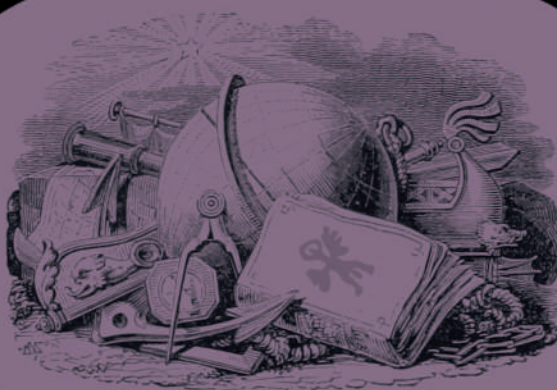


Anuario de Antropoloxía e Historia de Galiza

Fol de Veleno

Núm. 8 Ano 2019



Fol de Veleno

Anuario de Antropoloxía e Historia de Galiza



núm. 8- 2019



DIRECCIÓN *Rafael Quintía*

EQUIPO DE REDACCIÓN

Miguel Losada

Rafael Quintía

Miguel Alonso Cambrón

Ana Durán Penabad

DESEÑO *Miguel Alonso Cambrón/ João Bieites*

MAQUETACIÓN *Ana Durán Penabad*

PORTADA *Miguel Alonso Cambrón*

DESEÑO DA CAPA

Miguel Alonso Cambrón/ Miguel Ângelo Bieites

FOTOGRAFÍA *Sociedade Antropolóxica Galega*

IMPRESIÓN *Sacauntos Cooperativa Gráfica*

COMITÉ CIENTÍFICO

José Luis Cardero López. Doutor en Ciencias Políticas e Socioloxía. Especialidade Antropoloxía Social e Cultural, Doutor en Ciencias das Relixións.

Buenaventura Aparicio Casado. Doutor en Historia.

María Xosé López Regos. Filóloga.

Ascensión Cambrón Infante. Profesora emérita de Filosofía do Dereito pola UDC.

EDITA

Sociedade Antropolóxica Galega

Depósito legal:

VG 634-2010

ISSN: 2253-8487

CONTACTO

infosaga@antropoloxiagalega.org

Colaboran neste número:

Deusa Pérez Goicoechea

José Luis Cardero López

Carmen Arnau Muro

Daniel Martínez de Oliveira

Gabriel Martínez de Oliveira

Narciso Oubiña

M^a del Carmen Quintas

Víctor M. Caride Abalde

Cristina Valdés Méndez

Valentín García Bóveda

Rafael Castro Vaamonde

Iñaki Líbano

Begoña González Aguiar

Félix Rodríguez

Publicación fundada no 2006 por
Rafael Quintía Pereira



Sumario



ANTROPOLOXÍA

La reciprocidad como estrategia. El trabajo como molino satánico.

Deusa Pérez Goicoechea.....7

La antropología y el Mal (la autorevelación del "Mal-Bien" o el "Bien-Mal").

José Luis Cardero López.....41

Efectos de los grandes incendios en Siberia sobre las poblaciones indígenas.

Carmen Arnau Muro.....69

A confraria de Santiago do Rio de Janeiro: ritual, peregrinação e turismo.

Daniel Martínez de Oliveira/ Gabriel Martínez de Oliveira75

Unhas coplas de Entroido na defensa dos bens comunais. A loita pola hexemonía dun conflito marisqueiro en Cambados.

Narciso Oubiña97

O fiadeiro. Novás e arredores.

M^a del Carmen Quintas Barjas.....111

O papel dos tratantes nas feiras do gando tradicionais en Galicia.

Víctor M. Caride Abalde.....123

La lucha por el monte. El caso de Marcón: o Monte da Fracha.

Cristina Valdés Méndez.....167

Montes de Sabucedo: un territorio de lobos, foxos e bestas.

Valentín García Bóveda181

Apuntamentos encol da xestión silvo-pastoral na comarca de Monterrei.

Rafael Castro Vaamonde.....189

ARQUEOLOXÍA E HISTORIA

Grabados de Pastores en la Sierra de la Demanda (Riocavado de la Sierra, Burgos).

Iñaki Líbano211

Unha achega á arte rupestre do sur de Lugo.

Begoña González Aguiar233

Evidencias de uma ocupação pre-portuguesa no Arquipélago dos Açores.

Félix Rodrigues253



Fol de Veleno

Anuario de Antropoloxía e Historia de Galiza



Editorial

O ano 2018 foi para a Sociedade Antropolóxica Galega un ano de moito traballo e no que nos vimos obrigados a abordar diferentes proxectos, algúns dos cales levabamos tempo adiando.

A organización das III Xornadas de Antropoloxía, as VII Xornadas sobre o Entroido de Galiza, a colaboración na preparación das II Xornadas de novela histórica ou a posta en marcha no 2019

das I Xornadas Casto Sampedro ocuparon parte do noso xa escaso tempo. Entre os moitos proxectos realizados estivemos traballando para poder volver publicar o noso boletín informativo dixital *Caderno de campo*, que saíu á rúa no 2019 por primeira vez en formato papel e cun número

especial e monográfico dedicado ao Entroido. A actualización da páxina web da SAGA, a montaxe e edición de dúcias de vídeos do noso arquivo audiovisual ou a publicación de novas monografías como *Achegas ao patrimonio inmaterial galego* tamén ocuparon o tempo do noso equipo.

Pero o 2018 foi tamén un ano triste para todo o equipo da SAGA, pois sufrimos a perda do noso querido e entusiasmado compañeiro Ángel Gilberto Martínez, *Papigil*. Un duro golpe do que aínda nos estamos a recuperar.

Todos estes feitos fixeron imposible poder abordar no pasado ano o magno traballo que supón para unha modesta entidade cultural como a nosa a publicación dun anuario como é *Fol de Veleno*.

Pero, como reza o dito popular, máis vale tarde ca nunca, así que neste 2019 volve ver a luz o que é o oitavo número de *Fol de veleno. Anuario de Antropoloxía e Historia de Galiza*.

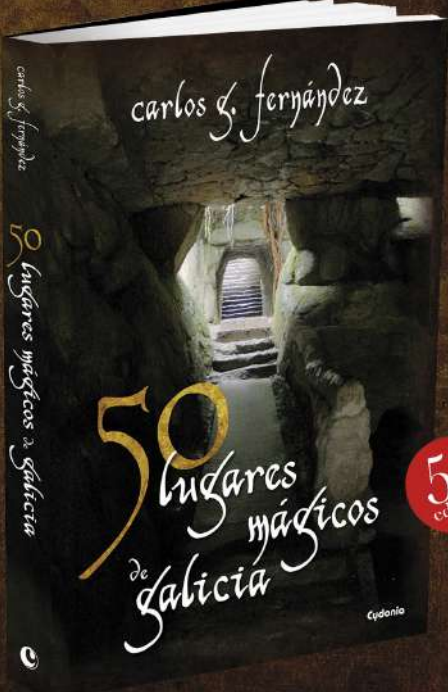


Un número, como vén sendo habitual, cargado de interesantes e novidosos traballos nos que percorremos os diversos mundos da antropoloxía, da historia, da arqueoloxía e incluso da xeografía humana. Un novo anuario no que contamos con colaboradores, non só

galegos, senón tamén do País Vasco, de Portugal ou do Brasil. Feito este que visibiliza a importancia que vai adquirindo a nosa publicación fóra das nosas fronteiras e a tendencia dos últimos anos cara á internacionalización do anuario.

Así que, como non podería ser doutro xeito, comprácenos presentar, un ano máis, *Fol de veleno. Anuario de Antropoloxía e Historia de Galiza*. Tan só nos queda agardar que a publicación sexa do seu interese e poder seguir contando co seu apoio moitos anos máis.





carlos g. fernández

50 lugares mágicos de Galicia

5ª edición

Cydonia

Un viaje por los
mitos, ritos y leyendas
de Galicia
Incluye coordenadas GPS

En librerías o en
www.edicionescydonia.com



LIBRARIA
PAZ

libros
cómicos
xogos de rol
bonecos
papelaría

Ségenos en facebook

Rúa Peregrina, 29
36001 Pontevedra
986 860 471
info@librariapaz.com



La reciprocidad como estrategia. El trabajo como molino satánico.

Deusa Pérez Goicoechea¹



Resumen

Tras las transformaciones de la Edad Moderna, las revoluciones (de la Industrial hasta la Tecnológica), se ha transformado por completo la forma de vincularnos y crear tejido social. Ignasi Terradas recoge el caso de Eliza Kendall (mujer que se suicida a causa del régimen despiadado del capitalismo industrial) y a través de él analiza las transformaciones sociales de una época que marca el desarrollo de la historia. En el presente ensayo se discutirán los paradigmas establecidos sobre la relación entre la reciprocidad, el trabajo y el capitalismo a través de los conceptos presentados por Terradas (conceptos de trabajo y capitalismo, entendido como una vertiente de la reciprocidad equilibrada).

Palabras clave: capitalismo, mercado, mercancía, mercancías ficticias, trabajo, globalización, don maussiano, reciprocidad, obligación, cazadores-recolectores, compartir, ocio, paradigma, vinculación, tejido social.

Abstract

After the transformations of the Modern Age, the revolutions (from Industrial to Technological), the way of linking ourselves and creating social fabric has been completely transformed. Ignasi Terradas collects the case of Eliza Kendall (a woman who commits suicide because of the ruthless regime of industrial capitalism) and through it analyzes the social transformations of an era that marks the development of history. In this essay, the established paradigms on the relationship between reciprocity, work and capitalism will be discussed through the concepts presented by Terradas (concepts of work and capitalism, understood as a slope of balanced reciprocity).

Keywords: capitalism, market, merchandise, commodity, fictitious commodity, work, job, globalization, gift, maussian gift, reciprocity, obligation, hunter-gatherers, sharing, leisure, paradigm, linkage, social fabric.

¹ Artista multidisciplinar y ex-militar. Titulada en Arte Dramático y estudiante de Antropología Social y Cultural.



1. Contextualización teórica

El presente ensayo surge como reflexión en torno al trabajo, el capitalismo y la reciprocidad, tipologías y problemas.

1.1. Sobre el Don y la Reciprocidad. Mauss, Sahlins, Feliu.

La reciprocidad es un concepto desarrollado por M. Sahlins a partir del trabajo de M. Mauss, *Ensayo sobre el Don*. Al hablar sobre el “don”, Marcel Mauss se refiere a un tipo de economía basada en el intercambio de dones (regalos), entre diferentes grupos. En su *Ensayo sobre el Don* centra su estudio en el movimiento de recursos a través del intercambio de objetos, lo cual crea unas obligaciones entre los grupos que dan, reciben y devuelven. En este intercambio se establece una moral concreta, la moral del don, donde los participantes reconocen la obligación de dar, recibir y devolver. Con una moral compartida y el establecimiento de un círculo de donaciones, se crean lazos de comunidad al tiempo que se articulan las relaciones sociales y se legitima la creación de alianzas¹. En el contexto de las sociedades del Don, la economía está incrustada en otras esferas de la vida social como el parentesco,

la religión, la política etc. La moral que pertenece a la estructura social de una comunidad así está basada en la reciprocidad, la obligación de corresponder. Si bien es Mauss quien inicia el estudio de la moral del Don, Marshall Sahlins hace una revisión del concepto de don maussiano en su trabajo *Economía Tribal*², donde profundiza en el concepto de reciprocidad y establece tres modalidades:

- *Reciprocidad generalizada*, se trata de una asistencia prestada que de ser posible y necesario se devolverá, pero no estipula ni cómo, ni cuando ni dónde, por lo que puede que “*el pago*”³ no se llegue a realizar nunca.
- *Reciprocidad equilibrada*, la cual es menos personal y más económica puesto que se establece una equivalencia entre los bienes intercambiados y la operación siempre debe compensarse.
- *Reciprocidad negativa*, donde los participantes del intercambio tienen intereses opuestos y cada uno trata de maximizar su posición.

En la actualidad, el debate en torno a si se puede entender que existe reciprocidad o moral del don en el sistema capitalista parece estar resuelto

1 MORENO FELIU, *El bosque de las gracias y sus pasatiempos*. Trotta 2011, pág. 117, párrafo 2º. 2 Presente en MORENO FELIU, *Entre las gracias y el molino satánico*. Lecturas de Antropología Económica, Ed. UNED, Madrid 2011.

2 Presente en Moreno Feliu, *Entre las gracias y el molino satánico*. Lecturas de Antropología Económica Ed UNED, Madrid 2011

3 Va entrecomillado porque realmente no es un pago.



con respuesta negativa, dado que el movimiento de los recursos ya no se hace en forma de regalos que generen vinculación, sino que los recursos son convertidos en mercancías y es únicamente la lógica del mercado autorregulado la que determina los movimientos de dichas mercancías. Algunos teóricos defienden que el don coexiste con las mercancías cuando una mercancía es comprada para ser transferida a una persona en muestra de afecto, generando una obligación de reciprocidad que refuerza el vínculo personal, familiar o social establecido. De esta forma suponen que la moral del don coexiste con la lógica del mercado solo cuando una persona compra una mercancía para transformarla en regalo. Pero, ¿y si no hubiera una ruptura entre una y otra? ¿Y si las mercancías fuera una extensión del don, uno de sus posibles desarrollos?

A lo largo del presente artículo defenderé la visión de que la moral del don en su versión revisada por Sahlins sigue presente y que, de hecho, el capitalismo moderno que estamos viviendo es fruto de la reciprocidad equilibrada. Pero para ello, tendremos que revisar la concepción moralista de la propia moral.

La tercera figura que me interesa mencionar en torno al concepto de reciprocidad es Paz Moreno Feliu con su trabajo *Organizar: suspensión de la moralidad y reciprocidad negativa*⁴. En él expone algo con lo que no estoy de acuerdo. En su trabajo analiza la circulación de recursos materiales entre los presos en campos de concentración de la Alemania nazi. Los prisioneros de los campos llamaban organizar a varias formas, tipos y niveles de transferencias y esferas de intercambio, donde se hace uso de ciertas redes sociales difusas e inestables. En el análisis de los hechos a través de fuentes testimoniales (diarios de supervivientes), la autora analiza que predomina el tomar frente al dar y que organizar era una forma de quitar. El término organizar se aprendía en el campo de concentración a través de las transacciones que allí tenían lugar.

Al analizar este concepto la autora lo enmarca dentro de la reciprocidad negativa y dice que éste se da como una situación inversa a la del don, puesto que se desconoce quién recibe de quién y no existe por tanto la obligación de recibir y devolver⁵. Por otro lado, la autora afirma que:

⁴ Presente en MORENO FELIU, *Entre las gracias y el molino satánico*. Lecturas de Antropología Económica, Ed. UNED, Madrid 2011.

⁵ Presente en MORENO FELIU, *Entre las gracias y el molino satánico*. Lecturas de Antropología Económica, Ed. UNED, Madrid 2011. Pág. 366 segundo párrafo.



Como las relaciones son posicionales -hace referencia a que las redes sociales que se activan en el intercambio son difusas e inestables- no podemos referirnos a una articulación social de vínculos interpersonales. Por eso, desde un punto de vista global, la característica de organizar es la ausencia de un sistema estructurado de obligaciones y por tanto debemos relacionarla con una suspensión de los principios sociales de la moralidad⁶.

Y aquí es donde no puedo estar de acuerdo a pesar de entender lo que quiere decir. Considero que no hay ninguna suspensión de la moralidad y que, de hecho, exponer que hay una suspensión de la moralidad presupone que se está juzgando desde una moral que se valora a sí misma como normativa y superior. La autora expone que al no haber un sistema estructurado de obligaciones hay una suspensión de los principios sociales de la moralidad, obviando que esa ausencia de obligaciones es el principio social de la moralidad en esa comunidad. La moral no se suspende, se genera una nueva.

Es importante notar como la moral nueva que se genera al entrar en ese contexto relacional, tiene continuidad con la moral que cada preso tenía

antes de ser recluido. Ejemplo de ello podemos encontrarlo en la descripción del código que los supervivientes van estableciendo acerca de cómo es lícito o no organizar: usurpando cosas de los muertos, solo cosas que necesites o que puedas intercambiar, sin herir a nadie... llegando al caso más moral de todos con los presos políticos, los cuales llegaron a tomar el término *organizar* como elemento de lucha. Por ejemplo, robar al enemigo una camisa de un almacén, nunca de un compañero que la pusiera a secar. La autora llega a afirmar aquí que en ese sentido organizar era robar, pero lo apropiado y acumulado por los alemanas. Por eso afirma que en este caso organizar es un acto de resistencia donde no hay *ambigüedad moral* en la organización⁷.

Si aquí no hay ambigüedad moral tampoco puede haberla en la persona que roba al otro preso, porque en su contexto moral el otro preso está definido en la misma categoría en la que el soldado alemán para el preso político. De este modo, analizando la moral a través de las categorías y los objetos que las componen, podemos observar cómo un objeto/persona/concepto está en una categoría u otra según se configure la experiencia social. Por ello que me parece un error

⁶ Presente en MORENO FELIU, *Entre las gracias y el molino satánico*. Lecturas de Antropología Económica, Ed. UNED, Madrid 2011. Pág. 366 segundo párrafo.

⁷ Presente en MORENO FELIU, *Entre las gracias y el molino satánico*. Lecturas de Antropología Económica, Ed. UNED, Madrid 2011. Pág. 369 segundo párrafo.



definir esta situación como “*suspensión de la moralidad*”. Hay una articulación social de vínculos interpersonales desde el momento en que conviven, y dicha articulación es la que lleva a la ausencia de un sistema estructurado de obligaciones. No hay una suspensión de la moralidad, hay una nueva moralidad articulada por el nuevo contexto de vinculación.

En ese sentido, cuando la autora dice que cuando los memorialistas de Auschwitz narran sus experiencias en torno a la organización en términos morales, contextualizando para justificar su conducta a partir de una ruptura y de una pugna con los valores morales conocidos, acepta la exposición y evalúa siguiendo el planteamiento del sujeto en vez de ser capaz de distanciarse como científica. Por eso afirma, siguiendo la justificación del sujeto de estudio, que “*organizar se nos muestra a la vez como consecuencia de la suspensión de la moralidad y como génesis de las normas surgidas e incrustadas en el universo social concentracionario*”. Pero esa visión subjetiva de la suspensión de la moralidad, se debe a que el sujeto regresa a un contexto social donde se manifiestan unos valores morales parecidos a los que tenía previamente.

Considero más beneficioso para el desarrollo de las ciencias sociales que

se tenga en cuenta que la vinculación y las normas sociales están en constante cambio y evolución. Las estructuras sociales no son algo fijo o estático, por ello los códigos y valores morales que se derivan de ellas están en constante cambio y no pueden ser suspendidas ni puestas en *standby*.

Moreno Feliu afirma que “*mientras que la reciprocidad generalizada se basa en una moralidad compartida, la negativa se da en situaciones de irrelevancia, ruptura, transformación o suspensión del orden moral*”⁸.

También podría afirmarse que tanto la reciprocidad generalizada como la negativa dependen de la configuración cognitiva del sujeto que las practique, la cual se configura en un entramado de relaciones sociales que se dan en un entorno compartido. Sigo sin ver ruptura o suspensión del orden moral. Reconozco que sí veo la situación de transformación, pero en ningún momento veo que la reciprocidad negativa tenga el monopolio de las transformaciones. De hecho, en la obra de Victor Turner *El proceso ritual. Estructura y Antiestructura*, encuentro numerosos ejemplos de cómo la fase liminar de todo proceso de transformación despierta un sentimiento de solidaridad más cercano a la reciprocidad generalizada que a la negativa.

⁸ Presente en MORENO FELIU, *Entre las gracias y el molino satánico*. Lecturas de Antropología Económica, Ed. UNED, Madrid 2011. Pág. 370. Final del segundo párrafo.



Todo este asunto cobrará relevancia al exponer tanto el caso de Eliza Kendall analizado por Terradas como mi análisis sociológico, puesto que mi posición se entiende partiendo de las premisas aquí expuestas. Este marco conceptual permitirá ver cómo la tipología de la reciprocidad expuesta por M. Sahlins sigue presente en la lógica del mercado capitalista.

1.2. Sobre el trabajo. Polanyi, Marx, Terradas.

La gran originalidad de Karl Polanyi consistió en ver que la tierra, el trabajo y el dinero son mercancías ficticias, puesto que no fueron creadas para ser vendidas en el mercado y por tanto, su construcción como mercancías es algo ficticio. En su obra *La Gran Transformación*, Polanyi muestra que a consecuencia del mercado en la Inglaterra del siglo XIX el tejido social es destruido y compara el efecto del capitalismo manchesteriano al vacío cultural producido por el colonialismo en otras culturas. Polanyi continúa la concepción marxista del trabajo al considerar que la transformación del mismo en mercancía destruya el tejido social.

Karl Marx defendió que el trabajo es la esfera donde la persona se realiza,

objetivando un propósito. Para Marx el trabajo está relacionado con la naturaleza humana porque nuestra producción refleja nuestro propósito, y denunció que el capitalismo pervertía esa relación, lo que llamó alienación⁹.

La visión de que el trabajo permite materializar la capacidad creadora es una visión romántica sobre qué es el trabajo y, en la mayoría de los casos, alejada de la realidad. Karl Marx expone que lo que diferencia la abeja de un arquitecto y la araña de un tejedor, es que tanto el tejedor como el arquitecto piensan, diseñan y planean la construcción de forma premeditada, mientras que la abeja y la araña se limitan a seguir una programación no modificable. Ese es el sentido que le dan al trabajo, el de la construcción consciente de un objetivo personal que beneficie a la comunidad y donde la persona realiza su naturaleza. En este sentido dicen que el trabajo no fue creado para ser una mercancía que se compra y se vende en el mercado laboral, sino para que las personas se pudieran realizar. Esto es ampliamente discutible. El trabajo comenzó como medio de subsistencia. A lo largo de la historia de la humanidad el trabajo ha sido el esfuerzo coordinado para aprovisionarse de víveres y enseres, no un medio para realizar objetivos personales.

⁹ RITZER, *Teoría Sociológica Clásica*. Sexta Edición, McGraw-Hill Interamericana Editores, 2012. Pp.164-165



En su trabajo *El sistema económico como proceso institucionalizado*¹⁰, Polanyi parte de la definición del término económico dividiéndolo en dos facetas:

- Un significado *sustantivo* como al intercambio con el medio ambiente natural y social para la satisfacción material. El trabajo entraría aquí, como la acción que proporciona los medios para alcanzar esa satisfacción material.
- Un significado *formal* de económico, se deriva del carácter lógico de la relación mediosfines. Este sentido nos lleva a la situación de elegir entre los distintos usos de los medios, cuando son insuficientes, para optimizar el resultado del intercambio con el medio natural y social.

Como se ve, el significado sustantivo no implica elección ni insuficiencia de los medios, por lo que ambos significados están en puntos opuestos de la intencionalidad que requiere su ejecución. El significado formal nos lleva a una racionalización de la explotación de los recursos, donde la relación de los medios con los fines es relevante. Aquí es donde empieza a haber objetivos, y el trabajo se convierte en un medio para realizar esos objetivos diseñados conscientemente. Además, cuando se diseña una estrategia con-

junta para optimizar el resultado, la fuerza de trabajo individual tiende a ponerse al servicio de la estrategia que mayor beneficio reporte (comida, reproducción, dinero...) y el trabajo se vuelve susceptible de convertirse en mercancía. Cuando el ser humano desarrolla la aspiración de organizarse para vivir mejor en vez de solo subsistir, es cuando empieza a diferenciarse de la araña y de la abeja. No es por el trabajo en sí mismo, sino por lo que trasciende el trabajo, esa capacidad de razonamiento simbólico y lógico que permite abstraer la realidad. Claro que esto mismo ya lo ha señalado el estudio del proceso de hominización.

Volviendo con el proceso económico, para Polanyi los elementos del trabajo en si mismos no constituyen ninguna unidad coherente ni entidad estructural de la que pueda decirse que tenga una función en la sociedad o una historia, hasta la institucionalización de la economía. Porque la institucionalización del proceso económico dota al proceso de unidad y estabilidad al adquirir un lugar en los valores, motivos y política de la sociedad, añadiendo significación a su historia. Esto significa que para institucionalizarse, la economía se incrusta en instituciones no económicas. Polanyi afirma que "*la inclusión de lo no económico es vital, pues la*

¹⁰ Los textos mencionados se encuentran en MORENO FELIU, *Entre las gracias y el molino satánico*. Lecturas de Antropología Económica Ed UNED, Madrid 2011.



religión o el gobierno pueden ser tan importantes para la estructura y el funcionamiento de la economía como las instituciones de intercambio que gobiernan el funcionamiento de la misma, como las instituciones monetarias, la disponibilidad de herramientas y máquinas, etc"¹¹.

