora dos documentais **Monte do Seixo. A Montaña Máxica** (2009), **A loita pola luz** (2010) e **Comuneiros. Cen anos de vida e loita polo monte de Salcedo** (2011). Musicalizou catro poemas incluídos no poemario **Pan prós cocroditos** (2010) do escritor Calros Solla.



Sociedade Antropolóxica Galega (SAGA)



Sociedade Antropolóxica Galega

A Sociedade Antropolóxica Galega (SAGA) constitúese como unha asociación cultural sen ánimo de lucro cuxos obxectivos son a investigación e a divulgación da etnografía, da prehistoria e da historia de Galicia, da súa cultura tradicional — tanto material como inmaterial— e de tódolos aspectos enmarcados dentro do campo da antropoloxía social e cultural, así como a promoción de todas aquelas actividades, publicacións, traballos e accións que vaian en beneficio da conservación, divulgación e investigación do noso acervo cultural galego.

Para levar a cabo todo este labor, a sociedade conta coa colaboración dun amplo número de profesionais das distintas áreas que abrangue o proxecto. Ó abeiro da SAGA reúnen-se antropólogos, etnógrafos, arqueólogos, historiadores, filólogos, artistas plásticos, restauradores de arte, técnicos en audiovisual, músicos e moitos outros colaboradores comprometidos coa aventura cultural e social que agora emprendemos.

Entre os proxectos que ten en marcha a Sociedade Antropolóxica Galega cabe salientar:

A publicación cuatrimestral do seu boletín informativo ***Caderno de Campo*** (ISSN: 2254-3406).

A publicación de ***SAGA. Revista dixital de investigación***. (ISSN: 2254-5964).

A edición do anuario ***Fol de Veleno. Revista de Antropoloxía e Historia de Galiza***. (ISSN: 2253-837)

A publicación de monografías de temática antropolóxica, etnográfica ou histórica.



A realización de documentais e doutros traballos audiovisuais no eido da divulgación do patrimonio material e inmaterial da cultura galega. Cítense: *Comuneiros. Cen anos de vida e loita polo monte de Salcedo* (2011), *Sete Camiños, encrucillada do tempo* (2011), *Metocas* (2012), *O paleiro de herba* (2013). Actualmente atópase en fase de filmación dos documentais *Sementeira do Centeo* e *Campaneiros. Os valedores dos sinos*.

A organización de presentacións, xornadas e conferencias sobre os temas obxecto do noso labor. Como exemplo as “*Charlas sobre a Pedra Alta de Castrelo do Val*”, celebradas en Castrelo do Val en abril de 2012; a conferencia “*As pedrafitas en Galiza*” impartida en Mos en agosto de 2012 co gallo da festa da Prehistoria; as “*Xornadas sobre o Entroido en Galiza*”, celebradas en Pontevedra en febreiro de 2013; a conferencia “*Galiza-Norte de Portugal: un universo simbólico compartido*”, impartida na Universidade de Lisboa en abril de 2013 ou a “*I Xornada sobre a música tradicional: a zanfona na música galega*” celebrada en Pontevedra en xullo de 2013, entre outras moitas actividades.

A posta en marcha de proxectos de investigación antropolóxicas sobre diferentes aspectos do campo das crenzas, da relixiosidade e do mundo simbólico galego.

A realización de programas de posta en valor do patrimonio material e inmaterial. Nestes momentos colabora activamente —como parte da súa comisión técnica— na posta en marcha e divulgación do proxecto para a creación do *Espazo Natural e Arqueolóxico dos Sete Camiños*. Tamén formou parte do proxecto de arqueoloxía social do castro de Mallou e, xunto á Universidade de Vigo, do proxecto *Alto Támega, accións na paisaxe patrimonial*.

Máis información:

Web:<http://www.antropoloxiagalega.org>

Blog:<http://sociedadeantropoloxicagalega.wordpress.com>

E-mail:infosaga@antropoloxiagalega.org



Sociedade Antropolóxica Galega

www.antropoloxiagalega.org

<http://sociedadeantropoloxicagalega.wordpress.com>



CÓDIGO