Si la inclusión de lo no económico es vital en la institución del mercado económico, habría que analizar el trabajo de Terradas *Eliza Kendall, Reflexiones de una Antibiografía* desde la luz de una nueva perspectiva. Terradas se basa en el concepto de antibiografía para reconstruir el sentido social y expresivo de la vida de una persona en un contexto social específico. La antibiografía es un conjunto de producciones culturales y actitudes sociales que se imponen de forma genérica sobre personas insignificantes en el transcurso de la historia, personas cuya biografía no es relevante ni significativa ante los eventos que marcan el carácter de la historia y las revoluciones. De esta forma, una antibiografía es la biografía de cualquier persona que tenga su vida subordinada al mantenimiento y reproducción social de las grandes estructuras, sin tener opción de contribuir activamente a modelar la sociedad en la que vive. Más sencillo: una antibiografía es la biografía de

cualquier individuo que componemos la masa.

A partir de una nota de prensa y un pie de página en *La situación de la clase obrera* de Engels, Ignasi Terradas reconstruye la historia de Eliza Kendall, una mujer que se suicida en el contexto del surgimiento del Capitalismo Industrial, según Terradas a causa de los nuevos mecanismos sociales que se activan con el choque de estructuras sociales, haciéndola ver como una víctima del cambio que la Revolución Industrial produjo en el desarrollo del pensamiento e instituciones sociales.

Eliza Kendall fue una trabajadora inglesa que vivió entre 1825 y 1844. Su papel en la historia fue de carácter marginal. A principios del siglo XIX, las empresas textiles habían desplazado sus fábricas de producción a zonas rurales, donde gracias a la agricultura intensiva los campesinos habían aumentado su tiempo libre y podían ser contratados en las fábricas manufactureras. Dichas fábricas, a su vez, externalizaban parte del proceso productivo para aumentar sus beneficios: recurrían a trabajadores que producían en sus casas y luego les compraban el producto a un precio muy inferior que el que tendrían que pagar si los tuvieran contratados en sus fábricas.

¹¹ Los textos mencionados se encuentran en MORENO FELIU, *Entre las gracias y el molino satánico*. Lecturas de Antropología Económica Ed UNED, Madrid 2011. Pág 213-214.



Eliza Kendall tenía que invertir un capital inicial en comprar los materiales necesarios para coser camisas, que luego dicha fábrica le compraría. De este modo, Eliza se tuvo que endeudar para poder trabajar, y luego recuperaba el dinero que había pedido prestado y lo devolvía. ¿Te suena de algo? Probablemente si eres autónomo, sí.

A pesar del papel marginal de Eliza, su existencia concreta muestra el alcance real y fundamental de la economía de mercado. La tragedia de Eliza vino cuando, endeudada en demasía, tuvo un pleito con una señora que la denunció. Perdió el juicio, teniendo que abonar una cuantiosa suma de dinero a la señora o, en su defecto, ir a la cárcel. Eliza estaba endeudada a causa del mecanismo de su trabajo, que consistía en un círculo vicioso de endeudamiento, inversión, recuperación, endeudamiento, inversión... ¡pero llegó un momento en el que no vendió sus camisas! La fábrica tenía un excedente de producción respecto a lo que le solicitaban de la central y ya no necesitaba comprar el material de las trabajadoras externas. Es lo bueno de externalizar el trabajo, que el empresario reduce riesgo de inversión. Si pierde alguien, es el trabajador independiente.

Llegados a este punto, con una jugosa deuda, una demanda perdida y la imposibilidad de hacer frente a sus pagos, se encontró con que no lo quedaba más remedio que ir a la cárcel.

Según la nota de prensa, Eliza le comunicó a su hermana la decisión de entregarse e ir a la cárcel, pero acto seguido se tiró de un puente tapándose el rostro. Su padre desconocía la situación de precariedad económica, la demanda y otras circunstancias porque nunca se lo comunicaron.

Ignasi Terradas reconstruye la historia creando una perspectiva sobre el sentido de la marginación en la historia de la cultura occidental, donde las estructuras sociales operan, a partir del capitalismo, como un molino satánico que tritura la vida de las personas. Esta visión se corresponde con la de Polanyi, donde ese molino satánico tritura y destruye el tejido social. Pero reitero que se corresponde a:

1. La idealización del trabajo como esfera que articula la vida y manifiesta la naturaleza creativa de la persona.
2. La idealización romántica del débil y de la moral que impide la asertividad.

Dudo ampliamente que se pueda responsabilizar a las macroestructuras sociales de la inadaptabilidad de individuos concretos. Por un lado, las estructuras son algo abstracto, lo concreto somos las personas que las construimos y les damos vida así que es nuestra responsabilidad. Por otro lado, cada uno es responsable de hacerse el arquitecto de su pro-



pia vida. Culpar a las estructuras es restar capacidad a las personas que las construimos. Si bien es cierto que para construir la propia vida hace falta construir vida en comunidad, el suicidio puede darse a modo de eutanasia si no se ve salida a causa de la estulticia circundante. Pero no como la débil Eliza Kendall de Terradas, sino como el empoderado Morrel de Alexandre Dumas.

Los trabajadores del capitalismo incipiente de la Inglaterra del siglo XIX vivían en unas condiciones de precariedad extrema, indiscutible.

Las condiciones de trabajo anulaban el desarrollo personal y la falta de educación no les permitía tener acceso al conocimiento. Sin embargo, mi visión es que las personas son libres de aceptar o rechazar las situaciones de vida que se le plantean. Y cuando están recluidas en un Auschwitz moderno donde la situación viene impuesta, la libertad de elegir la actitud personal para hacer frente a la situación permanece. Por eso prefiero ensalzar a las personas que se organizaron para conquistar los derechos sociales que hoy disfrutamos, en vez de usar la imagen de alguien que no fue capaz de sobreponerse.

Mientras que Engels, Marx y Terradas culpan a las estructuras socioeconómicas, yo abogo por devolver la responsabilidad a las personas que conformamos dichas estructuras y las moldeamos a través de nuestro *habitus*. Como veremos, Terradas en su obra hace un ensalzamiento de la debilidad y defiende la necesidad de crear unas estructuras que protejan al débil en vez de fortalecerlo.

2. Introducción

Si en vez de hacer un estudio sociológico o antropológico realizamos un estudio etológico, la moral del que realiza el estudio no interferiría en su capacidad analítica. Una especie, un gen y un individuo debería ser capaces de desarrollar una estrategia de vinculación para seguir con vida. Si no lo logra la especie, el gen o el individuo desaparece fagocitada por el entorno.

Para mantener una Estrategia Evolutivamente Estable¹² en un determinado contexto, los individuos tendrán que adaptarse para vivir y vincularse a través de las estructuras sociales que se deriven de las condiciones tecno-económicas y tecno-sociales que

¹² Este concepto fue desarrollado por John Maynard Smith. Sin embargo mi referencia viene de la descripción que Richar Dawkins realiza en su libro *El gen egoísta*, a lo largo del capítulo V. *Agresión: La Estabilidad y la máquina egoísta*. En el capítulo XII *Los chicos buenos acaban primero*, realiza un análisis de las Estrategias Estables Evolutivas (de ahora en adelante EEE) que concluye con el resultado favorable de la cooperación mutualista incluso con “*genes egoístas*”.



impongan el grado de desarrollo alcanzado¹³.

Los problemas surgen cuando los individuos no son capaces de adaptarse. En el caso de Eliza Kendall, según reconstruye Terradas, el problema surge de una moral que limita la evolución del pensamiento individual, al dificultar la plasticidad neuronal e imponer un cierre estructural. El problema no es que las estructuras sociales sean despiadadas y que estén despersonalizadas, el problema es que las personas eran reactivas y se limitaban a dejarse formar por las viejas estructuras, que imponían unos dogmas morales que limitaban la capacidad de desarrollo y adaptación... e incluso la capacidad de buscar soluciones.

En el presente artículo, presento una serie de cuestiones que tratan de superar la limitación del pensamiento paternalista. Partiendo del porqué Eliza Kendall no fue capaz de desarrollar una estrategia de vinculación a través de la reciprocidad negativa para seguir con vida y se suicidó, trataré de evaluar las implicaciones de que el trabajo sea o no parte del desarrollo humano.

3. Desarrollo de la propuesta

3.1. Planteamientos iniciales. El trabajo como forma de desarrollo.

Los esquimales dicen que los regalos hacen esclavos como los latigazos hacen a los perros. Se puede adiestrar a la gente para que sea tu amiga a través de un vínculo de dependencia. Con razón John Adams decía que hay dos formas de conquistar, una con la espada y otra con la deuda. Dale Carnegie se enfoca más en el agradecimiento y, aunque no habla de reciprocidad en su libro *Como hacer amigos e influir sobre las personas*, enumera una serie de mecanismos ideales para crear vínculos de comunidad. Mauss se enfoca en el don y los vínculos de obligación que se establecen con la circulación de los regalos. Las cuatro perspectivas citadas plantean diferentes estrategias a la hora de desarrollarse en un mundo en el que estamos obligados a colaborar y asociarnos para sobrevivir. Por eso, al leer sobre Eliza Kendall, no puedo evitar preguntarme, ¿qué coño pasaba por su mente?

Una persona al leer una antibiografía como la de Eliza Kendall abordada por Terradas¹⁴, puede pensar en

¹³ ¿El modo de vinculación determina el desarrollo tecnocológico y tecnoeconómico o al revés?

¹⁴ TERRADAS, *Eliza Kendall, reflexiones de una Antibiografía* Publicacions d'Antropologia Cultural, Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra 1992. Disponible en red.



la crudeza del capitalismo salvaje, el *putting out* y las economías informales donde empresas subcontratadas contratan a su vez a trabajadores externalizados para aumentar su margen de beneficio. Pueden pensar en el círculo vicioso de trabajo y endeudamiento que nos es tan familiar hoy día (con la diferencia de que hoy nos endeudamos por el ocio y el lujo, más que para ser autónomos y poder trabajar), o pueden pensar en cómo el capitalismo hace que la búsqueda del beneficio aplaste la vida ajena al subordinar el desarrollo personal a los intereses que aportan *beneficio económico-monetario*. Podemos asumir que la responsabilidad de su muerte proviene de las consecuencias negativas de un sistema que destroza el tejido social que da apoyo al individuo, pero la realidad es que ella pertenecía a todo un entramado social que construía y posibilitaba su desarrollo.

¿Por qué no buscó otras fuentes de ingreso ni aceptó ir a la cárcel hasta saldar su deuda? Tenía una cárcel por moral. ¿Por qué no pidió ayuda? Algunos teóricos como Marx plantean que el trabajo tras la Revolución Industrial estaba alienado y era

alienante. En ese contexto, si no fue capaz de recurrir al tejido social al que pertenecía para resolver su situación, es porque estaba alienada. La causa sería el sistema que transformó el trabajo en mercancía. ¿Pero es realmente cierta la premisa de Marx de que el trabajo está relacionado íntimamente con la esencia de nuestra especie y nuestro potencial humano?

¿Puede realmente un caso marginal como el de Eliza Kendall ilustrar la totalidad del mecanismo de un sistema? Moreno Feliu y Terradas asumen que sí diciendo que "*la descripción del caso marginal cobra sentido porque confluye en el largo proceso que haría que la conversión del trabajo en mercancía fuese una de las características innovadoras y distintivas del sistema*"¹⁵. Es decir, se supone que su caso "*no es el sistema en sí mismo, pero que muestra la lógica y el funcionamiento de todo el sistema*"¹⁶.

Cierto es que, "*lejos de ser una mera innovación económica, el capitalismo se convirtió en el escenario en el que las personas desarrollarían sus vidas*"¹⁷. Esto se debe a que en

15 MORENO FELIU, *El bosque de las gracias y sus pasatiempos*, Trotta 2011, pág. 44 líneas 8 a 10.

16 TERRADAS, *Eliza Kendall, reflexiones de una Antibiógrafa*. Publicacions d'Antropologia Cultural, Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra 1992. Pág. 3 L. 14-15

17 MORENO FELIU, *El bosque de las gracias y sus pasatiempos* Trotta 2011, pág. 44 último párrafo. No literal.



el capitalismo, la principal esfera del desarrollo humano en comunidad, supuestamente el trabajo, se transforma por completo. Pero esto es así desde que este mundo es el mundo. El trabajo, tal y como lo entendemos, dignifica porque a través de él aportamos algo a nuestro grupo social y nos hace libres al posibilitar y manifestar la acción social, convirtiéndonos en actores activos del desarrollo social. *Arbeit macht frei*¹⁸.

Alto. Detengámonos, porque voy a defender que el problema es muy anterior al capitalismo y que venimos arrastrando conceptos erróneos que nos llevan a construir la sociedad en términos limitantes. Desde que Marx lo teorizó, asumimos el trabajo como parte intrínseca de la naturaleza humana cuando en realidad es una categoría ajena al desarrollo humano. El trabajo es lo que ha transformado el desarrollo humano en comunidad y ha desembocado en el capitalismo. La concepción medieval del trabajo como manifestación de la naturaleza del hombre y la adscripción social derivada de ella, hace que celebre y me espante de que el Capitalismo llegase para recordar que el trabajo no tiene nada que ver con la capacidad humana ni con su naturaleza, más allá de la naturaleza biológica que le obliga a

conseguir alimento, construir refugio y reproducirse.

Las líneas de desarrollo que impone el marco en que nos desarrollamos nos impide verlo así, ¿pero qué pasa si nos situamos en el marco de otras sociedades?

3.2. Cazadores-recolectores. De la reciprocidad al trabajo.

Para mostrar mi planteamiento, voy a recurrir a una sociedad en la que el trabajo no existe.

En 1968 se publica *Man the Hunter*, una recopilación de artículos sobre cazadores-recolectores editada por B. Lee y DeVore. A partir de esta obra se abre una visión donde se puede observar que los cazadores-recolectores dedican un número de horas muy baja a la subsistencia (entre dos y tres diarias) y que estaban mejor alimentados que los pueblos granjeros vecinos. Se constata así cómo en esta sociedad la mayor parte del tiempo lo pasaban jugando, visitándose y realizando celebraciones¹⁹. Así pues, en ausencia de Estado la sociedad humana se acerca más a la visión del estado de naturaleza de Rousseau caracterizada por la libertad, igualdad y bondad fruto de la inocencia

¹⁸ Traducción del alemán: “el trabajo te hará libre”. Frase que encabezaba los accesos de numerosos campos de concentración y exterminio pertenecientes al régimen nazi.

¹⁹ Extraído de MORENO FELIU, *El bosque de las gracias y sus pasatiempos*, Trotta 2011, pág. 207 párrafo 3º.



que a la de Hobbes, caracterizada a su vez por una naturaleza conflictiva de lucha, hambre permanente y brutalidad.

Las sociedades de cazadores-recolectores se postulan como "*los únicos humanos que vivían en la auténtica sociedad de la abundancia y el ocio*"²⁰.

A partir *Man the Hunter*, se pone en duda que su práctica de compartir de forma igualitaria que realizan estas sociedades, sea semejante a la reciprocidad generalizada teorizada por Shalins, porque no siguen las obligaciones del don²¹. Para que un grupo social tenga moral del don, el intercambio de bienes y su producción tiene que estar vinculado a la creación y mantenimiento del tejido social al crear lazos de obligación. Sin embargo en este tipo de sociedades, el tejido social es de una naturaleza diferente a las sociedades tribales que Shalins analiza en *Economía Tribal*²². El tejido social se articula a través del ocio, no en torno a la producción ni el intercambio. El trabajo no existe, tampoco la reciprocidad. Las categorías que emanan de su desarrollo están fuera de esas líneas.

Terradas reconstruyó una historia a su medida entorno a la figura Eliza Kendall partiendo de un recorte de prensa, para exponer su posición frente al capitalismo. Yo voy a reconstruir una sociedad a mi medida partiendo de las que presentan en *Man the Hunter*. Volvamos con las bandas de cazadores-recolectores que no entienden el pago ni el intercambio como tal, donde probablemente no se tenga ni siquiera una identidad diferenciada de los demás y para ellos constituya una lógica axiomática el dar sin esperar recibir a cambio, como uno se da a sí mismo sin esperar a cambio nada más que el equilibrio homeostático. Juguemos a situar nuestra mente en su mente para entender cómo se vinculan. Imaginemos a esa comunidad del ocio, donde el centro de la vida social no es producir ni intercambiar los recursos de subsistencia y por consiguiente, el compartir dichos recursos no genera ningún tipo de vinculación en su comunidad, sino que el tejido social se articula desde el ocio. Una sociedad que construye su vinculación y articula su tejido social desde el juego y no desde el intercambio de dones/mercancías.

20 MORENO FELIU, *El bosque de las gracias y sus pasatiempos*, Trotta 2011, pág. 207 párrafo 4º.

21 MORENO FELIU, *El bosque de las gracias y sus pasatiempos*, Trotta 2011, pág. 208 párrafo 5º.

22 En MORENO FELIU, *Entre las gracias y el molino satánico*. Lecturas de Antropología Económica Ed UNED, Madrid 2011.



Si fuéramos capaces de proyectar en nuestra mente la lógica que seguiría la mente de un nativo de esa sociedad, podríamos observar que realmente no es el capitalismo, si no el trabajo, la auténtica innovación económica y la base de nuestra programación mental. El trabajo, esfuerzo coordinado que produce y distribuye dones y mercancías, ha penetrado hasta nuestra cotidianidad y se ha apoderado de rutinas, costumbres y pensamientos desde mucho antes que el Capitalismo surgiera. En ocasiones esta apropiación viene de forma impuesta²³ y en ocasiones de forma accidental, porque se establece una apropiación cognitiva de los procesos lógicos que intervienen en la estructura que sigue el comportamiento en el trabajo, llevándonos a imponer las categorías adquiridas en ese ámbito a otros.

En esta sociedad de cazadores-recolectores, el trabajo, entendido como la producción de los recursos necesarios para la subsistencia, "*no forma parte del ámbito en el que la persona desarrolla libremente sus energías físicas y mentales*"²⁴ ni "*es una expresión de las relaciones preexisten-*

tes de parentesco y comunidad, ni el ejercicio de esas relaciones"²⁵ por consiguiente, el intercambio de dichos recursos, que es donde se inscribe la reciprocidad, no tiene cabida. En esa sociedad, el trabajo no existe. Si Sahlins en *Economía tribal* dice que "*la revolución industrial desgajó el trabajo de la vida*" es porque no se da cuenta de que el trabajo no está vinculado con la vida.

Para que quede más claro, es el mismo concepto que se extrae del ejemplo de los insectos sociales. Los insectos sociales no son sociales, porque su interacción no supone una intencionalidad. Del mismo modo, el trabajo no está vinculado al desarrollo del potencial humano porque en su origen de abastecimiento de recursos por necesidad biológica, no supone una intención creadora.

3.3. La sociedad del ocio en el capitalismo. Si el trabajo ya no crea el tejido social.

¿Nos acerca el capitalismo a esa situación "*inicial*" de la sociedad del ocio? Ciertamente, nos encontramos

²³ Como en la fábrica de Henry Ford según se narra en MORENO FELIU, *El bosque de las gracias y sus pasatiempos*, Trotta 2011, pág. 295.

²⁴ MORENO FELIU, *Entre las gracias y el molino satánico*, Editorial UNED Cuadernos 1ª reimpresión, 2018 pág. 269 cita de Marx.

²⁵ MORENO FELIU, *Entre las gracias y el molino satánico*, Editorial UNED Cuadernos 1ª reimpresión, 2018 pág. 268 párrafo 3º.



en una realidad donde las personas se definen más por sus hábitos de consumo que por su ocupación laboral. La inversión en ocio y accesorios materiales (ropa, calzado, tecnología etc.) así como el abanico de intereses, permiten que unas personas se vinculen con otras sin necesidad de que un vínculo laboral medie en su relación. Además el capitalismo posibilita el ascenso social de los trabajadores de cuello blanco y técnicos especializados. Esto no sería posible en un entorno medieval donde las relaciones están mediadas por los gremios y el parentesco, donde la vinculación social sí se producía a través del trabajo y la reciprocidad, en paralelo al pago con moneda, regía intercambios en una intrincada red de interdependencia que articulaba en el tejido social. Pero en el capitalismo, una presentadora de televisión puede llegar a convertirse en reina.

Podemos observar cómo en una sociedad con alto grado de especialización como la actual, el tejido social deja de articularse exclusivamente en torno al trabajo para éste pasar a un segundo plano, aunque siga manteniendo importancia al modelar *habitus* y expectativas vitales.

Por ello podríamos interpretar que el capitalismo, al impedir que el trabajo sea quien articule exclusivamente el tejido social, de algún modo está eliminando la noción de reciprocidad, puesto que ésta depende de que el tejido social se articule a través de la producción y el intercambio. Pero se supone que ya no hay intercambio, ahora predomina el consumo. No hay dones, sino mercancías.

En vista de todo lo anterior, el capitalismo podría estar llevándonos a articular de nuevo el tejido social a través del ocio. En este punto quiero mencionar el trabajo de Reygadas *¿Capitalismo 2.0.? Etnografía de una empresa del mundo digital*²⁶. En su trabajo, Reygadas entra en la discusión sobre las transformaciones contemporáneas de las empresas capitalistas. En definitiva, puede leerse sobre cómo el *capitalismo manchesteriano*²⁷ está dando paso a una nueva versión de capitalismo llamado *capitalismo 2.0.*, donde se busca una estrategia cooperativa y una organización horizontal donde la relación de producción no está determinada por la propiedad de los medios de producción y prima sobre todo la calidad de vida, el horario y el tiempo libre

²⁶ REYGADAS, *¿Capitalismo 2.0.? Etnografía de una empresa del mundo digital*, (Junio 2011), Revista Maguaré - Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 25 (1): 165-202, enero-junio

²⁷ Se le llama así al capitalismo desarrollado en Manchester y en otras ciudades industriales inglesas durante la Revolución Industrial, caracterizado por altas tasas de explotación, jornadas de trabajo largas e intensas, salarios bajos, autoritarismo y malas condiciones de trabajo.



para poder hacer otras cosas. De este modo, se ve que la evolución del capitalismo apunta hacia esa sociedad del ocio donde el límite de la vinculación no lo marca el trabajo ni la reciprocidad que impone el intercambio, sino las ganas de vivir y la curiosidad de cada uno.

En este epígrafe hemos seguido la lógica que presenta el debate sobre si el concepto de reciprocidad es aplicable en sociedades de bandas de cazadores recolectores y hemos aceptado que el concepto de reciprocidad, tal y como está definido en el marco teórico, no sería aplicable en el capitalismo. Hemos aceptado que el capitalismo separa la construcción del tejido social de la producción y el intercambio de recursos.

La conclusión a la que hemos llegado en esta cadena de silogismos, es que el capitalismo nos está llevando a la auténtica sociedad del ocio en el primer mundo. Si bien los desafortunados tercermundistas no tienen acceso todavía, solo falta esperar que desarrollen la moral occidental del poder hegemónico. En la actualidad, en las zonas de libre mercado se está desarrollando un *capitalismo manchesteriano* que contrasta con el *capitalismo 2.0* que se está alcanzando en los países “desarrollados”. Creo que conforme la imposición cultural de estas zonas se alinee con la imposición económica, los trabajadores conquistarán las libertades y derechos que juzguen como necesarios.

Los avances tecnológicos permitirán que ese tipo de trabajos dejen de realizarse por humanos.

Pero esto no nos ocupa ahora, ahora quedémonos con la conclusión de que el Capitalismo nos lleva a la sociedad del ocio gracias a construir el tejido social al margen del trabajo. ¿Pero es cierto que la construcción de tejido social ha sido desgajado del trabajo? ¿Sería más correcto decir que el trabajo destruye el tejido social? Desde luego, la estructura que creaba el tejido social en las sociedades tradicionales queda destruida, para formarse una nueva.

3.4. Oferta y demanda como reciprocidad equilibrada. Si el trabajo sigue articulando el tejido social.

¿Es cierto que el capitalismo desgajó el trabajo del tejido social? Una habitante de la sociedad de cazadores-recolectores que perfilamos antes, se sorprendería al leer que el capitalismo es como un molino satánico que tritura el tejido social al convertir del trabajo en mercancía. La persona de esa sociedad vería cómo en el capitalismo el trabajo sigue determinando un abanico de relaciones sociales y un patrón de comportamiento así como unas expectativas vitales etc. Esta habitante podría ver que en el capitalismo, el pilar central sobre el que se sustentan todas las relaciones sociales sigue teniendo en su base el



trabajo y el intercambio, manteniendo intacta la moral del don, aunque adaptada al nuevo ecosistema social.

De ver un molino satánico deformando la capacidad de crear vínculos sanos y deshaciendo el tejido social, lo vería en la moral del don, en la reciprocidad y en el trabajo, no en el capitalismo.

El planteamiento capitalista por excelencia se revela en la ley de la oferta y la demanda. Esta ley muestra una correlación absoluta con los principios de reciprocidad equilibrada que establece Marshall Shallins al revisar el concepto de don maussiano. El capitalismo actual es hijo de la reciprocidad. Tanto en su versión recíproca como en la negativa -estoy recordando el negocio que tienen montado los especuladores, políticos, estafadores, corredores de bolsa, banqueros etc. El trabajo como mercancía sigue la misma lógica que el trabajo como proveedor de tejido y realización social. En el caso de Eliza Kendall, ella se aisló y como no fue capaz de hablar con nadie de su pro-

blema ni de pedir ayuda -grata moral-, solo encontró el suicidio como salida. Observemos la estrategia que siguió Amancio Ortega para levantar su imperio: averiguar cuánto estaba la gente dispuesta a pagar por un producto, buscar la forma de reducir los costes de producción para vender por el precio convenido con un margen de beneficio, vender el producto por lo que la gente está dispuesta a pagar²⁸.

Se tiene tendencia a separar la moral del don (donde está inserta la reciprocidad) de los principios legales del contrato tal y como están presentes en la circulación de mercancías²⁹. Sin embargo, tanto la reciprocidad negativa como la reciprocidad equilibrada están presentes en todo el proceso. Podemos ver cómo la circulación del don y la circulación de mercancías están inscritas en el ámbito de la reciprocidad. Lo que varía es el predominio de un tipo u otro de reciprocidad, no la existencia de la reciprocidad en sí misma. Además, a la hora de efectuar un intercambio no se usan objetos con valor de uso³⁰, sino

28 Estoy saltándome el asesoramiento que recibió de José María Castellano para efectuar los cambios en la producción que le permitirían crecer económicamente en el sector en el que Ortega estaba desarrollando su negocio.

29 Adaptado pero casi literal del primer párrafo del epígrafe La conversión de las mercancías en regalos presente en MORENO FELIU, *El bosque de las gracias y sus pasatiempos*, Trotta 2011, pág. 213.

30 La distinción del valor de uso y valor de cambio hace referencia al valor que un objeto tiene según el valor que tenga un objeto a través de su uso directo: un tomate que puedes comer, o el valor que tiene según lo que puedas obtener intercambiándolo: un tomate que puedes cambiar por tres huevos. Es un concepto desarrollado por el economista inglés David Ricardo al desarrollar la teoría del valor esbozada por Adam Smith. Muchos historiadores la atribuyen a Karl Marx pero es anterior.



que se obtiene un objeto con valor de uso (por ejemplo, una silla o un zanco de poyo) a través de un objeto con valor de cambio exclusivamente (el dinero carece de valor de uso, puesto que su uso es exclusivamente el intercambio).

A este respecto diremos que el único tipo de reciprocidad que limita su ámbito de actuación es la reciprocidad generalizada. Pero sigue la misma lógica que Marshall Sahlins establece en *Economía Tribal*³¹, porque "*la inclinación a practicar una u otra forma de reciprocidad está organizada sectorialmente en base al influjo de la distancia espacial en las medidas de distancia de parentesco*"³². Reformulado al contexto social actual, se puede decir que la inclinación a practicar una u otra forma de reciprocidad se basa en la distancia social que las personas perciban entre sí. Con un hijo recién nacido se emplea toda la reciprocidad generalizada que haga falta, esperando cobrar el don en la vejez como ya se hacía antes del capitalismo. Por consiguiente la reciprocidad sigue aquí, en todas partes. Pero la distancia social impone un tipo u otro de reciprocidad. Y la ley de la oferta y la demanda sigue mediando todo el

proceso de intercambio introduciendo a la reciprocidad equilibrada en un nuevo marco histórico.

Podemos ver que en la lógica del mercado, quien manda es la ley de la oferta y la demanda. La voluntad del consumidor establece las pautas de organización. Si un producto o mercancía no tiene demanda la empresa desaparece. Por eso los productores no solo buscan las estrategias de producción que se ajusten a las demandas del consumidor, también manipulan la voluntad del mismo generando necesidades.

El mercado, tal y como está institucionalizado en la actualidad, se articula a través de la voluntad del tejido social del planeta. La única desgracia aquí no es el capitalismo, es la estulticia que lleva a consumir productos cuya producción se opone al desarrollo humano. La solución es sencilla, pero debe ser aplicada a escala planetaria. No se malinterprete el trabajo, no estoy promoviendo la idea de revolución permanente de León Trotsky que impone una dictadura del proletariado como yugo opresor³³, sino una educación universal basada en los principios de la

31 En MORENO FELIU, *Entre las gracias y el molino satánico*. Lecturas de Antropología Económica, Editorial UNED.

32 MORENO FELIU, *Entre las gracias y el molino satánico*, Editorial UNED Cuadernos 1ª reimpresión, 2018 pág. 273 párrafo 3º.

33 En este sentido estamos más en la línea de Bakunin: "*Cuando el pueblo está siendo golpeado con un palo no es mucho más feliz si a eso se le llama el palo del pueblo*". Y: "*Libertad sin socialismo es privilegio e injusticia, socialismo sin libertad es esclavitud y brutalidad*."



Antropología Cognitiva que permita que las personas desarrollen la capacidad de tomar decisiones autónomas, desarrollando la capacidad de pensamiento crítico a través de una auténtica *percepción de la percepción* que libere de la invasión cultural³⁴ de las categorías hegemónicas.

3.5. La reciprocidad y el sector informal. Si el trabajo sigue articulando el tejido social. Más de lo mismo.

Como hemos visto a través de la lógica de nuestros cazadores-recolectores, el trabajo sigue posibilitando la acción social al articular la vinculación y el intercambio, de ahí la lucha feminista por la inclusión de la mujer en el ámbito laboral. Entonces, ¿qué pasó con Eliza Kendall? Defiendo que el trabajo sí que articulaba el tejido social al que pertenecía. Si para continuar no asumimos que su problema era un problema mental,

puesto que la mente es un producto social y las causas y soluciones de los problemas mentales están en las macro-estructuras de la sociedad, tendremos que darle la razón a Marx, Engels, Terradas y Moreno Feliu y asumir que era un problema de cómo estaba estructurado el tejido social donde ella se desarrollaba. Entonces tendremos que analizar ahí.

Martínez Veiga, en su texto *El otro desempleo: el sector informal*³⁵, expone que no hay ninguna dualidad que diferencie el sector formal del informal, sino que en contraposición al dualismo presentado, hay todo un continuo de situaciones donde en los extremos se encontrarían el estado formal y el informal puro³⁶ llegando a la conclusión de que “no existe más que una economía y que la posición de la unidad doméstica dentro de ella es fundamental para determinar su posición en otras esferas económicas”³⁷. Bien, ¿cuál era la esfera doméstica de Kendall? Aquella donde

34 FREIRE, P. *Pedagogía del Oprimido*. Siglo Veintiuno de España Editores, S. A. 17º España, dic 2003. Pp 145 párrafos 5º y 6º. Establece que los objetivos de su pedagogía es desarrollar una percepción de la percepción que lleve a una superación de la “*conciencia real*” por la “*conciencia máxima posible*”. La pretensión de establecer las líneas para la superación de la crisis actual supera con creces el objetivo del trabajo, sin embargo quería apuntar que existen soluciones y que hay personas y colectivos que las están aplicando. Como dice el fotógrafo francés Yann Arthus-Bertrand, es demasiado tarde para ser pesimista. Lo que nos queda es organizarnos en base a las vías de desarrollo constructivas que ya hay establecidas.

35 En MORENO FELIU, *Entre las gracias y el molino satánico*. Lecturas de Antropología Económica, Editorial UNED.

36 Concepto desarrollado en el punto de *El problema del dualismo*, cuarto párrafo, página 403 de MORENO FELIU, *Entre las gracias y el molino satánico*, Editorial UNED Cuadernos 1ª reimpresión, 2018

37 Íbidem



los principios del mercado habían penetrado totalmente: el trabajo asalariado de carácter informal. Las características: carácter competitivo, facilidad de entrada y de salida, ausencia de regulación del Estado y que solo obedece a la ley de la oferta y la demanda³⁸.

¿Pero realmente es la ley de la oferta y la demanda la que rige el sector informal o es la reciprocidad? Como dijimos anteriormente, consideramos que la ley de la oferta y la demanda es reciprocidad equilibrada inscrita en el marco social del capitalismo. Si nos vamos al texto de Susana Narotzky *El afecto y el trabajo: la nueva economía. Entre la reciprocidad y el capital social*³⁹, podemos ver cómo comienza definiendo la economía informal en clara diferenciación del contrato formal típico de las grandes fábricas al sustentar las relaciones entre las personas al "establecer un tipo de relación basada en la confianza mutua desarrollada durante años de trato social próximo con la familia, los parientes, amigos, vecinos, etc"⁴⁰. Entonces, comenta que la forma de estructurar estos procesos

productivos es a través de relaciones personales arraigadas en sentimientos de pertenencia a una comunidad con relaciones basadas en la reciprocidad⁴¹.

Aquí la reciprocidad es definida como "*un sistema de transferencia de bienes y servicios que se realizan sobre la base de lazos sociales ajenos al mercado y enmarcados en imperativos de orden moral*". Sin embargo se incrustan en el funcionamiento del mercado. Está claro que Eliza Kendall vivió dos siglos antes de que se postulara este modelo, pero en aquella época tampoco era posible contratar ni comprarle a una persona con la que no compartieras un espacio físico-temporal, por lo que la relación tenía que establecerse de algún modo. Ella conocía y se relacionaba con gente. Todo el mundo lo hacía, claro que desarrollaban otra forma de vincularse porque cada entorno proporciona un contexto diferente en el aprendizaje de la vinculación y el comportamiento humano⁴².

De hecho, en tanto que el trabajo es la forma de producir lo que luego se

38 Adaptado de MORENO FELIU, *Entre las gracias y el molino satánico*, Editorial UNED Cuadernos 1ª reimpresión, 2018 pág. 415, párrafo 2º.

39 En MORENO FELIU, *Entre las gracias y el molino satánico*. Lecturas de Antropología Económica, Editorial UNED.

40 MORENO FELIU, *Entre las gracias y el molino satánico*, Editorial UNED Cuadernos 1ª reimpresión, 2018 pág. 383 primer párrafo. **41** Íbidem, pág. 384.

41 Íbidem, pág. 384.

42 Interesante a este respecto es RAMÍREZ GOICOECHEA, *Etnicidad, Identidad, Interculturalidad. Teorías, conceptos y procesos de la relacionalidad grupal humana*. Editorial Centro de Estudios Ramón Aceres, 2011.



intercambiará o consumirá, el trabajo por definición siempre va a estar atado al proceso de vinculación y desarrollo social. Y cuando el trabajo se convierta en mercancía, seguirá atado al proceso de vinculación, solo que en un grado mayor de abstracción y eficiencia⁴³. Y aquí conviene discernir lo que articula el tejido social.

El trabajo produce lo que se intercambia. Cuando la sociedad se especializa tanto que se abstrae de la producción material -en una oficina no se cosechan patatas-, el intercambio deja de verse como intercambio para verse como consumo. Cuando se institucionaliza, el intercambio adquiere una forma concreta de realización, el comercio, un medio concreto de realización, el dinero, y un lugar concreto de realización, el mercado⁴⁴ y se puede decir que el trabajo siempre va a estar incrustado en las relaciones sociales que se establecen y son articuladas en, y no por, dichas instituciones, que a su vez son recíprocamente establecidas y articuladas por y en dichas relaciones sociales.

El propio Terradas manifiesta en

su trabajo que la economía informal está intrínsecamente vinculada a la economía formal⁴⁵, empleando otra terminología, pero dejando manifestado que la forma de dominio económico fue dada por, y dio lugar a, un trato humano nuevo.

Eliza Kendall podía haberse sumado a esa ola de cambio y haber evolucionado su forma de vincularse, recurriendo si fuese necesario, a la reciprocidad negativa o a las estrategias que hicieran falta (como la comunicación familiar, por ejemplo). Pero decidió suicidarse. Terradas considera que "*fue un gesto de pudor frente a los abusos, las pretensiones y el embrutecimiento de una época donde los negocios rastreros caracterizan a una civilización que se deja dominar por una sola fórmula económica*"⁴⁶.

La connotación moralista de su discurso me parece poco adecuada. Todas las épocas que se retratan desde la voz de su presente y no idealizándolas desde el futuro, los negocios rastreros y el embrutecimiento caracterizan su tiempo. Además, nunca

43 Eficiencia en el desarrollo de la persona que dispondrá de unas tasas mayores de movilidad social al reducirse la adscripción por sexo, raza o condición.

44 Extraído de las líneas 3 y 4 del epígrafe *Formas de comercio, usos del dinero y elementos del mercado* de POLANYI, *El sistema económico como proceso institucionalizado*. MORENO FELIU, *Entre las gracias y el molino satánico*, Editorial UNED Cuadernos 1^a reimpresión, 2018 pág. 220.

45 TERRADAS, *Eliza Kendall, Reflexiones de una Antibiografía*, Publicacions d'Antropologia Cultural, Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra 1992. Pág. 44 párrafos 2º, 4º, 5º y 6º.

46 Íbidem. Pág. 27 Párrafo 2º.



a existido una sola fórmula económica, ni siquiera en el capitalismo.

3.6. La evolución de las estructuras: reciprocidad y capitalismo. Del Auschwitz moderno al Übermensch⁴⁷.

Todo cambio, sea beneficioso o perjudicial, va a reportar tanto beneficios como perjuicios. Podemos ver que Eliza Kendall viene mostrando una de las consecuencias negativas pero inevitables: como en todo ámbito natural, hay individuos que no son capaces de adaptarse a los cambios al ritmo que las circunstancias demandan.

En una de sus primeras obras, Marx escribió que los seres humanos son un “conjunto de relaciones sociales”; con lo que indicó que nuestro potencial humano es un tejido compuesto por nuestras relaciones sociales específicas y nuestro contexto institucional. Por tanto, la naturaleza humana no es estática sino que varía histórica y socialmente; para comprender el potencial humano se requiere comprender la historia social, pues son las mismas contradicciones dialécticas que Marx creía que daban forma a la historia de una sociedad las que

dan forma a la naturaleza humana. (...) Para Marx existe un potencial humano general, pero es más importante la forma en que éste se “modifica en cada época histórica. (...) La pregunta real no es si tenemos una naturaleza humana, sino qué tipo de naturaleza es, invariable o abierta a los procesos históricos”⁴⁸.

Es un proceso de evolución natural. Anteriormente hemos citado a Richard Dawkins y su obra, donde establece que la supervivencia de un grupo se establece en base a la Estrategia Evolutiva Estable (EEE) que más se adapte a las condiciones del entorno y más beneficie a los diferentes organismos que se desarrollen en dicho entorno. En el capítulo *Los buenos chicos acaban primero* de su libro *El gen egoísta* concluye, a través de la teoría de juegos aplicada a las EEE, que la economía de los vampiros podrían ser la salvaguardia del mito de compartir, de la cooperación mutualista⁴⁹. Podemos preguntarnos ahora, ¿si los vampiros pueden adaptarse porqué Eliza Kendall no pudo? El problema de Eliza Kendall es que tenía una moral que no pertenecía al contexto histórico y social que estaba

47 Hemos optado por poner el término en alemán en el título del apartado para evocar el concepto desarrollado por el filósofo Nietzsche. En el cuerpo del escrito usaremos el término en castellano para facilitar la lectura.

48 RITZER, *Teoría Sociológica Clásica*. 6ª Edición. McGRAW-HILL/INTERAMERICANA EDIOTRES, A.A. 2012, España. Cap. 6 - Karl Marx. Epígrafe Potencial Humano, pp. 162 y 163

49 DAWKINS, *El gen egoísta. Las bases biológicas de nuestra conducta*. 1993 Salvat Editores, S.A., Barcelona. Pág. 299 último párrafo.



viviendo. Por alguna razón había un cierre estructural en su red neuronal que le impedía lograr evolucionar a través de la plasticidad neuronal. Incapaz de desarrollar estrategias adaptadas a las circunstancias y a lo que demandaban de ella, solo pudo quitarse de en medio. Las hormigas obreras también lo hacen. Los lobos practican la eugenesia. Y los vampiros, como los muestra Dawkins, son como un SuperHombre de los de Nietzsche, que no necesita vanagloriarse de su debilidad ni mitificar al mártir, que puede establecer una moral autónoma, independiente de la mitificación de los símbolos. *Ella, sin embargo, era un anacronismo.* La moral que tenía pertenecía a las viejas estructuras sociales, extintas tras los cambios sociales acaecidos durante la Edad Moderna.

El padre de la sociología como ciencia, Emile Durkheim, hace un brillante análisis de los suicidios estableciendo que los cambios en los sentimientos colectivos generan cambios en las corrientes sociales, responsables en la modificación de las tasas de suicidio⁵⁰. Los hechos sociales que subyacen al suicidio son el nivel de integración, definido este como el apego social, y el nivel de regula-

ción, definido este como el grado de constricción externa. El caso de Eliza Kendall podría enmarcarse tanto en el suicidio egoísta (un individuo poco integrado a la unidad social global con sentimiento de no formar parte del colectivo, careciendo de un apoyo que ayude a superar las decepciones triviales) como en el suicidio anómico (hay una interrupción en las dinámicas e instituciones establecidas: las viejas normas están en decadencia mientras se forman las nuevas y por ello no hay fuerzas reguladores que actúen y el individuo no tiene guía).

Si bien optamos por esta interpretación en el presente trabajo, Terradas en el suyo da otra interpretación de los hechos:

*(...) Por eso encontramos tanta emoción social en la soledad, tanta capacidad sociable: porque hay más sociabilidad en esa soledad que en las relaciones absorbidas por los intereses de la ganancia*⁵¹. *“(...) no es el lado de la muerte, del suicidio en sí, lo que nos promueve la reflexión sino el lado contrario. Porque la aceptación de las condiciones de vida de mujer trabajadora por parte de personas como Eliza, su solidaridad*

⁵⁰ RITZER, *Teoría Sociológica Clásica*. 6ª Edición. MCGRAW-HILL/INTERAMERICANA EDIOTRES, A.A. 2012, España. Cap. 7 - Emile Durkheim. Epígrafe El suicidio pág. 204.

⁵¹ TERRADAS, *Eliza Kendall, Reflexiones de una Antibiografía*, Publicacions d'Antropologia Cultural, Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra 1992. Pág. 62 - líneas, empezando a contar por abajo, de la 5 a la 3..



*con quienes compartían su vida, su dificultad para comprender y calcular en el absurdo de la codicia, todo, hasta un último gesto de pudor ante la destrucción, todo eso nos habla de una afirmación de la vida frente a un trato criminal más o menos normalizado entre los seres humanos*⁵².

Se puede visualizar una asombrosa inversión en su planteamiento, donde ve la soledad como la capacidad de sentir vinculación... ¡ajo! Pero sin llegar a vincularse... ¿estamos todos locos, imbuidos por el romanticismo? Por otro lado ve en su suicidio un acto revolucionario y solidario. En vista de que Terradas acude a Goethe y a Leopardi en su obra, me tomaré la licencia de recurrir a Dumas:

...piensa que no habrá día más hermoso, ni más grande, ni más solemne, que el día de la rehabilitación, aquel día que puedas decir en este mismo despacho: “Mi padre murió porque no pudo hacer lo que yo hago hoy; pero murió tranquilo y resignado, porque esperaba de mí esta acción”. -¡Oh, padre mío, padre mío! -exclamó el joven-. ¡Si pudieras vivir a pesar de todo! -Si vivo todo se ha perdido. Viviendo yo, el interés se cambia en duda, la piedad en encarnizamiento. Viviendo yo, no soy más que un hombre que faltó a su palabra,

que suspendió sus pagos; soy, en fin, un comerciante quebrado. Si muero, piénsalo bien, Maximiliano, si, por el contrario, muero, seré un hombre desgraciado, pero honrado. Vivo, hasta mis mejores amigos huyen de mi casa; muerto, Marsella entera acompañará mi cadáver al cementerio; vivo, tienes que avergonzarte de mi apellido; muerto, levantas la cabeza y dices: “Soy hijo de aquel que se mató porque tuvo una vez en su vida que faltar a su palabra”.

Cuánto romanticismo innecesario. Cuanto dramatismo innecesario. No hago apología de esta moral ni del suicidio. Prefiero calles llenas de indignados tratando de cambiar las reglas del juego (aunque es más útil hacer la compra de forma ética) que campesinos de la India suicidándose como Morrel. Para nadie es fácil.

En el caso del personaje de Dumas, Morrel realmente se plantea suicidarse en un proceso de vinculación donde considera que es lo más beneficioso para las personas que deja. Si él sigue vivo, sus hijos no van a tener opciones. Su moral sí pertenece a su siglo y está vinculada a sus estructuras.

Pero en el caso de Eliza, el propio Terradas cuenta en su trabajo cómo Eliza se suicida después de haberle

52 Íbidem, Pág. 75 - párrafo 5º.



dicho a su hermana que se entregaría e iría a la cárcel⁵³. Ella no fue capaz de seguir con coherencia la estrategia que había trazado en base a la vinculación. Su soledad no era a causa del sentimiento de vinculación, más bien al contrario. Y sí, se puede culpar a las estructuras sociales de haber creado a un individuo débil como ella, pero el ser humano es un animal racional caracterizado por su capacidad de razonamiento simbólico-abstracto y su consciencia.

Llega una edad en la que ya no podemos culpar a las estructuras sociales ni a nuestros padres por nuestros traumas, defectos y debilidades, sino que tenemos la responsabilidad y la obligación moral de hacernos responsables de nosotros mismos y desarrollar todas las capacidades que hagan falta para poder realizarnos como personas. La clave está en preguntarse qué quiere uno para sí del entorno, y qué quiere aportar al entorno sin esperar que esas macroestructuras nos lo den todo hecho, como si siguiéramos siendo niños desvalidos que cambian la tutela de sus padres por la tutela de una estructura social. Basta de la infantilización de la especie.

Hay gente que es capaz, que se empodera y actúa en consecuencia como ilustra Morrel. Hay gente que no es

capaz, como ilustra Eliza Kendall. La misma acción desde perspectivas completamente diferentes.

Pobre Eliza Kendall que no se sentía vinculada a nadie. Pobre Eliza Kendall que carecía de guía para desarrollarse en las dinámicas sociales que se estaban estableciendo. Pobres agricultores de la India que se suicidan al perder las tierras por hipotecarlas para comprar las semillas infértiles que no darán brotes nuevos que se puedan germinar porque las han manipulado genéticamente. Pobres países tercermundistas y pobres sectores marginales primermundistas que están en tierra de nadie, porque la burocracia establece una jaula de hierro⁵⁴ que somete bajo el yugo opresor ante la incapacidad de organizarse para crear alternativas.

Pobre de nosotros, los que no tenemos acceso a esas instituciones. Pobrecitos los que mueren. Afortunados los que, a pesar de la falta de integración, seguimos con vida mientras podemos. Mientras queremos.

Porque si bien pudiera parecer que todo está perdido, nada más lejos de la realidad. La invasión cultural propiciada por la Globalización y la imposición de la lógica del ajuste neoliberal que las ONG imponen en

⁵³ “Eliza le dijo a su hermana que estaba decidida a entregarse (...)”. TERRADAS, *Eliza Kendall, Reflexiones de una Antibiógrafa*, Publicacions d'Antropologia Cultural, Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra 1992. Pág. 24 Párrafo 7º.

⁵⁴ Concepto desarrollado por el sociólogo Max Weber.



las zonas “*subdesarrolladas*” que intervienen, la conquista de derechos (tal y como se entienden en las democracias parlamentarias de los regímenes capitalistas) por parte de sectores marginales hará que las zonas de libre mercado vayan adquiriendo la conciencia hegemónica que imponemos y se empoderen con las herramientas burocráticas que permitan su desarrollo, alcanzando la liberación de las políticas abusivas que las potencias mundiales les impone. Se acabará el capitalismo manchesteriano.

Recordemos de dónde viene el protagonismo actual que tienen las ONGs. Como ilustra Víctor Bretón Solo de Zaldívar en su trabajo *Las organizaciones no Gubernamentales y la Privatización del Desarrollo Rural en América Latina*⁵⁵, en 1982 el Banco Mundial Decide convocar a las Organizaciones No Gubernamentales del Desarrollo para estudiar el papel que deberían desempeñar en el contexto de la política neoliberal que se iba a aplicar a escala global. Eran una medida para canalizar los efectos de los ajustes estructurales.

A lo largo de su trabajo, muestra cómo las ONG acaban redefiniendo sus prioridades, métodos y el papel que desempeñan en el escenario regional⁵⁶ a causa de la competencia que establece el mercado de la cooperación internacional a la hora de obtener financiación, donde las exigencias financieras suelen acabar imponiendo los criterios de eficiencia propios de empresa capitalista a pesar de que la voluntad original de las organizaciones del desarrollo estaban orientadas estrictamente en lo social⁵⁷.

De este modo, en vez de permitir que la gente local se desarrolle de forma autónoma -lo que implicaría cuestionar el *estatus-quo* de los sectores hegemónicos-, atacan los síntomas de la pobreza y no las causas estructurales⁵⁸. A causa de esto, la brecha de la exclusión crece⁵⁹ y los principales beneficiarios de los proyectos de desarrollo acaban siendo las comunidades rurales de mejor posición económica y social, a causa de que los más desfavorecidos tienen limitaciones prácticas para acceder a los beneficios del desarrollo mientras que los pobres con mayores recursos tienen acceso a

55 En MORENO FELIU, *Entre las gracias y el molino satánico*, Editorial UNED Cuadernos 1ª reimpresión, 2018,

56 MORENO FELIU, *Entre las gracias y el molino satánico*, Editorial UNED Cuadernos 1ª reimpresión, 2018. Pp. 439 líneas de la 5 a la 1 empezando a contar por abajo.

57 MORENO FELIU, *Entre las gracias y el molino satánico*, Editorial UNED Cuadernos 1ª reimpresión, 2018. Pp. 436 y 437.

58 Íbidem. Pp. 440 párrafo 1º.

59 Íbidem, pp. 441 final del primer párrafo



las oportunidades que las ONGs presentan⁶⁰.

¿Qué vemos aquí? Que los que son capaces de adaptarse y adquirir la moral hegemónica se desarrollan. Pero consideramos en nuestra ignorancia que es inadecuada la interpretación que realiza Bretón Solo de Zaldívar, donde considera que el actual sistema de relaciones entre el aparato de desarrollo y el movimiento indígena esté asentando un claro proceso de *etnofagia*⁶¹, puesto que, como ilustra el caso de Eliza Kendall y como representamos tantos jóvenes de barrios marginales, es una cuestión de adaptación de la estructura del pensamiento, no tiene nada que ver con la etnia sino con la capacidad de desarrollar una estructura de pensamiento que albergue en su interior la ideología hegemónica.

Sacando de contexto los aportes de Isidoro Moreno en *Globalización, Mercado, Cultura e Identidad*⁶², podemos dar cuenta de cómo el grueso de la población mundial sigue hiponitizada bajo el yugo de unas concepcio-

nes morales nacidas del pensamiento europeo del siglo XVIII, ya en pleno siglo XXI. Todo bajo nuevas formas de sacralidad. Si Antonio Gala escribía que "*los hombres nunca han dejado de adorar: antes adoraban al becerro de oro y hoy adoran al oro del becerro*", podemos añadir que hoy día quien no adora ni al becerro ni al oro, adora su pureza moral, su ideología política o la capacidad de sufrimiento de los mártires⁶³. El problema es el patrón de la adoración, que en vez de impulsarnos a buscar y establecer soluciones por nosotros mismos nos lleva a buscar un agente u objeto externo que solucione la situación. Aquí es donde entran las ciencias cognitivas que tal vez, nos lleven a librarnos del condicionamiento de la adoración a los símbolos. ¿Nos adentraremos así en la siguiente evolución y "*el homo sapiens sapiens evolucionará al homo deus sapiens*"⁶⁴?

La solución a este patrón de dependencia donde dejamos nuestras responsabilidades en otros pasa uno mismo. Como muestra Isidoro Moreno en el trabajo mencionado, exis-

60 MORENO FELIU, *Entre las gracias y el molino satánico*, Editorial UNED Cuadernos 1ª reimpresión, 2018. Pp. 447 párrafo 2º.

61 Íbidem, pág. 444 párrafo 2º.

62 En MORENO FELIU, *Entre las gracias y el molino satánico*, Editorial UNED Cuadernos 1ª reimpresión, 2018.

63 Reconstrucción artística de varias frases, conceptos e ideas presentadas por Isidoro Moreno en las pág. 460 y 461 de MORENO FELIU, *Entre las gracias y el molino satánico*, Editorial UNED Cuadernos 1ª reimpresión, 2018.

64 Estoy más en la línea de que el siguiente paso evolutivo será a través de las Ciencias Cognitivas y no a través de la hibridación de humanos y máquinas que propone Yuval Noah Harari.



te una crisis de democracia. No hay ningún gobierno con auténtico poder político, sino que se han convertido en una herramienta de gestión administrativa de las decisiones tomadas en las instancias económicas de la globalización, donde facilitan el avance de la lógica del Mercado en todos los ámbitos de la vida⁶⁵. Si bien estoy de acuerdo con que *"la función de los gobiernos en la actualidad es la de aprobar leyes desreguladoras del mercado de trabajo, privatizadoras de las empresas públicas, restrictivas de los gastos en servicios sociales y represivas contra los síntomas de la desvertebración social que la globalización está causando"*⁶⁶, no puedo estar de acuerdo con él cuando dice que los ciudadanos no pueden ejercer control o censura alguna sobre las políticas que desarrollan los gobiernos o las instancias económicas de la globalización"⁶⁷. Tampoco puedo estar de acuerdo cuando afirma que *"las instancias supraestatales carecen de control democrático alguno"*⁶⁸. Como defendimos anteriormente, la lógica del mercado está subordinada a los hábitos del consumidor. La

democracia ya no está en términos políticos, sino económicos. La ciudadanía mundial puede ejercer y ejercer el control y la censura a través de la compra. Los cajeros mundiales a modo de urnas electorales.

Celebro, eso sí, el concepto que desarrolla Isidoro Moreno bajo el término de *Glocalización* como parte del desarrollo de la nueva moral que permite al individuo tomar decisiones en el ámbito local para construir sociedad en la globalidad.

Isidoro Moreno defiende que los mercados de trabajo segmentan y se precarizan, con la consiguiente exclusión donde miles de millones de personas tampoco poseen capacidad para participar en los mercados como consumidores, siendo borrados del mapa sin matización alguna, excluyéndolos no sólo de forma económica, sino también social, política y cultural⁶⁹. Encuentro un paralelismo al tratamiento que Isidoro Moreno hace de la marginalidad y la exclusión social con la posición que mantiene Terradas al defender que la antibiografía

65 Reconstruido de las páginas 469 y 470 MORENO FELIU, *Entre las gracias y el molino satánico*, Editorial UNED Cuadernos 1ª reimpresión, 2018.

66 MORENO FELIU, *Entre las gracias y el molino satánico*, Editorial UNED Cuadernos 1ª reimpresión, 2018. Pág. 470 tres primeras líneas.

67 MORENO FELIU, *Entre las gracias y el molino satánico*, Editorial UNED Cuadernos 1ª reimpresión, 2018. Pág. 470 l. 18-19.

68 Íbidem, pág. 469, final del párrafo 2º

69 Reconstruido de MORENO FELIU, *Entre las gracias y el molino satánico*, Editorial UNED Cuadernos 1ª reimpresión, 2018. Pp. 466-467.



social de Eliza Kendall muestra cómo la vida de unas personas se ven reducidas "*al ser consumido al máximo como necesidad productiva al tiempo que se es retribuido al mínimo como gasto y como estorbo*"⁷⁰.

Mantengo la posición defendida: la conquista de derechos llegará a todas partes en cuanto todos asumamos nuestra responsabilidad. Es muy egoísta decirlo desde mi posición, pero todos los días doy gracias a las víctimas del capitalismo por la cantidad de nutrientes que puedo ingerir, por la fibra óptica y el yoga entre otras cosas. Sin los muertos de la Inglaterra de la Revolución Industrial yo no viviría así. Creo que vivo mucho mejor que cualquier persona de la Edad Media, reyes incluidos, así que...

Sí, se puede culpar a las estructuras sociales de haber crear individuos débiles y de vampirizar sus recursos, pero llega una edad en la que ya no podemos culpar a las estructuras sociales. Somos nosotras, todas las personas, las que construimos este mundo. La clave está en saber situarse en el mundo que ya está configurado y saber qué hace falta para desarrollar lo que queremos. La clave

está en saber adscribirse al pacto social que ya está establecido y desde ahí construir. Comparto la visión de G. W. Mead, las instituciones limitan al tiempo que posibilitan nuestra acción. Cojamos lo bueno y mejoremos lo demás.

Si bien la moral de Eliza Kendall pertenecía a otra época y le impidió adaptarse a las circunstancias, debemos notar que cada individuo es responsable de su propia vida y tiene la obligación moral de adquirir las herramientas que le permitan desarrollarse, disfrutar y compartir con los demás a pesar de las circunstancias. Como defiende Viktor Frankl en su libro *El hombre en busca de sentido*, "*al hombre se le puede arrebatar todo salvo una cosa: la última de las libertades humanas, la elección de la actitud personal que debe adoptar frente al destino para decidir su propio camino.*" Lo relevante de esta cita es que Viktor Frankl estuvo preso tres años en Auschwitz, Dachau y otros campos de concentración y logró sobrevivir⁷¹. Logró sobrevivir a los campos y al impulso del suicidio. La mayoría de los supervivientes se suicidaron al ser incapaces de afrontar el contexto de los campos de concentración y exterminio cuando

⁷⁰ TERRADAS, *Eliza Kendall, Reflexiones de una Antibiografía*. Publicacions d'Antropologia Cultural, Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra 1992. Pág. 30 Párrafo 3º.

⁷¹ Para más información <https://mjdunjo.com/2010/12/08/libro-el-hombre-en-busca-de-sentido-de-viktor-frankl/> Web consultada el 14/02/2019.



volvieron a estar en un marco social que demandaba otra moral, otra moral que les llevaba a sentir la culpa de haber sobrevivido.

Se puede entrever la interpretación que hago. Si la visión de los análisis de Terradas, de Polanyi y de Moreno Feliu son correctos, entonces la gente está permitiendo que el mundo entero sea un campo de concentración. A causa de la estulticia humana estaríamos viviendo en el Auschwitz moderno, donde la moral que se desarrolla otorga un papel protagonista a la reciprocidad negativa, donde la distancia social va en aumento y donde millones de mujeres se ven en la necesidad de abortar porque tener un hijo sería el final de toda opción a la vida.

Pero como recuerda Viktor Frankl, es una opción personal. La gente tiene que dejar de culpar a las estructuras. Si como dice Terradas, "*los derechos de riqueza prevalecen sobre los derechos humanos*"⁷² es a causa de adoptar una actitud personal que legitima tal hecho. No es una ley natural, es un dogma.

Eliza Kendall no fue capaz de desarrollar la moral propia al contexto social que se estaba articulando a su al

rededor, no consiguió desarrollarse en plena autonomía. ¿Pureza moral o incapacidad de adaptación? Como vimos, la naturaleza humana y la moral se configuran según el contexto histórico. Hace falta una Estrategia Evolutiva Estable que se adapte a las necesidades de las circunstancias. Si bien Kant estableció las directrices para desarrollar una ética formal, libre del condicionamiento circunstancial, y la voluntad autónoma, Kant obvió que dicho desarrollo está condicionado por el desarrollo del entorno social y material. Hace falta estudiar la historia de la filosofía del pensamiento para que el pensamiento deje de estar condicionado por las condiciones tecnoeconómicas y tecnoecológicas en las que se desarrolla.

Todo el mundo se comporta de forma perfecta bajo la moral que ha desarrollado, tanto el que muere como el que se adapta. Las personas ya obran siguiendo una máxima que creen ley universal, porque su percepción es limitada y carecen de una comprensión de la formación histórica de su pensamiento. Por eso definiendo que es trascendental desarrollar una educación a nivel planetario que impartiera los conocimientos de las Ciencias Cognitivas.

72 TERRADAS, *Eliza Kendall, Reflexiones de una Antibiografía*. Publicacions d'Antropologia Cultural, Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra 1992. Pág. 33 línea 7 del párrafo 3º.



El mundo tiene solución y hay muchas personas trabajando en ella. Como dice Yann Arthus Bertrand:

Es demasiado tarde para ser pesimistas.

4. Conclusión

Seguimos *aplicando a otras culturas representaciones ideológicas con las que nos interpretamos a nosotros mismos*, la intención de este trabajo es contribuir a la deconstrucción conceptual que se ofrece como remedio a esta tendencia.

He tratado de invertir conceptos asentados en el paradigma académico, como la separación de la moral del don y la lógica de mercado o la concepción del trabajo como principal esfera de desarrollo y realización.

En primera instancia hemos podido establecer, a través de la lógica supuesta en los cazadoresrecolectores, que el trabajo es algo ajeno al desarrollo humano y que la reciprocidad y el don que surgen del trabajo destruyen la libre construcción del tejido social entorno a la auténtica naturaleza humana, celebración y disfrute. Hemos establecido una relación entre la *“ley de la oferta y la demanda”* y la reciprocidad descrita en la tipología de Sahlins y concluido que el capitalismo es el hijo de la reciprocidad.

La conclusión acerca del tema de la reciprocidad vinculada al capitalismo nos muestra dos dicotomías contra-

puestas según como veamos la relación entre el trabajo convertido en mercancía ficticia, y la articulación del tejido social. Por un lado, si el capitalismo separa el trabajo de la composición de tejido social, estaremos en algún punto eliminando de verdad la reciprocidad y el tejido social se articule de nuevo como en la sociedad hipotética de cazadores recolectores de la que hablamos: a través del ocio. En el lado opuesto, si el tejido social en el capitalismo sigue siendo articulado por el trabajo, la producción y el consumo, el intercambio y la reciprocidad (equilibrada en este caso), si las relaciones personales a nivel social se siguen construyendo y articulando en torno al trabajo, entonces seguimos en una sociedad que impone un macro campo de concentración a nivel mundial.

Además, hemos defendido la necesidad de superar toda moral inscrita en unas estructuras sociales enmarcadas en un contexto histórico, lo que se logra a través de trabajar la plasticidad neuronal, evitando aferrarse a los símbolos del pasado. Solo desarrollando una auténtica *percepción de la percepción* dejaremos de actuar en pleno siglo XXI, con el sistema de valores propio de la cosmovisión de siglos anteriores.

F.V.



BIBLIOGRAFÍA

DAWKINS, R. *El gen egoísta. Las bases biológicas de nuestra conducta.* 1993 Salvat Editores, S.A., Barcelona.

DUMAS, A. *El conde de Montecristo.* Penguin, oct 2016.

FREIRE, P. *Pedagogía del Oprimido.* Siglo Veintiuno de España Editores, S. A. 17^º España, dic 2003.

MORENO FELIU. *Entre las gracias y el molino satánico.* Lecturas de Antropología Económica. Editorial UNED Cuadernos 1^a reimpresión, 2018.

MORENO FELIU. *El bosque de las gracias y sus pasatiempos.* Trotta 2011.

RAMÍREZ GOICOECHEA, *Etnicidad, Identidad, Interculturalidad. Teorías, conceptos y procesos de la relacionalidad grupal humana.* Editorial Centro de Estudios Ramón Aceres, 2011.

REYGADAS. *¿Capitalismo 2.0.? Etnografía de una empresa del mundo digital,* Revista Maguaré - Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 25 (1): 165-202, enero-junio 2011.

RITZER, *Teoría Sociológica Clásica.* 6^a Edición. McGRAW-HILL/INTERAMERICANA EDIOTRES, A.A. 2012, España.

TERRADAS, I. *Eliza Kendall, Reflexiones de una Antibiografía.* Publicacions d'Antropologia Cultural, Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra 1992.





investigación



valorización



formación



AB ORIGINE

ANTROPOLOXÍA, PRODUCCIÓN E XESTIÓN CULTURAL

WWW.ABORIGINE.ES

RÚA EDUARDO PONDAL, 31, 2ºD - 36003 PONTEVEDRA

INFO@ABORIGINE.ES - 986.105.860



La antropología y el Mal (La auto-revelación del "Mal-Bien" o el "Bien-Mal")

José Luis Cardero López¹



Resumen

Este artículo trata las dinámicas implicadas en el desarrollo del *Bien* y del *Mal*, según la teoría de que existe únicamente una sola entidad polimórfica, la cual sería denominada como *Mal-Bien* o *Bien-Mal*.

Para las diversas culturas (a través de la tradición y la mitología), los dioses o delegados suyos pretendieron manejar, separar y al tiempo, unificar, esta entidad, cosechando casi siempre fracaso en su manejo y control, mezclando *Mal-Bien* y *Bien-Mal* en todas las empresas divinas y humanas. Esa unidad, indestructible, al menos en apariencia, persiste en la realidad descriptiva presente en testimonios llegados hasta nosotros desde las edades más remotas.

Palabras clave: Bien, Bueno, Mal, Malo, Huída mágica, Vuelo mágico, Chamanes, Gorgonas, creencias, representaciones, interpretaciones.

Abstract

This article deals with the dynamics involved in the development of Good and Evil, based on the theory that there is only a single polymorphic entity, which would be referred to as *Evil-Good* or *Good-Evil*.

For the various cultures (through tradition and mythology), the gods or their delegates sought to manage, separate and, at the same time, unify, this reality, almost always reaping failure in their management and control, mixing *Evil-Good* and *Good-Evil* in all divine and human enterprises. That unit, indestructible, at least in appearance, persists in the descriptive reality present in testimonies coming to us from the most remote ages.

Keywords: Good, Evil, Bad, Magic Escape, Magic Flight, Chamans, Gorgon, Beliefs, Representations, Interpretations.

¹ Doctor en Ciencias Políticas y Sociología por la Universidad Complutense de Madrid. Especialista en Antropología Social y Cultural y Doctor por la Universidad Complutense de Madrid en el Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones.



Casi en el Principio, el dios observa ahora aquello que ha creado. Un cuerpo iridiscente, del que se desprenden todos los colores del Universo. Allí está todo, mezclándose y transfundiéndose, siguiendo el mismo curso de las estrellas, palpitando con el mismo ritmo que la tierra sobre la que se sostiene. Lo mira y se acerca. Entre los resplandores y brillos que envuelven aquello recién nacido desde la Nada, algo determinado por una solidez y empeño imprevistos, se alza. La separación e independencia que parecen distinguirlo de su matriz, surgen precisamente de aquella propia unidad, de tal manera que, de pronto, lo que sube y se remonta parece dominarlo todo y corre, también, por los miembros y junturas del dios, invadiendo todo cuanto su creador había dejado, al parecer, libre como un espacio-tiempo prohibido. El dios huye entonces, manchado y vencido, abandonando su obra. Estamos ante aquello que pronto será conocido, perseguido, buscado y disputado, y que formará parte de todos los seres y de todas las cosas: el *Mal-Bien*, o *Bien-Mal*, pues por causa de su indestructible unión original y de su inseparable naturaleza, de ambas maneras será llamado, y por dichos nombres, también unidos e inseparables, será conocido universalmente, e invocado en todas las lenguas:

1. *Mal-Bien*, *Bien-Mal*: entidades antropológicas y fuentes culturales. Se trata, con las reflexiones que siguen, de abrir un camino más llano,

dentro de lo posible, en lo referido a las explicaciones que, comúnmente, se dan sobre los grupos sociales y sus dinámicas de actuación, llevadas a cabo tanto dentro como fuera de las fronteras, lindes, límites o entidades espacio-temporales que dibujan los entornos de actuación, forma y pensamiento de los dichos grupos sociales considerados como tales.

De ordinario, en estos análisis, suele hacerse hincapié –aunque no siempre– sobre las acciones, actuaciones y pensamientos de lo identificado como Bien, o cuando menos, con actos dirigidos hacia aquello que se considera como Bueno, aun contando con las diferencias destacables que siempre pueden apreciarse entre lo Bueno y el Bien propiamente dicho. En realidad, pocas veces se repara en las actuaciones del grupo social que tienen el Mal como resultado, bien sea por accidente más o menos previsible o, simplemente, como intención pura y francamente dirigida hacia el mismo. Según suele aparecer o mostrarse esta entidad extraña y multi-forme de la que salen o a través de la cual se justifican Mal y Bien, a la cual en las siguientes líneas denominaremos de manera correspondiente a su polimorfismo como *Mal-Bien* o *Bien-Mal*, fue, según las tradiciones de numerosas culturas, creada, liberada o activada por los dioses, que, a la postre, tampoco supieron manejarla adecuadamente, refiriéndose en la mitología y en las propias tradiciones, la enorme cantidad de pro-



blemas que su presencia provocó en el universo espacio-temporal humano desde su aparición.

Ello llega a ser tanto así, que casi siempre resulta imposible –al menos desde la perspectiva del propio grupo social- observar y ya no digamos entender, el protagonismo de esa entidad *Mal–Bien* en las acciones y proyectos del grupo social en si, puesto que aquellas y éstos serán desviados hacia las imágenes presuntamente equivalentes de otros colectivos, justificando así de tal manera las actuaciones propias y buscando con ello un equilibrio dentro del cual, segregando artificiosamente el Mal o el Bien desde su conjunto bifronte y ambivalente, tal forma de actuar vaya a resultar necesaria para defender y consolidar lo propio frente a lo ajeno en un intento hermenéutico.

No obstante, desde una perspectiva antropológica, sería conveniente sobrepasar estas atribuciones grupales –colectivas o personales- respecto a la entidad de pertenencia, para examinar la verdadera naturaleza de eso a lo que comúnmente se denomina *Mal–Bien*. En la mayoría de los grandes conjuntos mitológicos que podemos invocar como ejemplo o como campo de experiencias en este proceso, dicha división o aspec-

to bipolar no resultan tan claros ni evidentes como podríamos esperar. Tampoco lo es su simple contemplación o consideración por separado, es decir, si hablamos de Mal por un lado y de Bien por otro. Así, por ejemplo, en la construcción mitológica conocida como *Magische Flucht*, o Huída mágica¹, que se halla en la raíz formativa y estructural de multitud de relatos, leyendas, sagas y tradiciones en muchas culturas, tenemos el esquema clásico formado por el relato del Héroe que se dirige intencionadamente a la casa, reino, o residencia del Gigante o del Monstruo, para arrebatarse –simplemente para robarle- algo que se desea o que se reputa como solución para algún inconveniente, daño o desgracia ocurridos en el grupo social, o simplemente llevando a cabo dicho acto para enriquecerse sin más, en bienes o en conocimiento. Como es natural, no cuenta la pertenencia de aquello que el Héroe quiere llevarse sin permiso ni acuerdo alguno. En el mejor de los casos, por así decir, el dicho Héroe trata de engañar al Gigante o Monstruo para arrebatarse lo que viene a buscar. Ese engaño, realizado frente al personaje calificado ya de por sí casi desde el comienzo de la acción como Monstruo, desarrolla toda una batería de principios teóricos y prácticos en los que las distintas versio-

1 PANCRITIUS, M. *Die magische Flucht, ein Nachhall uralter Jenseitsvorstellungen*. En *Anthropos* 8, Königsberg, 1913, p. 854 ss.



nes de Mal y Bien –disfrazadas en el sentido de lo Bueno, lo Malo, lo Justo o lo Injusto, vistos desde cada una de las posiciones de los protagonistas– intentan suplantar la aplicación y validez de los grandes principios, estos, del Mal y del Bien, refiriéndolos directamente a lo Malo o lo Bueno o, simplemente, en un avance dialéctico, a lo Injusto y a lo Justo o justificado.

Como es sabido, según lo que aparece expresado en el principio estructural de la *Magische Flucht*, el Héroe acaba haciéndose con aquello que ha venido a buscar, se lo arrebató con engaños al Gigante-Monstruo, y sale corriendo hacia su lugar de partida, perseguido por aquél. La persecución en sí, junto con sus diversas incidencias, forma el contenido estructural del relato en cuestión y justifica también sus contenidos funcionales. El Héroe huye y el Monstruo le sigue, incansable. Pero el protagonista heroico casi siempre cuenta con ayudas externas. Así, por ejemplo, ciertas aves le proporcionan semillas que, arrojadas en el camino del Gigante perseguidor, se transforman en tupidas selvas, prácticamente impenetrables, que buscan impedir su paso. Pero el Monstruo supera esos obstáculos y continúa tras el ladrón de su bien, tratando de recuperarlo.

El Héroe, arroja, entonces hacia atrás, gotas de un líquido mágico, o soplos de aire, que se mudan casi instantáneamente en enormes ríos de aguas bravas y profundas o en torbe-

llos de tormentas sin fin. Pero en casi todas las tradiciones en las cuales se relatan estas huidas mágicas y sorprendentes, el Gigante-Monstruo logra superar, de una manera o de otra, los obstáculos interpuestos en su camino.

El desenlace puede variar. A veces, el perseguidor se distrae con algún elemento inesperado, como el canto de un ave, o el conteo que debe llevar a cabo de las semillas o granos de alguna fruta especialmente dispuesta para perturbar su marcha. En ese caso, puede perder la pista del Héroe que, finalmente, llega a su destino con aquello que arrebató al terrible Monstruo, vencido al fin por su astucia y por las ayudas recibidas. Pero otras veces, el Héroe es seguido hasta el final por su perseguidor y la única salida que tiene es la de arrojar a una hoguera encendida mágicamente en el camino de huída, en la cual también se introduce el Gigante o Monstruo, uniéndose los dos protagonistas del relato en el juego mortal y destructor de las llamas, que acabarán por consumirlos finalmente a ambos.

El esquema de este mitologema de la *Magische Flucht* encierra dentro de sí y en sus múltiples desarrollos y versiones, el juego mantenido entre Bien y Mal, artificialmente separados de su matriz común por los recursos técnicos del propio relato, el cual, visto desde una perspectiva de hermenéutica antropológica, descubre



sus múltiples y variados contenidos, según podremos observar seguidamente. Así, el grupo social al cual pertenece el Héroe justifica la conducta de éste, por irregular que ella fuera, como Buena, y su empeño por apoderarse del objeto deseado, como formando parte de la estructura multipolar y casi siempre contradictoria, del Bien. Asimismo, la posesión del citado objeto por parte del Monstruo o Gigante se califica desde el punto de vista de los partidarios y seguidores del Héroe, como algo malo y, por tanto, como perteneciente al Mal, siendo propiamente Mal en sí mismo, con independencia de cual fuera su naturaleza o su condición bajo el imperio de otros argumentos.

Mal-Bien, Bien-Mal, adoptan aquí, como en la mayoría de los casos que podríamos invocar, una condición mixta, variable, cambiante, a la que se juzga muchas veces no tanto por su contenido o posibilidades como por su pertenencia o adscripción a un grupo social determinado. Así, las propias figuras sacrosantas, los objetos relacionados con lo Numinoso o con su derivación en lo Sagrado, muestran frecuentemente desde sí ambos aspectos. Su proximidad, incluso su simple contemplación, pueden llegar a ser muy peligrosos para quien no se acerca a estas encarnaciones del *Mal-Bien*, o *Bien-Mal*, con las debidas precauciones. Es difícil y complicado examinar, desde una perspectiva o visión que pocos instrumentos teóricos nos dan, salvo,

quizá, la hermenéutica antropológica, ya no sólo el aspecto presente o dominante en esa doble e intercambiable naturaleza, sino aquello que en definitiva, según las reglas, normas o encomiendas y recomendaciones del grupo social, va a permanecer en los relatos, tradiciones o discursos, como referente obligado, ya no sólo de una aventura o coyuntura accidental del grupo social, sino de su esencia misma.

Así, el *Mal-Bien* o el *Bien-Mal*, será casi siempre tomado no en un sentido definitivo y permanente, incluso por esas peculiares elaboraciones de los referentes y marcas sociales que suelen presentarse como las creencias religiosas. Su condición podrá variar y ser justificada cuando ello convenga a la expresión de las normas sociales y a su manifestación en mandatos y prohibiciones, por ejemplo. Sobre todo para colaborar en la importante tarea de proporcionar un determinado rostro o apariencia al grupo social en sí. Nos encontramos por tanto con una construcción cultural en modo alguno simple o determinante, sino mas bien de naturaleza compleja, así elaborada por el grupo social para que pueda responder y adaptarse, en su caso, a cada una de las diversas circunstancias en las que puede presentarse la necesidad de describir o definir una acción concreta o un encadenamiento de circunstancias, tal como sucedía en el desenvolverse de la *Magische Flucht*.



Una de las tareas fundamentales del grupo social, desde que toma conciencia como tal, es, desde luego, definir su propio universo espacio-temporal pasado y presente, para lo cual crea las adecuadas y pertinentes dinámicas históricas, extendidas en el ámbito que ese mismo espacio-tiempo le concede, y en las que van encarnados, por así decir, los elementos de todo el complejo y poderoso mundo de sus creencias y de los valores que considera como propios y mas representativos. No cabe duda que la incorporación analítica de aquello que, para la dinámica del grupo, es reconocible, digno y aceptable, se dispone siempre en una suerte de código inmediato, pero también enfrentado, a la panoplia de todo cuanto representa, precisamente, lo contrario. Aquí tenemos una condición moral, en el sentido clásico del termino kantiano, que figurará de manera destacada en la propia expresión del grupo social.

Pero las cosas en este campo, pese a su aparente complejidad, no suelen ser tan sencillas e inmediatas. La expresión moral del código se apoya sobre conceptos friables y comprometidos, como son los ya citados de Bueno y Malo, los cuales no sólo pueden contemplarse desde perspectivas distintas, y aun opuestas, amparadas por las distintas fases, colectivos, alianzas y comportamientos establecidos –fueren o no aceptados por el canon común del propio grupo social en sí- sino que pueden también justificarse mediante la interpretación

de las fuentes –una verdadera y activa hermenéutica antropológica, en su caso- de manera que dicha interpretación resulte por sí misma un elemento no solo importante, sino fundamental y decisivo en la personalidad misma del grupo social propiamente dicho.

Las tradiciones más antiguas que conocemos sobre la cuestión del *Mal-Bien* o *Bien-Mal*, apoyan precisamente desde bien pronto, casi desde el principio, la coexistencia de esta dualidad, siendo la moral a buen seguro uno de los intentos clásicos para lograr la división o, al menos, la manifestación separada, de ambas cualidades. Una de las raíces del problema que se nos presenta desde la perspectiva de la interpretación antropológica es, precisamente, que muy pocas veces se referirá el grupo social que estudiemos como ejemplo al *Mal-Bien* o al *Bien-Mal* en sí, sino que los análisis se desbordarán, comúnmente, por el camino, mas sencillo conceptualmente, de las consecuencias, es decir, y según ya queda apuntado, de lo Malo y lo Bueno, lo Justo o Injusto, etc..

Pero nosotros hablamos de esta doble y casi indiscernible apariencia de *Mal-Bien* y *Bien-Mal*, precisamente porque así fue creada –o liberada en nuestro mundo y en el campo de acción de los grupos sociales- precisamente por los propios dioses, los cuales, según los testimonios culturales más diversos –véase, por ejemplo el



Popol Vuh, la tradición greco-latina o la propia tradición judía como antecedente de la cristiana- no pudieron separar ambas realidades, ni tampoco impedir que permaneciesen juntas o que respondiesen, como un reflejo, la una a la otra, de manera que resultase imposible –y así lo confirman los trabajos realizados por antropólogos e investigadores sobre las culturas más diversas: véanse al respecto las investigaciones contenidas en las obras de James George Frazer, E. E. Evans-Pritchard, Bronislaw Malinowsky, Edmund Leach, o el propio Claude Lévi-Strauss, entre muchos otros que sería en exceso prolijo y reiterativo citar- llevar a cabo una separación, siquiera conceptual, de Mal y Bien².

La primera visión de una cultura, pasada o presente, nos muestra siempre, junto a la exhibición de su universo espacio-temporal, con sus fronteras, límites, variables y comportamientos necesarios, permitidos y prohibidos, una división superpuesta que siempre obedecerá a estos dos grandes principios de la cultura humana. Hoy día, cualquier visión histórica –y, por supuesto, antropológica- de alguna cultura o grupo social, trae

consigo una partición correspondiente, ya no sólo establecida entre Buenos y Malos, que sería tal vez lo más inmediato, sino, apuntando un poco más –aunque no hace falta que sea demasiado- hacia el interior de las construcciones o disposiciones culturales, entre aquello que representa el Bien y lo otro, más escondido algunas veces, más disimulado, diríamos, que figura, muestra y que en algunos momentos enaltece y privilegia, el Mal, por más que esa forma de presentar las cosas no pueda evitar que se mantenga el aspecto dual, bifronte y estructuralmente compartido del *Mal-Bien* o *Bien-Mal*, que permanece pese a todas las figuras, aspectos o convenciones que se le quiera dar o practicar con ello.

Mircea Eliade nos lo muestra en su estudio sobre la figura del chamán³, en el que destaca su cualidad como especialista en el contacto entre este mundo y el Otro por encima de sus muchas otras facetas, entre las que sobresalen quizá también con mucha fuerza, aquellas que le hacen depositario de un saber secreto, reservado y especializado. Todo ello parte de una consideración muy particular respecto a lo que sea el *Mal-Bien* o *Bien-*

² Como muestra -en modo alguno exhaustiva ni completa- podríamos citar en lo que corresponde a James G. Frazer, en su clásica obra *La Rama de Oro*, *El rey mago en la sociedad primitiva*, *Tabú y los peligros del alma* o *Balder, el magnífico*, o en Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje* o *Tristes trópicos*. Aunque los ejemplos serían innumerables en los autores referidos y aún en otros que no hemos nombrado.

³ ELIADE, M.: *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*.



Mal, ya no sólo en un grupo social o espacio-tiempo concretos, sino considerado desde un punto de vista o una perspectiva general, mediante la cual vienen a ser los humanos quienes, como tales, se enfrentan a esa entidad dual presuntamente despertada o activada por los mismos dioses.

Así, existen varias empresas que, dentro de las diversas culturas y grupos sociales, intentan no sólo favorecer el contacto entre nuestro mundo o plano de conciencia y aquellos otros que se suponen localizados más allá de los límites y espacio-tiempos- frontera destinados a señalar y también a establecer los límites del universo en el cual nos mantenemos y definimos. Se trata de clasificar y de presentar las cualidades de todos estos universos y espacio-tiempos, en relación con la entidad *Mal-Bien* o *Bien-Mal* a la que nos referimos, de manera que tanto el camino que en muchas culturas conduce hacia el Mundo de los Muertos y que se confunde a veces con el camino de regreso hacia la Tierra-Madre, como las actividades relacionadas con el cambio de estado de conciencia, están calificados y protegidos por las actividades específicas de especialistas como los chamanes, que les atribuyen las correspondientes cualidades relacionadas con el Bien y con el Mal, en

sus diversos enfoques y tendencias, para que al emprender o tomar tales caminos o llevar a la práctica ciertas empresas, no se vaya a poner en peligro al propio grupo social, por causa de ignorancia o descuido en el desempeño de dichas actividades⁴.

Resulta por tanto de gran importancia para el reconocimiento lo mas completo posible de esta grande y sugerente superestructura mitológica, establecer del mejor modo posible la relación presuntamente existente entre la entidad *Mal-Bien* o *Bien-Mal* y los dioses creadores, cuyas actividades se describen -particularmente acerca de la creación, revelación o activación de dicha entidad y la creación posterior, y a veces simultánea, según los casos, de la especie humana, así como de los contactos y consecuencias desprendidas de dichos actos- en numerosos textos sagrados o relativos al *origen* de culturas, grupos sociales y civilizaciones, tal y como veremos seguidamente. Así, en el desarrollo de algunas estructuras religiosas de nuestro entorno histórico mas inmediato y directo, como el judaísmo o el cristianismo, se han llevado a cabo intentos para provocar la fragmentación de la superestructura a la que hemos llamado *Mal-Bien* o *Bien-Mal*, separando en ella sus dos hipotéticos componentes principales,

⁴ Así, véase, también en Mircea Eliade, *Initiation, rites et sociétés secrètes, particulièrement el capítulo 4, Initiations individuelles et sociétés secrètes*.



esto es, el Mal y el Bien, para escoger uno de ellos -en este caso, el Bien- como representación de la Divinidad Creadora, atribuyendo el Mal a su oponente, cuando lo hay: en el caso del cristianismo, al Demonio, Diablo o Maligno.

Lo cierto es que esta gran división primera, y la correspondiente atribución de las piezas *separadas*, Bien y Mal, parecen obedecer a los impulsos derivados de unas hipotéticas y apenas conocidas batallas ocurridas en los Cielos en épocas remotas y muy anteriores a la existencia de la humanidad misma, batallas de las que nos hablan algunas tradiciones, entre ellas la cristiana, que se produjeron cuando una parte de los ángeles, espíritus creados por Dios, o por los Dioses, antes que el ser humano, se rebelaron conducidos por uno de sus jefes o caudillos contra sus creadores, siendo vencidos por los espíritus que permanecieron leales a los dichos Dios o Dioses creadores, y resultando por ello en consecuencia arrojados con su jefe -que en la tradición cristiana recibe varios nombres, Lucifer, Luzbel, o Demonio y Diablo, mas tarde- al fuego eterno que, desde entonces, representó el Infierno, o lugar de residencia del Mal propiamente dicho, mientras la morada de los ángeles fieles fue conocida como el Cielo, o Paraíso, en el que también residía la Divinidad creadora y que fue el universo espacio-temporal donde, desde entonces, se consideró ubicado el Bien.

Esta gran e importante división desde la entidad *Mal-Bien* o *Bien-Mal* que se produjo, según lo anteriormente dicho, como una de las consecuencias de aquellas guerras celestes y de su resultado, determinó, tal como puede considerarse, que en la cultura humana se produjera un efecto parecido, una especie de consecuencia refleja, diríamos, de aquella escisión. De tal manera, los conceptos derivados de Mal y Bien que, por cierto, siempre conservaron cada uno de ellos restos de su primer y originario doble carácter, y así puede comprobarse en el juego cultural que se presenta siempre ante el investigador y estudioso de tradiciones y leyendas de todas culturas y épocas, pasaron a jugar también como partes, mejor sería decir, como fronteras, en la composición, establecimiento y actuación de los propios grupos sociales. De tal manera, en las correspondientes tradiciones aparecerán los personajes “*buenos*” y aquellos otros que son calificados o presentados como “*malos*”.

Generalmente, los Héroes vienen a representar siempre, o a ser identificados, con el Bien y serán por lo tanto, “*buenos*”, mientras que los adversarios se asignarán a su papel o desempeño en el seno del Mal, como “*malos*”, por tanto. Lo más curioso, aunque no inesperado, es que los relatos en los cuales se narran estas cuestiones, y los enfrentamientos que aquellas asignaciones de buenos y malos traen consigo, dan un paso



más -un paso figurativo que suele ir más allá del mero recurso atributivo- concediendo una forma, una estructura determinadas, propias e identificativas de buenos y malos, que a su vez se fijan en la memoria colectiva de manera casi indeleble, no tanto por la atribución en sí como por la figura misma: así, los Héroes se parecerán física y moralmente a los Angeles fieles y buenos del Principio, serán -por lo general- hermosos, bien dotados y resplandecientes, mientras que sus oponentes, aquellos que en la memoria y presentación colectivas son considerados como Monstruos, se verán adornados con cuerpos oscuros, deformes, llenos de fuego, mostrando sus garras, dientes y colmillos en una mueca feroz.

Nos encontramos ya en el universo espacio-temporal de los grupos sociales, dentro de cuyo imaginario colectivo se ha reproducido aquella gran división primera, quizá como un resto inmemorial de las ancestrales guerras y batallas celestiales que, en definitiva, no sólo dibujaron y distribuyeron el mundo de los humanos y su desenvolverse legendario y tradicional, sino que también, como extremo de gran importancia, aunque habitualmente separado y oscurecido del vivir cotidiano, pretendieron arrancar el juego propio de la entidad

Mal-Bien o *Bien-Mal* del mismo ámbito y constitución de la Divinidad creadora, de la que, en definitiva, había salido en su momento.

Unicamente los esfuerzos de algunos grupos en el seno de ciertas religiones derivadas, en definitiva, de esa transformación y separación del *Mal-Bien* o *Bien-Mal*, en el juego de los grupos sociales y desde la figura y entendimiento de sus divinidades, trataron mas tarde de restablecer, primero, la unidad de la propia entidad artificiosamente dividida, mas allá de las consideraciones parciales y particulares culturalmente establecidas acerca del Bien o del Mal, devolviendo luego dicha entidad ya reconfigurada a la apariencia de la propia Divinidad creadora y, en consecuencia, trasladando su juego a las concepciones primeras y basales mantenidas sobre la propia formación y juego de los grupos sociales. En este trasiego de transformaciones y restituciones vinculadas al restablecimiento mas o menos logrado de la entidad *Mal-Bien* o *Bien-Mal*, cabe destacar el papel que, con ello, recuperan y desempeñarán siempre - en favor o en contra- construcciones culturales tan importantes como el Mito⁵.

⁵ Como ocurre, por ejemplo, con la Kabbalah. Sobre el papel del Mito, Véase en Gershom Scholem: *Les grandes courants de la mystique juive. O sus conferencias en el Grupo Eranos*, Ascona, Suiza: *Kabbalah und Mythos, Eranos Jahrbuch*, Vol. XVII, 1949 (Zurich, 1950), pp. 287-334.



2. Mal-Bien, Bien-Mal: la interacción hermenéutica de la antropología.

El escenario en el cual se desarrolla la actividad de los grupos sociales está, por tanto, constituido, primero por la delimitación que los límites o los espacio-tiempos frontera llevan a cabo sobre la extensión, intensidad y propiedades diversas de su universo. Segundo, por las posibilidades que él mismo grupo social determina que regirán en su devenir, es decir, por lo que dicho grupo califica como posible o no, y dentro de ello, como factible, aconsejable o simplemente considerado como no susceptible de llevarse a cabo. Tercero, por la superposición de la entidad *Mal-Bien* o *Bien-Mal* sobre el conjunto de las necesidades, posibilidades y recomendaciones, actitudes y comportamientos del grupo social, analizado tanto como un conjunto actuante y más o menos solidario en los efectos de dichas actuaciones, o como el resultado, más o menos parcial y determinado, de las actividades individuales o personales de sus miembros.

Será aquí, por tanto, sobre dicho escenario, donde se llevarán a cabo las actuaciones de examen de los observadores, entre ellas la propia acción hermenéutica. Con este fin, consideraremos si, en el campo de actuación de los grupos sociales, serán protagonistas entonces el Bien y el Mal – con todo su extenso campo semántico de

implicaciones- o actuará la Entidad *Mal-Bien* o *Bien-Mal* como protagonista oculta, pero de influencia extensa e inevitable. Podremos quizá acceder a este análisis complejo, mediante la interacción hermenéutica de la antropología.

Cualquier adscripción de actitudes, comportamientos, determinaciones y proyectos se hará en el entorno del grupo social con respecto al Bien, de lo que surgirá luego lo Bueno y, por extensión, lo Adecuado y lo Justo y también en relación con el Mal, del que partirá lo Malo, lo Inadecuado y lo Injusto. Desde esta perspectiva de la asignación ambas vías, la del Bien y la del Mal, aparecerán como separadas en la práctica aunque no conservarán realmente una independencia absoluta, pues algunas acciones que en principio se consideraban Buenas, pueden llegar a ser Malas y viceversa. Será necesario entonces un instrumento independiente de la interpretación en sí relativa a las condiciones y aplicación de ambas vías, es decir, un sistema moral que se coloque y arbitre por encima y, al menos en teoría, sea ajeno, externo, a los actos o acciones en sí. Todo ello acarrea también la posibilidad de la elección y abre un camino para la consideración de los comportamientos.

Todo ello abrirá sin duda el camino para que se vaya incrementando progresivamente el nivel de complejidad de los grupos sociales, pues el siste-



ma resultante dará pie para llevar a cabo conjuntos de interacciones cada vez más complejos entre los individuos pertenecientes al grupo y también para hacer posible las relaciones intergrupales con un grado de complejidad cada vez mayor.

Una de las consecuencias que se derivan comúnmente de estas situaciones alcanzadas de complejidad respecto a las posibilidades de elección y a las alternativas de comportamiento y actuación entre individuos y grupos es, precisamente, la aproximación -tal vez convendría decir, la confusión progresiva- entre las categorías de lo Justo y lo Injusto, de lo Adecuado y lo Inadecuado y, por extensión hacia las categorías de mayor entidad, de lo Bueno y lo Malo. Es decir, parece como si la convergencia inter-estructural observada en los comportamientos y actitudes de individuos y grupos, hiciese aumentar asimismo la complejidad en las relaciones más simples de referencia, ordinarias, por así decirlo, como aquellas que se mantienen, por ejemplo, gobernadas o inspiradas por la ley moral, en la interacción llevada a cabo entre individuos o entre grupos.

Así, por esta vía, el Bien y el Mal cesan de actuar o de presentarse en vías separadas y antagónicas, para acercarse y confundirse cada vez más, tendiendo en su presencia y manifestaciones hacia aquella entidad originaria presuntamente revelada o puesta de manifiesto por los dioses,

a la que conocemos como *Mal-Bien* o *Bien-Mal*. Se trataría entonces de introducir de nuevo dicha entidad en el conglomerado de la Divinidad, o de las divinidades, de donde fue apartada cuando se intentaba una clasificación o división estructural dentro del grupo social establecido.

El hecho, o más bien, la necesidad, de asimilar el Bien, lo Bueno y lo Justo con el propio grupo, obligó a desterrar esa otra porción *oscura* del Mal y lo Malo, con todas sus derivaciones y consecuencias, hacia el exterior del grupo social, donde coexistía con todo el conjunto de fuerzas, elementos y personajes a los que se temía por su propia presencia y por las posibilidades que conservaban para penetrar en el universo espacio-temporal del grupo mismo. Las acciones de estas entidades *externas* vinieron así a representar lo Ajeno, lo Extraño y lo Paradójico, de lo cual era necesario prevenirse.

En cualquier caso, las actuaciones de los miembros integrantes del grupo social en sí siempre mantenían una posibilidad de transformación o de modificación o, cuando menos, un punto en su desarrollo en el cual tenían necesariamente que definirse como acordes con el espíritu y los propósitos del grupo antes de seguir adelante o continuar con su dinámica. Así están las denominadas "*pruebas*" que los protagonistas, y el Héroe mismo, tenían que superar en su camino, para demostrar su pertenencia



al lado correcto de la situación. Estas pruebas aparecen, por lo general, en las leyendas y tradiciones que describen las diversas acciones del grupo y de sus protagonistas, tanto externa como internamente. La interpretación de cada uno de esos momentos forma una parte esencial del proceso de avance, de exploración, con sus componentes adjuntos de comparación y elección.

La posible reunificación o recomposición de la entidad *Mal-Bien* o *Bien-Mal* puede venir, precisamente, apoyada por dichos procesos de interpretación, pues la simple comparación entre lo Bueno y lo Malo favorece que ambas partes -complementarias, al fin- vayan a integrarse. De manera que la necesidad de Héroes y demás protagonistas para definir y fijar sus propias características, deja libre el camino para la recomposición del Bien en el Mal o viceversa. En cualquier caso, siendo el Mal casi universalmente rechazado como elemento estructural y ya no digamos como justificador o fundamento de casi cualquier coordenada de una colectividad humana, aún conociendo o presintiendo su presencia, en la manifestación de la estructura, de los fines y proyectos de un grupo social dado, siempre se partirá del Bien, y lo Bueno, lo Justo, lo Adecuado, serán las coordenadas mediante las cuales dicho grupo se articulará y a partir de las cuales actuará, al menos oficialmente.

Pero este reconocimiento del Bien como inspirador se lleva a cabo siempre tras un proceso de hermenéutica antropológica que no siempre es evidente o manifiesto. Antes bien, en la mayoría de los casos, resulta ser necesaria la explicación y la puesta de manifiesto de los motivos de aquella cualidad suprema relacionada más tarde con lo Bueno, lo Justo y lo Adecuado. El proceso hermenéutico se reduce muchas veces a una práctica de lo inconsciente colectivo y allí se depositan, por así decirlo, casi todos los procesos de justificación, reduciéndose explicaciones y elecciones a meras cuestiones funcionales.

Esto ocurre, precisamente, ante la presencia irrevocable del Mal, es decir, de la otra parte complementaria del Bien. El grupo social, desea conceder un fundamento a todas y cada una de sus decisiones. Al revestirlas con el manto y las vestiduras del Bien, llevando esa acción atributiva hasta el origen espacio-temporal de la colectividad misma, proporciona también un asiento para el Mal, que ocupa su lugar en la entidad ambivalente de la cual sólo quiere presentarse uno de los aspectos, ignorando al otro. Sin embargo, cualquier discurso que contenga acciones, pensamientos o facultad de elegir ha de ser construido necesariamente con ambos aspectos -Bien, Mal- que suelen hacerse muy difíciles de distinguir, siendo necesaria la colaboración de instrumentos como la hermenéutica antropológica para llevar a cabo cualquier



análisis fiable de dicho discurso o de sus consecuencias.

Todo ello está presente en las tradiciones y leyendas de la mayoría de las culturas. Hemos hablado antes de la *Magische Flucht*, pero la separación intentada y la reunificación no siempre querida de *Mal-Bien* o *Bien-Mal*, se nos muestra en multitud de otras unidades míticas, en las que intervienen vuelos y ascensiones mágicas de la Tierra al Cielo, descensos o caídas desde el Cielo a la Tierra, o de la Tierra al mundo inferior-infierno, mundo de los muertos-, pasos y traslados voluntarios y buscados a propósito o experimentados por accidente o azar, desde nuestro mundo al Otro, cambios en los estados de conciencia, entre otras muchas situaciones que podríamos citar⁶.

Así, siempre que se presenta la ocasión de un vuelo mágico, el protagonista aparte de decidir el punto de partida, el destino, el objetivo, y las implicaciones que esa operación-generalmente llevada a cabo por un chamán o por algún otro especialista designado culturalmente- pueda traer consigo, ha de sopesar con todo cuidado las relaciones que Mal y Bien tengan con ello, de manera que, representando su protagonista o protagonistas por lo general el Bien,

encuadren el conjunto de dicha actuación entre las cosas o conductas Buenas, Justas y adecuadas, frente al origen que ha determinado en definitiva la actuación en sí, y que suele ubicarse en algunas ocasiones entre lo Malo, Ajeno y lleno de un peligro que solo suele albergar el Mal.

De tal manera, el chamán que ha de utilizar la técnica del Vuelo Mágico para rescatar un alma o un espíritu arrastrados por alguna entidad a la cual, desde las normas y principios del grupo se considera maligna, hacia el Otro Mundo, debe sopesar muy bien ya no solo esa diferencia presuntamente existente, pero siempre culturalmente definida, entre una representación del Bien que debe intervenir frente al Mal, sino que, además, no habrá de olvidar nunca la unidad que, en definitiva, compone esa entidad conocida y también culturalmente expresada como *Mal-Bien* o *Bien-Mal*. Realmente toda la estructura de su técnica en estos casos, viene a resumir precisamente el carácter dinámico de semejante unidad cuando se ve llevada hacia actuaciones de este tipo⁷. Así, el alma o espíritu rescatados habían sido en su momento presa de algún demonio o espíritu al que se consideraba maligno, siendo necesario romper el vínculo que, desde entonces, unía al

⁶ Al respecto, véase por ejemplo Mircea Eliade: *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. P. 20 y s.

⁷ Mircea Eliade, o.c. P.



ente cautivo con su opresor, para lo cual convenía en cualquier caso que lo Bueno – es decir, en este caso, el Chamán y todo el conjunto de sus técnicas- pudiesen aproximarse a lo Malo, para que en un momento dado se facilitase el juego de la entidad *Mal-Bien* o *Bien-Mal*, en sustitución de la separación fáctica de ambas de sus partes. De tal forma, el Vuelo Mágico cumplía un papel similar al de la hermenéutica antropológica, interpretando una situación compleja culturalmente definida y sirviendo como herramienta adecuada para la realización y aceptación grupal de las actividades de búsqueda, elección y rescate llevadas a cabo. El camino hacia otro estado de conciencia, o hacia un nuevo espacio-tiempo diferente del habitual, requiere, por tanto, para que las actividades desarrolladas en dichas situaciones singulares puedan tener un resultado favorable o conforme a lo que se pretende con semejante migración, que se lleve a cabo de una manera conveniente la oportuna labor de interpretación, lo cual en los distintos grupos sociales suele hacerse mediante una práctica cultural compleja en la que intervienen, acciones, rituales, modelos y esquemas, derivados de la actuación y desarrollo de un conocimiento especializado.

Ello es así, probablemente casi desde el Principio. Y decimos *casi* porque se considera que debió transcurrir o imponerse entre el Principio y el hecho en sí un espacio-tiempo dado,

aunque fuera mínimo, para acomodar en él tanto las atribuciones Bien y Mal resultantes del desgarramiento de la entidad primera *Mal-Bien* o *Bien-Mal*, como la Espera derivada de la ocurrencia del hecho y la ocurrencia misma. Todo ello se recoge, desde luego, en las construcciones culturales que se albergan en las múltiples versiones existente de relatos tanto de la *Magische Flucht* como del Vuelo Mágico chamánico. Y en casos como estos que citamos, en los cuales la cadena de acontecimientos termina casi siempre con una Espera, de la cual consideramos que se puede afirmar que posee una condición hermenéutica típica, y que desemboca en el proceso final de resolución del propio acontecer.

De tal manera, cuando el Héroe se dirige hacia el territorio del Monstruo -único, a veces, otras veces doble, triple, como en el caso de las Gorgonas, o múltiple- suele ir ya investido como campeón del Bien. Pero la misma presencia o manifestación de esta dualidad -Héroe-Monstruo o Monstruos- nos indica que en el relato sobre el cual se apoya el grupo social para actuar, ya se ha producido el desgarramiento de la Entidad Primera *Mal-Bien* o *Bien-Mal*. Se trata casi siempre de un relato originario, es decir, llegado al grupo desde el Origen propiamente dicho, recibido mediante herencia cultural o tradición. Esta procedencia misma produce en el relato y en sus aplicaciones una verdadera e inevitable estratifi-



cación sobre la que ha de aplicarse la hermenéutica, o bien trasladar dicha aplicación colocándola sobre esquemas míticos y soluciones rituales que se aportarán luego en el relato.

En algunas culturas, para entrar en comunicación con estas *fuerzas*, el especialista ha de protegerse primero de manera adecuada mediante las correspondientes vestiduras o elementos típicos para tal función, anillos, collares, cuernos, huesos de animales sagrados, etc., para también, en no pocas ocasiones ha de provocar transformaciones en su propio cuerpo, en su persona, haciendo que sus manos crezcan, o que su cara se modifique, no sólo en su gesto, sino también en su estructura.



*Chamán-Hombre Medicina Yupik.
(Alaska)*

Tal es el caso, por no citar mas que un ejemplo, de los chamanes y *hombres medicina* Yupik, en Alaska, cuando tratan de arrojar a los espíritus del Mal de un cuerpo poseído. Aquí, el aumento desmesurado del tamaño de sus manos, o la modificación extrema de cabeza, boca, orejas y cuernos, mediante esa radical modificación de las medidas corpóreas y de la correlación entre sus miembros y partes, parecen medios para aproximarse hacia el Mal, desde una figura culturalmente asignada al Bien. El proceso de interpretación nos instruye aquí de esa concurrencia, que puede tomarse también como un intento de reconstruir aquella unidad perdida en el Principio. Así, la única manera de que el Bien pueda competir con el Mal, o aproximarse a él, sería lograr la conjunción de ambos, y mediante dicha conjunción, distribuir de nuevo la correspondencia de poderes e influencias entre ambas partes, restituyendo a cada uno lo suyo, por decirlo así.

Las grandes manos del chamán Yupik, su rostro artificialmente descajado por los adornos rituales, nos recuerdan otros testimonios que han llegado hasta nosotros desde la Antigüedad, como la silueta del dios galaico Vestio Alonico, con sus manos extendidas y un rostro de boca abierta y ojos fijos en el espectador. Su relación con la representación de swastikas de cuatro brazos rectos insertas en aras dedicadas a esta divinidad, nos ilustra sobre la posibilidad





A la izquierda: Vestio Alioneco. Museo de Pontevedra (Foto J.L.Cardero).
A la derecha: Aras Vestio Alioneco con swastikas. Museo de Pontevedra.
(Foto: Rafael Quintía)

o la inmediatez de cambios de conciencia, circunstancias a las que dichos signos suelen ir asociados como aviso de lo que puede ocurrir o de lo ya sucedido⁸.

Pero la posibilidad que casi todas las figuras sobrenaturales y divinas anuncian sobre los cambios de estado de conciencia, que casi siempre van a ser necesarios para asumir culturalmente e interpretar su presencia, aprovechando la influencia y el poder sobrenatural de aquellas, nos ilustra también sobre lo que esa gran división ocurrida en el Principio en la

entidad presumiblemente originaria a la que llamamos *Mal-Bien* o *Bien-Mal*, ha traído consigo, no solo en la historia convulsa y muchas veces cruel de la Humanidad, sino también en sus intentos de construir grupos sociales y artefactos culturales de diversa índole. Los esfuerzos efectuados ya no solo para aproximarse al Bien o al Mal, sino para identificarse con uno de ellos repudiando al otro, son constantes en toda la historia humana e invaden y condicionan prácticamente todas sus tradiciones y leyendas.

⁸ Estos testimonios arqueológicos de Vestio Alonico, están en el Museo de Pontevedra. Las swastikas, como signos considerados en un conjunto dado de creencias, pueden ostentar además otros caracteres, como el de signos solares que acompañan a la imagen o a la simple mención del dios. Esto no invalidaría su función de aviso de un próximo cambio de conciencia o de tránsito entre universos o espacio- tiempos, tal como he tratado de argumentar en otro trabajo. (véase CARDERO, J.L.: *Hakenkreuz, gammadion, swastika. Estrellas, laberintos y Caminos de los Muertos*).

3. La proyección cultural en el curso de las acciones llevadas a cabo desde la entidad Mal–Bien o Bien–Mal y el discurrir de sus significaciones y asignaciones.

El grupo social, sea cual fuere la época que consideremos, ha de establecer necesariamente su universo, las condiciones, comprensibles y asimilables para sus miembros, del espacio-tiempo en el cual va a desarrollar su actividad. Ello requiere el establecimiento preciso de sus coordenadas físicas y espirituales, es decir, de las fronteras acordadas más allá de las cuales se extenderán los dominios de lo Otro, de lo Ajeno, de lo Extraño y de lo Paradójico.

En la asignación común del Bien, o de lo Bueno, para calificar el universo espacio-temporal de los grupos sociales, identificando lo Externo, Ajeno, Extraño y Paradójico con los recursos del Mal, o de lo Malo, cuando menos de lo temeroso e inquietante, es posible distinguir estructuras mediante las cuales no solo se lleva a cabo dicha clasificación y asigna-

ción, sino que se persigue, o al menos se intenta, elaborar un código basado de manera particular en el resultado práctico de tales significaciones y asignaciones. Esto puede observarse cuando se interpretan las diversas tradiciones y leyendas propias de la cultura de un grupo dado, viendo como dichos esquemas interpretativos pueden conservarse durante mucho tiempo, trasladándose a construcciones semióticas y semánticas posteriores⁹. Uno de los aspectos importantes de este proceso, cuya antigüedad resulta en ocasiones difícil de determinar, son, sin duda, los signos y, de una manera particular, la transformación o caracterización de dichos signos en símbolos, o como símbolos, cuando se integran y desarrollan dentro de un determinado sistema de creencias.

Ya hemos hablado en líneas anteriores cómo ciertos signos – manos abiertas y extendidas, rostros deformados natural o artificialmente, entre otros- representan y justifican gráficamente las actitudes del grupo social frente a la división de la entidad primera *Bien–Mal* o *Mal–Bien*. Dichos signos también pueden llegar a formar sistemas interpretativos que

⁹ En la cultura gallega se puede observar la pervivencia de estructuras muy antiguas de significado, control y asignación sobre lo Bueno y lo Malo en las obras de Castelao, Ramón del Valle Inclán y Cunqueiro, entre otros autores que podrían citarse. Un análisis pormenorizado de este tipo de procesos puede verse en CARDERO, J.L.: *Antropología y Literatura. La identidad socio-cultural en la literatura gallega*. Madrid, 1994. Tesis doctoral Universidad Complutense de Madrid. UCM. Servicio de publicaciones.



se apliquen sobre aquellas actitudes. Así, como será posible observar en las representaciones y relatos procedentes de diversas culturas, las figuras de los Héroes y las de los Dioses, son asimiladas con la luminosidad, la velocidad, el atrevimiento, entre otras actividades *positivas* o Buenas, significadas por aquellas actitudes o por su asociación con signos tales como cruces, espirales y swastikas. Pero también pueden llegar a significarse mediante simbologías como la de Llenado, Contenido y Vaciado, si es que así podemos denominarlas de un modo amplio, tal como se manifiestan en diversos instrumentos culturales de cualquier época y lugar o como aparecen expresadas, por ejemplo, en algún petroglifo o pintura mural de hace miles de años.

Así, el Llenado, de ordinario previo al Contenido, se puede referir tanto a la reunión de significados genéricos propiamente dichos como a la recolección de elementos que más tarde pueden desprender significados parciales, capaces de combinarse en estructuras dinámicas en un momento o en otro de la interpretación. El Vaciado, desde luego, parece vincularse con la distribución que de dichos elementos se realizará en determinadas ocasiones mediante la actuación específica y coordinada de especialistas. Así ocurre con ciertos hechos del Saber o del Conocimiento que, en los relatos, leyendas y tradiciones de cualquier grupo social, son conservados por personajes concretos – como

los chamanes y Maestros- con un carácter reservado y restringido.

No cabe duda que uno de los factores capaces de jugar un papel decisivo en la configuración de este proceso al que llamamos Llenado, al igual que ocurrirá luego en el almacenaje más o menos provisional o conservación de los correspondientes elementos, o en su vaciado final, será precisamente la asignación de todo ello y su oportunidad al Bien, ya desgajado de la entidad *Mal-Bien* o *Bien-Mal*. La proyección de ese Bien como un concepto general e indiscutible que afecta a todo lo que el especialista en cuestión llevará a cabo en el curso de este proceso de distribución de elementos culturales, impregnará con su influencia toda referencia o manejo efectuado a través de dicha manipulación o reparto, cuando ello tenga lugar.

Esto puede aplicarse, por ejemplo, a la distribución de elementos particulares de conocimiento que el chamán vaya a efectuar tanto con respecto a sus colaboradores más inmediatos o discípulos, como en relación a los miembros del grupo en general. Así, el chamán, para lograr una representación o explicación de su actividad susceptible de una interpretación posterior -casi siempre restringida- podrá ser dibujado en una escena descriptiva de las actividades del grupo social, como una figura antropomorfa, de cabeza muy voluminosa en relación con el resto de su cuerpo.



En su cabeza, los hechos de Llenado, Contenido y Vaciado aparecerán como un conjunto más o menos estructurado de puntos o marcas, algunos de los cuales se verán fuera de su silueta, como si hubieran salido de ella. En otros casos, ese conjunto será mostrado como un haz de círculos o de líneas radiantes que salen de la cabeza y del cuerpo, o de las extremidades, de esa figura antropomorfa. No es infrecuente que, para reforzar esa sensación de Vaciado o de proyección, aparezcan próximas a la figura principal, otras más pequeñas en las cuales es posible apreciar ciertos efectos como desprendimientos o desapariciones de sus miembros: figuras humanas o animales sin cabeza o sin extremidades, líneas onduladas, serpentiformes, espirales, y otras. Todas estas características pueden observarse en muchos petroglifos y pinturas murales desde la antigüedad. Como ejemplo, podríamos citar el petroglifo de Chan das Mouras, Pedra do Encantamento, en Ponte-

vedra, en el cual aparece una gran figura antropomorfa en la que es posible observar todas estas características que hemos descrito más arriba. La proyección de elementos asignados al Bien se completa así con su presentación codificada, necesita por tanto de una interpretación, de una hermenéutica, que vincule lo que, en definitiva, ha de considerarse como parcial, esto es, el Bien culturalmente definido por las normas de un grupo social, en relación con la entidad originaria *Mal-Bien* o *Bien-Mal*, cuya persistencia podría identificarse con el soporte en sí del contenido codificado -es decir, con la roca misma sobre la que aparecen sus representaciones- cuyas características de firmeza e inmutabilidad contrastan con la transitoriedad y el flujo que la escena muestra al observador para su interpretación y captación, tanto más si éste se halla debidamente cualificado por su participación en el Conocimiento que se ofrece ante él.



*Petroglifo Chan das Mouras, Pontevedra. Pedra do Encantamento.
Antropomorfo (Foto: J.L.Cardero)*



Algo semejante ocurre cuando contemplamos otras figuras chamánicas, contenidas en petroglifos como los que se conservan en los yacimientos de Coso Range, en California. Aparecen allí figuras muy semejantes en su presentación con círculos concéntricos en la cabeza, líneas radiantes y estructuras intracorporales que tal vez nos hablan, como en el caso de Chan das Mouras antes mencionado, de una transformación del chamán para que pueda albergar en su interior las cargas que suponen sus poderes como especialista en el viaje al Más Allá, que diría Mircea Eliade, o su aproximación a esa entidad *Mal-Bien* o *Bien-Mal* de la que venimos hablando. La calificación de las prácticas chamánicas con respecto al Bien o a lo Bueno, o al menos a lo que conviene al grupo social, contrasta con aquello que se describe como las etapas del proceso formativo y confirmatorio del propio chamán: aislamiento, largos y extenuantes procesos de ayuno, soledad, desprendimiento de su personalidad anterior -simbolizado por el progreso hacia el estado de “*esqueleto*”- y renovación subsiguiente ayudado por sus animales espíritu. Es algo similar, paralelo o equivalente a lo que antes describimos como Llenado, Contenido y Vaciado y sus huellas aparecen, tal como hemos dicho también, en los elementos inscritos en las figuras comentadas como ejemplo.

De todo lo expuesto se desprende también que los personajes de le-

yendas y tradiciones o aquellos que se muestran en el propio acontecer cultural de los grupos humanos, es decir, Héroes, Monstruos y Villanos, o los propios chamanes, poseen una doble naturaleza vinculada, mas que al Bien o al Mal a los que pretenden ser atribuidos en sus acciones e intenciones, a la entidad *Mal-Bien* o *Bien-Mal*, que con todas estas actividades de búsqueda, arrebatamiento, huidas, defensas o ataques, propiciadas por el propio grupo social y definidas mediante sus imágenes y construcciones culturales, busca en realidad reconstruirse y reunir de nuevo sus elementos principales.

La interpretación viene a fundamentar aquí la realidad de las cosas, el modo como el grupo quiere verse y desempeñar su papel en el universo espacio-temporal que le ha correspondido o que se ha atribuido. De tal manera, las figuras actantes y los observadores o testigos de las correspondientes actividades deben actuar en correspondencia y de manera coordinada. Cualquiera de las representaciones que hemos escogido en nuestros comentarios están repletas de signos, los cuales han llegado a alguno de sus significados posibles, dentro de los sistemas de creencias en los que se incluyen como partes. Tal es el caso de las escenas representadas sobre la roca y en los soportes murales más diversos. Pero también es el caso de aquellas otras escenas descritas en los relatos, leyendas y tradiciones por medio de la palabra,



transmitida y heredada como instrumento significativo.

He aquí que la interpretación permite entonces comprender el fluir de las significaciones y asignaciones que el grupo social desarrolla con respecto a la entidad *Mal-Bien* o *Bien-Mal*, dividida o escindida ésta en sus figuras del Bien y del Mal. Así, la abundancia y el dominio del Bien o de lo Bueno y lo Justo encubre en realidad un modelo deseado pero muy pocas veces alcanzado en las actividades del grupo. Todo aquello que se levanta en las fronteras espacio-temporales culturalmente entendidas por quienes las han definido o por quienes las observan y son testigos del trasiego que a través de ellas se mantiene, debe ser clasificado y asignado a cualquiera de los dos grandes universos escindidos a partir de la entidad principal a que nos hemos referido.

Los problemas suelen presentarse cuando las clasificaciones previamente realizadas dejan fuera elementos cuyas cualidades no son fácilmente discernibles o bien, por su comportamiento, no permiten una asignación claramente establecida.

Así ocurre, generalmente, con entidades o personajes destinados de un modo más o menos claro y objetivo para desempeñar funciones como guardianes o custodios de las fronteras y de los límites físicos y culturales que el grupo social ha establecido. Se trata de figuras de rasgos y com-

portamientos muy particulares que, en un primer momento, pueden ser considerados como pertenecientes al Mal, a lo Malo o en cualquier caso a lo Paradójico y Extraño, aunque no hayan de pertenecer necesariamente a ese aspecto de la realidad.

El mismo Chamán puede verse asignado de tal manera, aun cuando por sus cualidades y condición vaya a corresponder mejor al lado del Bien -al menos desde el punto de vista clasificatorio genérico y amplio del grupo social- si bien sus actitudes y comportamientos, en ocasiones, puedan confundir. Pero en este caso, como en casi todos aquellos otros en los cuales significaciones y asignaciones fluyen a través de la cadena hermenéutica establecida en cada oportunidad, tales personajes buscan, como una solución básica y esencial para su empeño, no la asignación o pertenencia a figuras como el Bien o el Mal, sino la reconstrucción con ambas realidades de la entidad primera *Mal-Bien* o *Bien-Mal*.

Otro ejemplo paradigmático de este tipo de clasificaciones y asignaciones serían las Gorgonas, personajes de la mitología griega que, en número de tres -Medusa, Esteno y Euriale- habitaban en los límites del mundo conocido. Su comportamiento era temible y su naturaleza monstruosa, aunque, al parecer, su origen había sido divino. La primera de ellas, Medusa, fue convertida en tal por Athena, como castigo, y era la única mor-



tal. Su cabellera estaba formada por serpientes venenosas, y su mirada convertía en piedra a los desventurados o atrevidos que se le acercaban. Como es sabido, fue decapitada por Perseo, el cual después utilizó su cabeza como arma contra sus enemigos y rivales. Este ser de la frontera con el Otro Mundo podía considerarse como un demonio, o figura del Mal, al igual que sus hermanas inmortales, pero según los relatos que nos han llegado más bien parecen víctimas de un comportamiento agresivo, organizado por los Dioses, los cuales suministraron al protagonista Perseo los instrumentos necesarios para facilitar su tarea. En definitiva, las Gorgonas, como los Cíclopes y otros personajes parecidos -Cerberos, Caronte, entre otros- únicamente cumplían su función en los límites del inframundo o del Mundo de los Muertos. Los ataques que sufrieron, según nos relata la mitología, entran dentro de la categoría de los experimentados por los Monstruos, Ogros y Trolls, cuando el Héroe se dirige contra ellos.

Ya hemos visto como, a pesar de la significación y asignación efectuadas por el grupo social, otorgando a unos el carácter de Malos y a los agresores la condición de Buenos, no deja de establecerse, en el conjunto de los relatos en los que figuran dichos personajes, un intento de reconstrucción y reunión de lo que en principio estuvo junto y que solo la impericia de los Dioses y las necesidades clasificatorias y de asignación de los grupos so-

ciales en las diferentes culturas, llevó a la separación y a la inestabilidad.

4. Consecuencias culturales de una elección: Visiones desde el Mal-Bien, Bien-Mal, dirigidas hacia el Mal mediante la observación antropológica.

Así ¿Dioses Buenos o Dioses Malos? ¿Monstruos encuadrados en el Bien o despedidos hacia el Mal por circunstancias y acuerdos externos a ellos? Humanos Justos o Individuos extraños que, lo quieran o no, terminan comulgando siempre con lo paradójico?

Los grupos sociales, en sus justificaciones internas y en sus actuaciones exteriores siempre tienden a maniobrar en aquel espacio-tiempo que describen como el universo del Bien. Son, desde luego, conscientes del Mal, puesto que éste es una referencia continua, permanente, en sus decisiones y proyectos. Pese a que en declaraciones y tal vez, hasta en intenciones, el Bien es un objetivo para todos los miembros, grupos menores, familias y hasta disidentes del grupo social, el Mal parece atraer todos los esfuerzos para condensarlos en logros fallidos y en convivencias imposibles.



No cabe duda que cuando se trama una estructura cultural, elección -casi siempre vinculada a una significación- y asignación se hallan siempre presentes como fundamentos necesarios para articular el esfuerzo personal y los empeños colectivos. En este proceso, muchas veces es necesario encontrar el Mal, no tanto para morar en él, sino más bien para buscar en su muchas veces pretendida oscuridad de esencia algo que nos atrae desde un punto de vista personal y colectivo, una luz que para nosotros, según los dictados y normas del grupo, debería resultar repulsiva y extraña, pero que, pese a todo, nos inunda con su presencia.

En los casos ya comentados de la *Magische Flucht* y de los Chamanes, lo mismo que en los de otros practicantes y especialistas que se ven, por ejemplo, en manifestaciones de creencias o en religiones como la denominada Bon de la swastika en Tibet, se observa casi siempre esta dinámica de tensión que, por lo general, subyace a la planificación estructural correspondiente al desarrollo espacio-temporal que afecta al grupo. Si – como en la citada religión Bon- existen especialistas que mediante una técnica especial pueden desprender los espíritus de los moribundos de sus cuerpos, o son capaces

de desplazarse a gran velocidad para recorrer determinados caminos persiguiendo a los demonios que roban las almas, no cabe duda de que, en dichos casos, como en otros parecidos, se obedece de manera específica a necesidades derivadas de aquellas prácticas religiosas pero, sobre todo, desde un punto de vista genérico y estructural, se pretende asimismo la cumplimentación y la satisfacción de una determinada visión del mundo, en la cual, según es posible observar mediante el análisis pormenorizado y la hermenéutica de aquellas prácticas y de sus resultados, se tiende de nuevo, y antes que nada, a un ajuste que debe llevarse a cabo entre las figuras del Bien y del Mal¹⁰.

Por lo tanto, la mayor parte de actividades que en un grupo social determinado se desarrollan y que están dirigidas de una manera particular hacia las fronteras de lo colectivo, necesitan una clasificación y asignación previa, según hemos visto. Pero también precisan de una reconstrucción de aquella entidad dividida en un principio, de manera que cualquier denominación de lo que se hace, o se proyecta hacer, se realizará – consciente o inconscientemente- desde la personalidad colectiva del grupo, planteando una división -nosotros y nuestros enviados son Buenos, nues-

¹⁰ Así ocurre en las prácticas del *tcheud* tibetano, ceremonia que permite convocar los espíritus malignos, es decir, el Mal, pero que solo debe emprenderse cuando Bien y Mal se han reunido por medio del convocante y oficiante en su forma primordial. Ver en DAVID-NÉEL, A.: *Mystiques et magiciens du Tibet*. P. 133 y s.



tras intenciones permanecen ancladas y fijadas en lo Bueno, lo Justo, lo Conveniente. Ellos, los ajenos, y sus empresas y maquinaciones son, necesariamente Malos y sus propósitos desprenden evidentes influencias de Maldad e Injusticia. Sin embargo, aún con esto, no llega a disgregarse por completo la acción en sí en las partes procedentes de aquella unidad primera. Así, el Héroe Bueno que, en efecto, lucha contra el Mal, siendo incluso perseguido por él, según se nos muestra en numerosas tradiciones de nuestra cultura y de otras, no por ello permanece siempre en ese lado Bueno de las cosas, sino que a veces se transforma, convirtiéndose paradójicamente -aunque cabría confesar que no de forma inesperada- en una de las peores muestras del Mal, o al menos, de lo Malo e Injusto.

Tal es el caso de Perseo, el Héroe protegido por los Dioses en su aventura frente a la Gorgona Medusa. Las armas e implementos que lleva -escudo reflectante, espada que corta apenas sin esfuerzo, alas en los tobillos que le transportan con rapidez, casco que puede llegar a hacerle invisible- son dones divinos, particularmente escogidos por Marte, Mercurio y Athena para esa peligrosa misión concebida contra seres del Otro Mundo, los cuales representan el Mal y los peligros mortales que suelen aguardar a los incautos o a los atrevidos en aquellos territorios fronterizos, liminales y paradójicos. Sin embargo, por el contrario, son

raras, o al menos no son tan frecuentes, las incursiones de aquellos seres extraños, calificados por el grupo social como malignos, en el mundo cotidiano. El Mal parece respetar, hasta cierto punto, la división primera de la entidad *Mal-Bien* o *Bien-Mal*, sin entrometerse en otros ámbitos que no sean los suyos, salvo que sea llamado o invocado por alguna razón. Así parece confirmarlo, en este ejemplo concreto de la mitología griega, el fracaso en la persecución de Perseo por las otras dos Gorgonas, que deben detenerse en las fronteras del Otro Mundo con el nuestro, dejando escapar así al agresor. Es un ejemplo más de la *Magische Flucht*, en el cual la incursión del Héroe se completa con éxito sin que los Monstruos puedan llevar a cabo su venganza.

Perseo, por su parte, tras culminar con éxito la aventura encargada, o al menos, protegida, por los Dioses, una vez cortada la cabeza de la Gorgona Medusa, con sus ojos de mirada mortífera y su cabellera de serpientes, emplea aquel siniestro y maligno trofeo, que conserva todas las propiedades maléficas más allá de la muerte de su primera propietaria, en ajustar ciertas cuentas con sus enemigos, o con los envidiosos que le persiguen, deslizándose así con su venganza por las resbaladizas pendientes del crimen hacia los confines del Mal. Tan lejos llega en ese empeño furibundo, que Athena le reclama inmediatamente la cabeza de Medusa - a la que ella misma, según la tradición mitoló-



gica, había castigado un día transformándola de Bella en Monstruo: otro deslizamiento desde el Bien hacia el Mal- para colocarla, desde entonces, sobre su lóriga. Como se puede apreciar, la tensión que producen estas continuas vueltas y variaciones, a veces harto sensibles, en otras ocasiones, enmascaradas y disimuladas por los intereses del grupo, puede ponerse de relieve mediante la acción -o aún por la simple disposición- hermenéutica. Así, Bien y Mal, junto con sus derivaciones, particiones, repartos y asignaciones, no vienen a ser más que recursos calificativos que encubren, de ordinario, los intereses del grupo social, hasta donde ello es posible. La observación antropológica -que puede considerarse en cierta manera, la base o antecedente sobre la que actuará en un momento dado la correspondiente hermeneusis- será en cualquier caso el cuadro general sobre el cual se jugará, cuando sea oportuno, el drama de la reconstrucción o reconstitución de aquello que se tomó o encuadró como Bien, Bueno, Justo y Adecuado o Conveniente, y aquello otro reputado o considerado como Mal, Malo, Injusto y Rechazable, sin atenerse a otras razones que las suministradas, también en su momento, por la Moral, o quizá por la Conveniencia que en no pocos casos, la sostiene y justifica. Lo que se conseguirá con ello será retornar hacia esa entidad a la cual, desde un principio, hemos llamado *Mal-Bien* o *Bien-Mal*, tal vez sin alcanzarla completamente.

Esto nos lleva a la transformación que se produce en el camino que, desde el Bien, hipotéticamente se dirige cara al Mal. Cualquiera de los individuos del grupo social se consideran asignados a la parte Buena, Justa y Adecuada, manteniendo la parte contraria como una referencia hacia la cual no se debe ir, ni desplazarse, ni ser arrastrado, si es posible evitarlo. Pero la ambigüedad de esa y de otras clasificaciones o asignaciones que se presentan en la práctica diaria, disminuye hasta cierto punto la importancia de la elección, de tal manera que el relativismo se impone en su consideración antes que el análisis ponderado, el cual, por otra parte, de llevarse a cabo siempre con todo su rigor, entorpecería notablemente el funcionamiento y la dinámica del grupo mismo.

Por esa razón, las transformaciones que el acercamiento y la proximidad cada vez mayores entre Bien y Mal, van a producir en los individuos y en el carácter y disposición de sus relaciones, se trasladarán idealmente a los modelos sociales, es decir, a esas figuras o construcciones fantasmagóricas que, cada vez más, van sustituyendo a los individuos mismos en sus acciones y relaciones dentro del grupo y, desde él, hacia lo exterior y ajeno al mismo.

Así, casi todas las respuestas dirigidas hacia el Mal, son, a su vez, representadas por un deseo o por un proyecto de intervención, pero cada vez



menos, por las intervenciones mismas. Sin embargo, en este punto es necesario decir que con ello tampoco se impide que esa división originaria entre Bien y Mal, y el camino que desde el principio se ha emprendido para restaurar la entidad *Mal-Bien* o *Bien-Mal* vaya a ser interrumpido, aunque sí puede ser retrasado o dificultado en su realización definitiva¹¹. De ahí que, por las consecuencias de esta evolución, a través de los análisis llevados a cabo mediante instrumentos como la hermenéutica antropológica, sea posible tal vez establecer diferencias de condición, valor y carácter que pueden observarse entre lo Bueno, lo Justo y lo Adecuado y el Bien como entidad superior, o entre lo Malo, lo Injusto o Rechazable y el Mal propiamente dicho.

De tal manera, el horizonte establecido en el grupo social y la calificación que el grupo mismo trata de buscar como referencia de mayor grado, quizá ya no sean Bien y Mal, sino, por ejemplo, Bueno y Malo, quedando el resto de los calificativos que vayan a asignarse a las correspondientes acciones, pendientes -o dependientes, si se quiere- de la realidad efectiva de estos últimos conceptos. Con independencia de lo que vaya a ocurrir en los niveles mas altos de correspon-

dencia y posible unión entre los dos elementos principales desgajados segun las diferentes tradiciones en un Principio ignoto, los mecanismos de representación, elección, y asignación se muestran ahora mmucho más inmediatos, interactivos y relativamente fáciles de intercambiar en su presentación y resultados prácticos. Las consecuencias culturales de una elección como aquella de la que hablamos, recogida entre los pliegues de tradiciones y leyendas, no afectarán por tanto al equilibrio de los grandes principios, refugiados ahora en las areas esquivas, polisémicas y difíciles de determinar de las Creencias, Religiones y Filosofías de todo tipo, que encontramos por doquier en los momentos cruciales de las investigaciones antropológicas.

La presencia de esa entidad, perdida y tantas veces encontrada de nuevo, del *Mal-Bien* o *Bien-Mal*, continuará alumbrando esos parajes ocultos y comprometidos de la psique humana, a todos cuantos pretendan explorarlos, bien para dominarlos, doblegarlos y reconducirlos segun sus intereses o, simplemente, para llegar a conocerlos un poco mejor.

Fi.

¹¹ Así, movimientos como la Cábala, en reacción contra las tendencias místicas de religiones y creencias, parecen marchar en ese sentido. Véase SCHOLEM, G.: *Les grandes courants de la mystique juive*.



BIBLIOGRAFÍA:

DAVID-NÉEL, A. *Mystiques et magiciens du Tibet*. Librairie Plon, Pocket, 1980.

ELIADE, M. *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Payot, Paris, 1954.

ELIADE, M. *Initiation, rites et sociétés secrètes*. Éditions Gallimard, Paris, 1959, 1994.

ELIADE, M. *Le sacré et le profane*. Éditions Gallimard, Paris, 1965.

FRAZER, J.G. *La rama dorada. Magia y religión*. Fondo de Cultura Económica. 1ª ed. española, México, 1944. 8ª reimp. 1981.

LÉVI-STRAUSS, C. *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica, 1ª ed. española, México, 1964.

LÉVI-STRAUSS, C. *Tristes trópicos*. Ediciones Paidós Ibérica, S.A., Barcelona, 1988.

ROHDE, E. *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. Fondo de Cultura Económica. México, 1948.

SCHOLEM, G. *Les grandes courants de la mystique juive*. Éditions Payot & Rivages. Paris, 1973, 1994.

LIBRERIA - PAPELERIA



C/. GARCÍA CAMBA, 11
TELEF. 986 850 931
FAX 986 866 519

36001 PONTEVEDRA
escolma@escolma.es
texto@escolma.es



Efectos de los grandes incendios en Siberia sobre las poblaciones indígenas. (Verano del 2019)

Carmen Arnau Muro¹



Resumen

Los grandes incendios que asolaron el Ártico en el verano del 2019 han provocado una tensión en el tradicional equilibrio comunidades indígenas siberianas y el medio, en especial el cambio en sus costumbres de caza y recolección, y la convivencia con los osos, que se ven obligados a mudar de hábitat.

Palabras clave: incendios, Siberia, chorses, osos, cambio climático.

Abstract

The great fires that ravaged the Arctic in the summer of 2019 have caused a strain on the traditional balance between Siberian indigenous communities and the environment, specially the change in their customs of hunting and gathering, and the living with bears, which are forced to move habitat.

Keywords: Fires, Siberia, chorses, bears, climate change.

¹ Licenciada en Geografía e Historia. Doctora en Antropología. Directora de los museos etnográficos sobre los pueblos de Siberia en la provincia de Toledo. Presidenta de la Fundación Carmen Arnau Muro para el estudio y difusión de los pueblos indígenas de Siberia.



1. Agosto. Montañas de Choria, al sur de la Región de Kemerovo

Después de haber pasado unos días en Siberia, concretamente en el territorio chorse, en las poblaciones de Ust-Ansas, Bierg-Ansas, Chelei, Suetá, Chasburg, donde no había ningún incendio, sin embargo si que les ha traído la consecuencia indirecta.

Los osos, habitantes de la taiga en Jacasia, Krasnoyarsk y Buriatia y otras zonas, se han ido moviendo hacia las Montañas de Choria, huyendo del fuego y de la falta de alimento, al quedar las zonas desoladas.

Esto ha provocado una viva alarma entre las comunidades chorses, que ya se daba el año pasado, y ya lo pude

comprobar personalmente en julio del 2018. Cuando se desplazaban en sus canoas a los campos donde iban a segar, y se llevaban sus perros para que les avisaran y protegieran de los osos. En los más de 20 años que llevo viniendo a esta zona, nunca había visto un comportamiento similar.

Este año, con los grandes incendios ocurridos en julio y agosto, en regiones cercanas, el desplazamiento de los osos hacia esta zona ha aumentado y ha surgido tal miedo que les limita el movimiento, no atreviéndose a adentrarse tanto en la taiga como es habitual en ellos, para la recolección de piñones, setas, frutos o hiervas varias. Tampoco, yo misma me he atrevido a hacer el trayecto de 8 km a pie que había hecho otros años entre Ust-Ansas y Kisiek, y que en tantas ocasiones he realizado.



*Incendios en Bogurchansky, agosto 2019.
Fuente: AP/El Periódico, 02/08/2019*



Durante estos días, los chorses han hablado de algunos encuentros, o avistamientos de osos. A veces con consecuencias nefastas. Me han comentado que en esta época, al haber muchos piñones, no les falta comida y no estarán tan hambrientos, por lo que no resultan tan peligrosos, aunque dicen que son imprevisibles.

A partir de la segunda quincena de agosto ha llovido bastante, lo cual ayuda a apagar los incendios, y no se harán más grandes todavía las zonas arrasadas por las llamas. Según dicen los informantes, no recuerdan que hubiera tantos incendios, ni tan devastadores. Parece que sea una consecuencia del cambio climático y de la sequía y el aumento de las temperaturas.



Concretando, podemos decir que en los poblados chorses aludidos, el efecto de los grandes incendios ocurridos en zonas cercanas, ha tenido la consecuencia indirecta de un cambio en sus hábitos a la hora de llevar a cabo sus tareas tradicionales de caza, pesca y recolección. El temor a toparse

con algún oso, frena sus actividades y les obliga a tomar precauciones. Se puede ver disminuida la zona donde se abastecen.

En Siberia ha habido más de 300 focos activos de incendios forestales cuyas llamas abarcan ya una superficie entre 3 y 5 millones de hectáreas en varias regiones. Las imágenes ofrecidas por los satélites, nos muestran la localización y dimensiones del desastre.

2. Junio – julio: República Saja (Yakutia)

A finales de junio y principio de julio estuve en Yakutia para asistir a la fiesta de la llegada del verano y otras celebraciones. Había, no lejos de Yakutsk un gran incendio y hasta la capital llegaba el humo, pero no parecían preocuparse mucho. Todavía no se sabía el gran alcance de los numerosos incendios.

A lo largo del río Lena y en Yakutia central también había numerosos incendios sin control. No he podido conseguir datos fiables sobre el alcance y la repercusión que haya podido tener entre la población nativa, pero me puedo imaginar que tanto para los yakutos, como evencos, evens, dolganes y yukaguirs que viven en esa amplia área, habrá supuesto, pérdida de su hábitat, riesgo para sus vidas y consecuencias económicas.



La República de Saja, (Yakutia) tiene más de tres millones de kilómetros cuadrados, y solamente un millón de habitantes. Una gran parte del territorio no está habitado, pero si que

pueden transitar esporádicamente nómadas con sus renos, o nativos que hayan ido de caza o de pesca, pudiendo haberse encontrado con estos grandes incendios.

INCENDIOS EN RUSIA

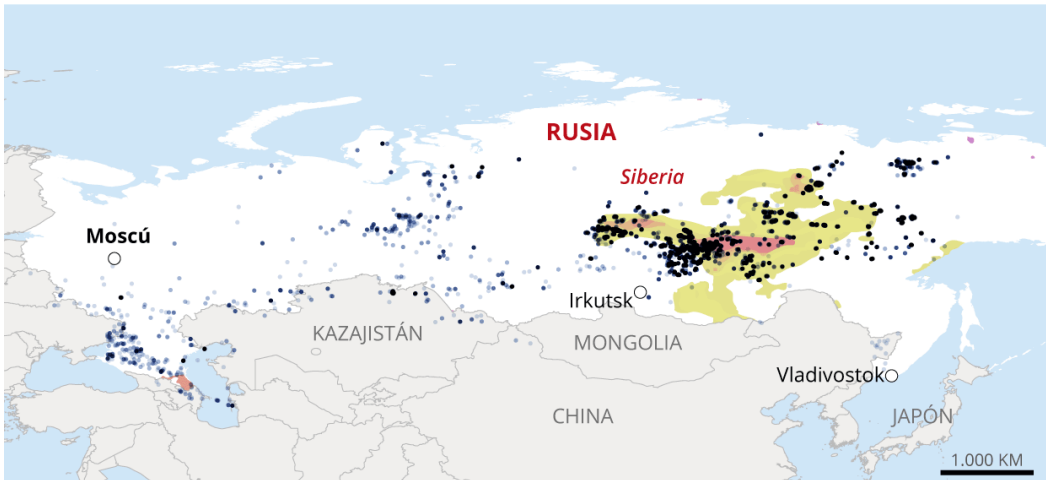


FOCOS DE INCENDIOS (MIÉRCOLES 31 DE JULIO Y JUEVES 1 DE AGOSTO)

PARTÍCULAS EN SUSPENSIÓN*

■ NIVEL ALTO

■ MUY ALTO



Infografía sup.: El Periódico, 02/08/2019.

Infografía inf.: El País, 01/08/2019.

Fotografía sup. derecha: BBC, 06/08/2019

Fotografía inferior derecha: EFE/Diario ABC, 03/08/2019.







*Fotografías de la autora en los lugares afectados y con sus
pobladores indígenas locales, antes de los incendios.
Fotografías: Julia Fortes.*



A confraria de Santiago do Rio de Janeiro: ritual, peregrinação e turismo

*Daniel Martínez de Oliveira^I
Gabriel Martínez de Oliveira^{II}*



Resumo

Apresentam-se alguns resultados de um trabalho de pesquisa sobre as atividades da Confraria de Santiago do Rio de Janeiro. Considera-se que peregrinar é muito mais que percorrer um caminho, e que fazer o Caminho de Santiago vai muito além de ir à Catedral compostelana. Analisam-se certas similaridades entre turismo e peregrinação, já que esta envolve um deslocamento para lugares distintos daqueles em que se vive, além do fato básico do deslocamento, a viagem de peregrinação também apresenta e gera expectativas, proporciona contatos com outras pessoas e comunidades. Vê-se a experiência turística como ritual relacionado à busca de autenticidade.

Palavras-chave: Caminho de Santiago, peregrinação, turismo.

Abstract

Some results of a research about Confraria de Santiago do Rio de Janeiro's activities are presented. It is considered that pilgrimage is more than just going through a path, and walking the Camino de Santiago is more than only visiting Compostela's cathedral. Some similarities between tourism and pilgrimage are analyzed, once it involves moving to places that are distinct from the ones people are used to living in, beyond the basic fact of moving, the pilgrimage trip also presents and creates expectations, provides relationships between people and communities. The travel experience is understood as a ritual related to the search for authenticity.

Keywords: Santiago Way (Camino de Santiago), pilgrimage, tourism.

I Licenciado em História pela Faculdade Santa Doroteia (Nova Friburgo, Rio de Janeiro – Brasil), mestre em antropologia pela Universidade Federal Fluminense (Niterói, Rio de Janeiro – Brasil) e doutorando em antropologia pela mesma instituição.

II Licenciado em Geografia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Brasil).



1. Introdução

A maior parte deste texto advém de um trabalho de pesquisa sobre as atividades da Confraria de Santiago do Rio de Janeiro. As atividades foram, principalmente, as reuniões, as missas e a própria peregrinação empreendida pelo grupo. Além da observação participante e das entrevistas, outros métodos e técnicas foram utilizados nesta pesquisa. Foram eles: a pesquisa bibliográfica, a pesquisa arquivística, a aplicação de questionários, a análise de depoimentos e livros, e os registros fotográficos.

A pesquisa bibliográfica foi realizada, inicialmente, a partir de obras de referência às quais tivemos acesso no Brasil -ALEGRE (2004), BOTTINEAU, (1965), CARNEIRO, (2004 e 2007), MÁQUI (1992), SINGUL (1998 e 1999), SOUSA(1999), STEIL (2008 e 2011), TONIOL (2011), VON SAUCHEN et al. (1993), FREY, (1998). Porém, quando da estada do primeiro autor na Espanha, pôde-se consultar e adquirir vários outros livros, inclusive a trilogia de Parra, Lacarra e Riu (PARRA et. al, 1992), tida como uma das maiores referências para a história do Caminho de Santiago, e considerada de difícil acesso.

A pesquisa arquivística envolveu o estudo dos materiais produzidos ou divulgados pela confraria. Essa divulgação se deu por intermédio da Internet, em meio virtual, e por

distribuição de materiais impressos durante as suas atividades. Livros, folhetos, propagandas de serviços e materiais de cunho devocional são exemplos desses materiais.

Em relação à etnografia que foi empreendida, defendemos a *descrição densa*, como apontada por Clifford Geertz (GEERTZ, 1989). Baseamo-nos na ideia de que é através desta descrição densa que poderemos, enquanto antropólogos e demais entusiastas do método, apreender os sentidos intrínsecos e a orientação histórica dos atos. A ideia é a de que não basta o trabalho de coleta máxima de dados, no estilo de “quanto mais, melhor”.

A tarefa da construção teórica “*não é codificar regularidades abstratas, mas tornar possíveis descrições minuciosas, não generalizar através dos casos, mas generalizar dentro deles*” (GEERTZ, Idem, p. 36). Isso quer dizer que o objetivo da “*descrição densa*” é chegar a conclusões gerais a partir de fatos pequenos, mas densamente entrelaçados, levando em conta suas especificidades complexas. Ou seja, ter a capacidade de compreensão capilar.

Para isso, consideramos primordial estar atentos às representações e que as captemos. Mas devemos destinar o mesmo peso, em nossas análises, aos atos. Por isto, defendemos a análise do discurso, ao lado da descrição dos comportamentos. Conside-



ramos, portanto, essa postura como compreensiva e descritiva. Porém, também historicizante e relacional. Ou seja, acreditamos na leitura que se pode fazer de atos e símbolos enquanto sistemas, no nível da descrição. E acreditamos na potencialidade da contextualização e da força das relações sociais. As chaves para esta abordagem aberta mas sistemática estão, exatamente, na soma entre contar com os informantes e promover a confrontação empírica dos dados.

2. A confraria de Santiago do Rio de Janeiro

As confrarias católicas são irmandades de fiéis, estabelecidas através do Código de Direito Canônico¹. Elas reúnem seus membros em torno de uma devoção a Jesus Cristo, à Virgem, a um santo, ou a relíquias. Elas têm fins religiosos e assistenciais, e são mantidas por leigos. As confrarias costumam ser fiscalizadas pelas dioceses, como é caso da confraria pesquisada, ou por órgãos superiores eclesiásticos.

As confrarias de Santiago são autorizadas e ordenadas pela *Archicofradía de Santiago*, que fica na cidade

de Santiago de Compostela, na sua catedral. Ela é formada, basicamente por leigos, através de uma *Asociación Católica de Seglares* (Associação Católica de Seculares) da Catedral de Santiago de Compostela.

A *Archicofradía Universal del Apóstol Santiago* foi criada no ano de 1499, através de uma Bula do Papa Alexandre VI, que autorizava os reis católicos a construírem um hospital para peregrinos. A Bula dizia que “*deveria instituir e ordenar uma Confraria de ambos os sexos, de qualquer nação ou província que fossem e em qualquer parte do mundo que se encontrassem*”². Em 1939, aquela confraria recebeu o título atual, o qual passou a ser perpétuo.

São as finalidades da *Archicofradía*:

- Fomentar o culto ao Apóstolo Santiago e impulsionar a peregrinação ao seu sepulcro com sentido cristão,
- Procurar que o peregrino seja bem acolhido e seja bem atendido em sua peregrinação em todos os caminhos que conduzem a Santiago,
- Oferecer elementos de ajuda para que a peregrinação seja uma ocasião

¹ Títulos V, disponível em: http://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/portuguese/codex-iuris-canonici_po.pdf. Acessado em 03 de setembro de 2013.

² <http://www.archicompostela.org/archicofradia/>, acessado em 03 de setembro de 2013. (Traduzido pelo autor principal).

³ <http://www.archicompostela.org/archicofradia/>, acessado em 03 de setembro de 2013. (Traduzido pelo autor principal).



de encontro e compromisso pessoal, colaborando com a Catedral de Santiago para facilitar a atenção devida aos peregrinos,

- Colaborar na conservação do patrimônio religioso-cultural vinculado a Santiago e aos *seus caminhos*³.

Segundo os estatutos da *Archicofradía*, há dois tipos de sócios, os numerários e os de honra. Os numerários participam da associação como pessoas físicas. Os sócios de honra podem ser pessoas ou instituições que dão uma contribuição maior à associação. Existe ainda a nomeação de *Irmãos Maiores*, que devem ser sócios há no mínimo dois anos, e provar um trabalho significativo em prol do Caminho. Para ser sócia, a pessoa deve contribuir com uma quantia voluntária, que é paga anualmente.

Existe uma cerimônia de admissão de novos confrades, que recebem uma medalha especial. Esta cerimônia ocorre na própria Catedral de Santiago, ao final de uma missa especial em três datas anuais. Uma delas é a de 25 de julho, dia de Santiago. Pôde-se presenciar esta cerimônia durante a pesquisa de campo na Espanha, em que um dos peregrinos do grupo tornou-se confrade de honra da *Archicofradía*.

As confrarias de Santiago têm como modelo a *Archicofradía*, tanto em suas atribuições, quanto nos seus objetivos e estrutura. Há alguns anos,

o próprio sítio da confraria informava que:

No Brasil, a primeira Confraria foi fundada no estado do Ceará, no Nordeste, em 1604, segundo alguns historiadores. Seria, depois da de Santiago, a mais antiga do mundo. No Rio de Janeiro um grupo de peregrinos católicos pertencentes a uma associação de amigos do caminho de Santiago decidiu fundar uma Confraria, a segunda do Brasil, para promover e auxiliar o caminho de peregrinos que quisessem algo mais do que simplesmente caminhar. Um caminho com uma meta, um caminho de transformação espiritual, um caminho ao túmulo de um apóstolo de Cristo, Tiago, o primeiro a ser martirizado. Uma entidade que oferecesse ao peregrino que procura este caminho, mais do que uma associação de amigos do caminho oferece. Além da orientação específica sobre o caminho, uma orientação espiritual. No final de dezembro de 2008, 20 peregrinos iniciaram a elaboração dos estatutos, auxiliados por um conselheiro eclesiástico, Monsenhor André Sampaio. Submetidos à apreciação da Archicofradía, foram considerados adequados em julho de 2009. Em agosto de 2009 os estatutos foram apresentados ao Arcebispado do Rio de Janeiro, e no final deste mês foi realizada a Assembleia Geral para aprovação dos estatutos e a eleição da primeira Diretoria. (Acesso em 19/07/2012).



O texto já não está disponível e, ao que parece, a única confraria de Santiago atuante no Brasil é a do Rio de Janeiro, fundada a 30 de dezembro de 2008. Como confraria, trata-se de uma organização não governamental, católica, sem fins lucrativos, constituída de pessoas físicas, fiéis, clérigos e leigos, também regida pela legislação canônica.

Segundo seu estatuto, são finalidades e proposições da Confraria de Santiago do Rio de Janeiro:

a) Divulgar o culto ao Apóstolo Santiago, e

b) Ajudar a vida cristã dos confrades.

(...)

a) Estimular a peregrinação ao Sepulcro do Apóstolo Santiago de Compostela na Espanha.

b) Buscar, por todos os meios, que o peregrino seja acolhido e bem atendido, na sua peregrinação em todos os caminhos que o conduzem a Santiago, como uma exigência da caridade cristã.

c) Oferecer elementos de ajuda para que a peregrinação seja uma ocasião de evangelização para os peregrinos.

d) Sempre que possível, prestar ajuda para conservar o patrimônio religioso-cultural, fruto da fé e da piedade,

legados da história da Igreja através dos *Caminhos de Santiago*.

e) Orientar para que sejam mantidos os sentimentos de solidariedade e de hospitalidade inerentes ao espírito que reina entre os peregrinos e demais pessoas envolvidas diretamente com os diferentes percursos dos Caminhos de Santiago, sua arte, arquitetura, seus valores culturais e naturais, além da proibição de formas, uso inadequado e exploração destrutiva que possam afetar a sua integridade.

f) Incentivar o comportamento adequado e a valorização dos critérios de uso sustentável, ambiental e cultural, de forma que possam ser conservados ou preservados os recursos naturais e culturais, dos locais por onde passam as principais vias de peregrinação, rumo a Santiago de Compostela.

g) Organizar e promover eventos de estudo, esclarecimento e orientação e campanhas de divulgação relacionadas com os Caminhos de Santiago e com o culto ao Apóstolo Santiago.

h) Oferecer elementos de ajuda para que a peregrinação seja uma oportunidade de crescimento espiritual, cultural e comunitário.

i) Conveniar suas ações às pessoas físicas e jurídicas, públicas ou privadas, nacionais ou estrangeiras, que tenham objetivos afins, principalmente às Confrarias congêneres e às associações dedicadas à adminis-



tração e manutenção dos albergues e refúgios de peregrinos.

j) Angariar e administrar fundos e bens, provenientes de doações e contribuições de pessoas físicas e jurídicas, nacionais ou estrangeiras, para o cumprimento dos seus fins.

k) Divulgar assuntos de interesse dos Confrades, através de boletins informativos, páginas na Internet e quaisquer outros meios de comunicação disponíveis.

l) Ser um órgão representativo, no Brasil, da Archicofradía del Glorioso Apóstol Santiago, junto a Arquidiocese do Rio de Janeiro, zelando pelos interesses dos peregrinos brasileiros.

m) Fornecer aos peregrinos a Credencial emitida pelo Arcebispado de Santiago de Compostela.

n) Promover outras ações de interesse da Confraria relacionadas aos Caminhos de Santiago e ao Culto do Apóstolo.
(<http://www.confrariaapostolosantiago.com.br/estatuto.htm>, acessado em 12/12/2012 e 04/09/2014).

Para se tornar um confrade, o solicitante deve preencher um formulário, que é analisado pelos membros da diretoria da confraria. Para ser

aceito, o mesmo deve ser considerado cristão e “*estar em comunhão com a Igreja*”⁴. Seguindo a mesma lógica da Archicofradía, aqueles que demonstrem oferecer grande contribuição à causa jacobea podem ser elevados à condição de “*Irmãos Superiores*”. Para isto, deverão ser confrades há, no mínimo, dois anos.

Sobre os deveres dos confrades, gostaríamos de destacar:

a) Independente de suas devoções particulares *promoverem o culto ao Apóstolo Santiago*, principalmente na ocasião das três festas em sua honra.

b) Estimular a peregrinação *em sua dimensão cristã*. (Estatuto da Confraria). [Destaque dos autores].

As origens da Confraria de Santiago do Rio de Janeiro são muito recentes. Elas se encontram, especificamente, em uma disputa, ocorrida dentro a Associação Brasileira de Amigos do Caminho de Santiago. Trata-se de uma sociedade laica, fundada para reunir pessoas e organizações interessadas pelo Caminho de Santiago. As ações da associação são, principalmente, as palestras e os serviços

⁴ Artigo 5º do Estatuto, disponível em: <http://www.confrariaapostolosantiago.com.br/estatuto.htm>, acessado em 12/12/2012 e 04/09/2014



de orientação aos futuros peregrinos. Um grupo de associados vinha querendo estabelecer uma seção, dentro da Associação, que representasse uma concepção católica sobre o Caminho. Segundo alguns desses membros, esta seção se dedicaria a “*aspectos mais religiosos do Caminho*”. A proposta não foi aceita. Então este grupo organizou uma chapa nas eleições para a diretoria da Associação.

O resultado foi favorável à diretoria antiga, que concorria à reeleição. O grupo católico não alcançou a posição, e a ideia de criação da seção *mais religiosa* católica não encampou. Sentindo-se desprestigiadas, estas pessoas repensaram sua estratégia para alavancar a ideia de uma *seção religiosa* sobre o Caminho no Rio de Janeiro. Elas se juntaram, então, e entraram em contato com a *Archicofradia de Santiago*. Abriram o processo de criação de uma confraria, e foram autorizados. Conseguiram fundá-la em 2009, ano em que foi eleita a primeira diretoria.

Passavam então a coexistir duas instituições em torno do Caminho de Santiago no Rio de Janeiro: a Associação de Amigos e a Confraria de Santiago. Ambas, inclusive, mantiveram-se sediadas na Casa de Espanha, até o ano de 2013, quando a confraria passou a realizar suas atividades na Paróquia de *Our Lady of Mercy* (Nossa Senhora da Misericórdia).

O fato da criação da confraria veio à tona em um momento específico, que foi registrado em uma das atividades. Um dos presentes – que não era confrade – declarou, em uma conversa informal com outros do grupo, que havia procurado a Associação de Amigos do Caminho de Santiago, e que lá haviam dito a ele que a confraria era uma *dissidência*. O fato foi muito interessante, pois causou um grande desconforto aos membros mais antigos da confraria, que consideraram absurdo aquele tipo de colocação.

Tanto que comentários subsequentes fervilharam. Sempre que tinham oportunidade, os membros da diretoria da confraria retomavam o tema e tentavam desfazer aquela informação, procurando desqualificar a classificação do grupo como *dissidência*. A Associação de Amigos foi procurada, mas ninguém quis comentar o assunto. Na opinião da diretoria da Associação, os membros da confraria tinham-se organizado após uma dissidência *ideológica* em torno do significado do Caminho.

Pôde-se perceber, através dos fatos e do decorrer do tempo, que dois pontos de inflexão se fundamentaram em torno da discordância com respeito à significação da peregrinação na retirada dos membros da associação. Por um lado, tratava-se de um conflito de crenças e práticas, o que implica em noções de autenticidade. Por outro, de uma disputa por prestígio, o que



remete a uma noção de legitimidade e poder.

Hoje a confraria é composta por mais de cinquenta membros fixos, além das dezenas de visitantes que vão às reuniões ou participam das suas atividades. A rede formada por membros, visitantes, apoiadores e amigos se estende por dois continentes e vários estados do Brasil. Por isto, sua atividade não se restringe às reuniões. Esta característica foi apreendida no decorrer da pesquisa no Rio de Janeiro, e também no campo na Espanha. Várias foram as oportunidades de presenciar a participação de confrades que vinham de outros estados. E algumas foram as oportunidades de vê-lo acontecer com respeito à Espanha.



Caminho Português

Alguns dos confrades também são associados à *Archicofradia*. Estes são exatamente, como se poderia esperar, aqueles que detêm maior pres-

tígio junto aos demais membros. Pois são ligados à sede, já estiveram em Santiago de Compostela pelo menos uma vez, passaram pelo rito de entrega da medalha de Santiago e têm uma responsabilidade direta para com a manutenção da confraria.

Um dado, porém, é interessante em relação à Associação de Amigos. De fato, quase todos os confrades são sócios dela, e alguns costumavam ir às suas reuniões. Este fato chamou muito a atenção, uma vez que me pareceu ambíguo. Apesar de verem a necessidade de criação de uma confraria católica, a maior parte dos membros da confraria se sentia integrada de alguma forma aos membros da associação de amigos.

A explicação encontrada para isto se localiza em duas frentes. Inicialmente, porque o Caminho *precisa de uma orientação espiritual*. Em segundo lugar, o Caminho *precisa de uma preparação prática*. Assim, ainda que a confraria forneça estas informações mais práticas, seus membros se dedicam mais a uma *preparação espiritual*, o que, segundo eles, falta à associação. Porém, esta não deve ser descartada por completo, porque forma um grupo muito grande e pode ser um canal importante de informação e relacionamento.

Acreditamos que o fato de a maioria dos confrades ser filiada à associação provém também da sua necessidade de fazer parte de um grupo mais am-



plo, e de se manter ligado à instituição que primeiro se formou em torno do Caminho de Santiago no Rio de Janeiro. Também acreditamos que seja uma forma de se manter como membro, caso a confraria venha a falhar enquanto instituição própria.

O que mais interessa, no entanto, é que mesmo sendo membros da associação, a maioria dessas pessoas acompanha só as reuniões da confraria. É exatamente aí que entra o aspecto devocional e religioso, que escapa à lógica da associação, que é mais secular e quase nada *“católica”*. O que é corroborado por considerações, como a da própria diretora, que afirmou que, ao criarem a confraria, *“Queríamos dar uma conotação mais espiritual ao Caminho, que estava se transformando, nas associações, em turismo barato”*.

Cremos, em resumo, que a criação da confraria se deve a fatores distintos. Em primeiro lugar, à vontade de realização simbólica de um significado religioso-católico e *mais autêntico* do Caminho de Santiago – na concepção de seus membros do que seja isto. Em segundo lugar, da obtenção de prestígio diante de pessoas com esta mesma preocupação, dada a negação deste caráter pela associação de amigos.

Por outro lado, a direção da confraria é composta por pessoas que empre-

gam uma dedicação extraordinária à sua existência e manutenção. É o caso da própria diretora e alguns membros mais abaixo na hierarquia. Alguns deles vivem boa parte de suas vidas em prol do Caminho de Santiago. Esta afirmação se baseia no acompanhamento de parte do dia a dia destes membros.

Alguns confrades dedicam parte significativa de suas rotinas mensais à preparação dos conteúdos das reuniões, em encontros com pessoas consideradas importantes no âmbito do Caminho de Santiago, e com a divulgação do mesmo. Isto inclui, até mesmo, gastos do próprio bolso, dessas pessoas, a fim de cumprirem uma *agenda* em torno de sua dedicação ao Caminho.



Caminho Português





Caminho Português. À direita, enquanto passa por Tui.

Certos membros chegam, por exemplo, a se deslocar para eventos fora do estado do Rio de Janeiro, e até mesmo do Brasil. São casos em que vão para a Espanha a fim de fazer algum curso que esteja relacionado ao Caminho e Santiago, ou até mesmo à cultura galega, pois esta é vista como parte integrante dos conhecimentos relevantes sobre o Caminho.

Também há casos em que membros são convidados para algum evento específico. Pôde-se acompanhar um acontecimento deste tipo, quando a diretora da confraria foi convidada a palestrar sobre o Caminho de Santiago na Universidade de Santiago de Compostela, em um congresso que reuniu especialistas sobre o assunto, provenientes de várias partes do mundo. Esses membros também se cercam de pessoas que representam uma importância em relação ao Caminho, em vários locais e em tempos distintos. Presenciou-se, de maneira mais evidente, esta capacidade de

capilaridade dos membros da confraria quando estivemos na Espanha por conta da peregrinação no Caminho Português. A rede de contatos e conhecidos de alguns membros surpreendeu. Bem como o tamanho do seu prestígio diante de figuras centrais, como pessoas ligadas à Catedral de Santiago, à Universidade de Santiago de Compostela, entre outros.

A rede de contatos no Brasil também é resiliente. Não se restringe a pessoas que tenham alguma filiação à Igreja Católica, mas atrai muitas pessoas com preocupações espirituais consideradas “*mais autênticas*” sobre o Caminho. Várias foram as ocasiões em que se verificou a presença de pessoas de outras localidades nas reuniões da confraria. Algumas vindas de outros estados.

Trata-se da mesma capacidade de *capilaridade* da confraria, a que nos referíamos acima. É uma característica



interessante que pudemos apreender sobre a instituição. Ela atrai pessoas de diversas regiões, por conter em seu âmago a preocupação com um caminho considerado por muitos como “*mais autêntico*”, “*mais original*”: o caminho cristão, católico. Por isto, mesmo pessoas que nunca haviam sido vistas nas reuniões compareciam em um ou outro encontro, vindas de alguma parte do Brasil, buscando uma orientação espiritual católica para o Caminho que fariam em breve.

Algumas dessas pessoas, inclusive, expressavam, muito claramente, que estavam ali para não fazer um Caminho “*desvirtuado*”, para não recorrer ao “*turismo*”, mas para resgatar a sua “*alma católica*”, e para se reencontrar em sua espiritualidade “*verdadeira*”. Uma parte dessas pessoas vinha de uma tradição católica, que havia sido parcialmente abandonada e agora era retomada, por meio de uma idealização do Caminho de Santiago como um resgate da “*prática cristã original*”.

Como foi dito, a sede da Confraria do Apóstolo Santiago do Rio de Janeiro era a Casa de Espanha, a mesma sede da Associação de Amigos. Em 2013, ela foi deslocada para a Paróquia de *Our Lady of Mercy*. Trata-se

de uma sociedade composta por um grupo católico de língua inglesa, que mantém uma comunidade de párocos de língua inglesa e uma escola católica. Está sob a autoridade da Arquidiocese do Rio de Janeiro, e se localiza também no bairro de Botafogo, Zonal Sul carioca⁵.



Cemitério do Caminho Português em Padrón

A ligação da confraria com esta paróquia se dá, exatamente, por ser o clérigo responsável – Monsenhor André Sampaio – o seu conselheiro espiritual. Pois, para ser criada, uma confraria deve contar com um conselheiro espiritual, um padre indicado pela Diocese local, que “*orientará espiritualmente*” os seus membros, e também fiscalizará as atividades da mesma. Neste caso, a indicação partiu da Arquidiocese do Rio de Janeiro.

⁵ Mais informações são oferecidas no site da escola, disponível em: http://www.olmrio.com/portuguese/chapelolm_pt.html, acessado em 13/09/2013.



O Monsenhor André assumiu a paróquia há alguns anos, devido ao fato de ser fluente em inglês e ter prestígio na Cúria Metropolitana. Trata-se de um clérigo bastante erudito, que dá aulas Direito Canônico na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, além de acumular o cargo de Juiz Eclesiástico. É formado pela Escola Diplomática do Vaticano, o qual representou em vários países, durante anos.

Foi a pedido do Monsenhor que a confraria mudou a sua sede. Através de sua recomendação, as atividades deixaram de ser realizadas na Casa de Espanha. Em uma oportunidade, foi perguntado a ele o porquê desta mudança. Ele informou que *“A Casa de Espanha não era um lugar adequado ... Ali é um lugar de recreação”*. Desta forma, ele solicitou o deslocamento da sede para a paróquia que está sob sua responsabilidade e, a partir dali, as atividades são realizadas em um âmbito mais desejável e *“mais católico”*.

Outra indicação do Monsenhor foi que a confraria realizasse uma peregrinação, da qual ele pudesse participar, uma vez que ainda não tinha feito nenhuma das modalidades do Caminho. Foi a partir deste pedido do Monsenhor que os membros da diretoria passaram a organizar a peregrinação que se realizou em julho de 2014.

Mas uma exigência ainda seria feita pelo Monsenhor. Ao lembrar os confrades dos conteúdos normativos do estatuto da confraria, ele exigiu que os confrades viessem a participar das missas. Estas sempre eram realizadas na sua paróquia, aos domingos. A partir deste momento, porém, as missas passaram a ser realizadas antes das reuniões. E a presença dos confrades participantes das reuniões também passou a ser ressaltada.

Neste ponto, fica claro o compromisso exigido pela confraria, enquanto instituição normativa. E o compromisso assumido pelos confrades, enquanto membros, diante das práticas católicas. Este compromisso está registrado também no estatuto da confraria, em que os *atos religiosos em honra do Apóstolo Santiago*, inscritos no artigo 56º, rogam:

Aos Confrades, além da devoção de caráter pessoal, se recomenda vivamente:



Caminho Português por Tui





*Caminho Português em
Valença do Minho*

a) A peregrinação, preferencialmente a pé, até seu Sepulcro em Santiago de Compostela, na Espanha, que culmina com a confissão sacramental e a comunhão eucarística.

b) A celebração, em união com a Catedral de Santiago, das três grandes festas tradicionais em honra ao Apóstolo: martírio, 25 de julho traslado de seu corpo para a Espanha, 30 de dezembro e sua aparição em 23 de maio.



*Jantar entre os peregrinos
em Pontevedra*

Vê-se, assim, o quanto a confraria permanece, no nível da institucionalidade, ligada e dependente das orientações da Igreja Católica. Cabe testar até que ponto essas representações e discursos de normatividade institucional sobrevivem, ou entram em conflito, quando colocados na arena das práticas em torno dos significados do Caminho e do Apóstolo São Tiago.

3. Ritual, peregrinação e turismo

No momento atual, um número cada vez maior de pessoas afluí à cidade de Santiago de Compostela, através dos caminhos, principalmente aquele conhecido como Caminho Francês, considerado o principal e o mais tradicional pelos seus entusiastas. A isso vem se somar a prática da peregrinação intercontinental, cujo número de brasileiros, que teve grande incremento nas últimas décadas. Segundo dados do *Informe Estadístico Año Santo 2010*, os brasileiros representaram a oitava maior predominância entre 140 nacionalidades apontadas, perfazendo um total de 2.121 peregrinos naquele ano.

É necessário, então, pensar no fenômeno do Caminho de Santiago também sob o ponto de vista do *turismo religioso*. Alguns pontos centrais já podem ser estabelecidos a partir de uma análise dos dados obtidos, sob



três aspectos: 1) O que poderia caracterizar o fenômeno estudado como turístico, 2) As diferenças existentes entre a peregrinação e o turismo, 3) Se é profícuo estabelecer uma relação entre a peregrinação e o *turismo religioso*.

Entendido como um fenômeno moderno, o turismo teve início com o desenvolvimento urbano-industrial de fins do século XVIII e inícios do século XIX, entre jovens aristocratas ingleses (SERRANO, 2000) que, guiados pelos ideais iluministas de conhecimento do mundo e de si, alimentaram o tipo deslocamento que ficou conhecido como *Grand Tour*. Aquele momento foi marcado por uma mudança de postura em relação ao território estrangeiro, levando a uma variada *troca* entre culturas, em um tempo em que a maioria das pessoas, incluindo aqueles jovens, no mais das vezes, conheciam somente a região em que haviam nascido.

Sob a alcunha de turismo há uma gama de práticas complexas. Mas caracterizá-lo como um fenômeno de consumo e lazer, baseado no deslocamento de pessoas com a finalidade de visitar lugares diferentes daqueles em que vivem, pode ser suficiente para uma aproximação inicial. Some-se a isso os fatores econômicos que possibilitam que essa engrenagem funcione, a saber: o planejamento, a oferta turística e a comercialização.

Sob o aspecto socioantropológico, o turismo envolve: um contingente de pessoas, o deslocamento por um tempo, as expectativas advindas de variadas fontes e motivos, a migração temporária, os contatos multiculturais e multicomunitários, os comportamentos, o funcionamento das associações temporárias e a alteridade entre visitantes e visitados (BARRETO, 2000). Esta abordagem trata as práticas turísticas como mais uma esfera da vida social contemporânea.

Pensado dentro deste tipo de abordagem, o turismo apresenta similaridades em relação à peregrinação, já que esta envolve um deslocamento para lugares distintos daqueles em que se vive. Além do fato básico do deslocamento, a viagem de peregrinação também apresenta e gera expectativas, proporciona contatos com outras pessoas e comunidades, cria associações temporárias e implica em alteridade entre visitantes e visitados. Tudo isso a partir da organização prévia de uma “*viagem ao coração do sagrado*”.

Como exemplo do que se está discutindo, podemos citar o fato de que nas reuniões da confraria todos os passos da peregrinação são mostrados e *ensinados*, desde a preparação física para os trajetos, a arrumação da mochila, as dicas sobre lugares nos caminhos, e mais uma infinidade de detalhes, que lembram, de certa forma, a preparação para uma viagem turística. Também é o caso das



expectativas geradas sobre fazer o Caminho, que é ampliada pelos testemunhos de pessoas que já o fizeram e vão revivê-lo através da memória, ou apresentá-lo aos *novatos*.

Aí se encontra mais um ponto de semelhança entre os dois tipos de viagem: a experiência está referenciada no espaço e no tempo (SERRANO, 2000). No espaço, desde a apresentação do produto turístico, que é antecipado pelo uso das tecnologias de comunicação e das palestras. No tempo, com a aproximação entre passado e presente, por meio da reconstrução, da preservação e da restauração de lugares, monumentos, sítios históricos etc.

Desta perspectiva, a experiência turística pode ser vista, então, como ritual relacionado à busca de autenticidade, como foi pensado por MacCannel (apud SERRANO, 2000). De forma semelhante, a peregrinação é um ritual de busca de uma experiência autêntica do sagrado ou, ao menos, transcendental, já que “[...] *as viagens reais ou imaginadas envolvem, em sua travessia de fronteiras políticas, a construção e a reconstrução de territórios existenciais*” (SERRANO, 2000, p. 38).

Outro dado comum entre as experiências do turismo e da peregrinação a Santiago de Compostela é o fato de que as duas também são experiências de consumo (SERRANO, 2000). O consumo pode ser entendido, neste

ponto, a partir de três momentos: a alimentação, as compras e a contemplação visual todos eles encarados como partes da experiência da viagem.

Em relação ao consumo de alimentos, fica bastante claro que a ingestão de comidas típicas é vista, desejada e estimulada como parte da peregrinação. Assim, comer a torta de Santiago, por exemplo, é uma das coisas que se *deve* fazer quando se sai em peregrinação. Houve por um tempo, o hábito de se comer tortillas ao final das reuniões da confraria, como uma prática de *ambientação* à cultura alimentar espanhola, com referencial na vivência gastronômica – como parte de uma experiência autêntica – que é ou será efetivada no Caminho de Santiago.

As compras, que são no turismo o momento de interação entre o viajante e o local e sua cultura, também está presente na peregrinação. Uma prática bastante difundido é comprar alguns *souvenirs* já consagrados do Caminho, como conchas das vieiras, o cajado do peregrino, entre outros apetrechos, seja para uso próprio, seja para dar de presente. Os *azabaches* – figuras de metal que representam aspectos tradicionais do Caminho de Santiago – são outro produto bastante difundido entre os peregrinos. Este tipo de consumo é mesmo esperado, já que faz trazer da peregrinação alguns objetos *encantados*.





Misa y entrega de las credenciales de peregrinos



O último fator é a contemplação visual, ou seja, a apropriação dos locais através dos *olhares*. O *olhar do viajante* -tourist gaze, olhar do turista – (URRY, 2002) pode ser descrito como aquela forma de se posicionar em relação aos lugares, fatos e pessoas, a partir de um ponto de vista exteriorizado. No caso da confraria,

pode-se afirmar que os olhares dos peregrinos são *educados* a observar de forma específica certos objetos que têm representatividade para uma certa concepção cristã. Nas reuniões e nas missas, por exemplo, os peregrinos – e futuros peregrinos – são orientados a interpretar os elementos simbólicos à luz da tradição bíblica, da mesma forma que são transmitidos os conteúdos e os significados de inúmeros ritos do Caminho. Assim também é que os peregrinos são convidados a fotografar a experiência. Inclusive há um espaço no *site* da instituição que promove a anexação e a divulgação de fotos pessoais no Caminho. Contemplar e fotografar, são, assim, atos que tornam o peregrino presente no Caminho e provam que ele esteve *lá*.

A questão da proximidade e da exterioridade do posicionamento das pessoas diante das experiências de turismo e de peregrinação pode ser, entretanto, o nó górdio na tentativa de concepção de uma análise clássica e fechada sobre o relacionamento entre os dois tipos de fenômeno. Pois se o turismo tende a ser uma experiência mais exteriorizada, a peregrinação tende a apresentar um grau maior de imersão. O fato é que no caso do turismo, os atores se mantêm mais afastados em relação aos eventos, assistindo-os. Na peregrinação, ao contrário, nota-se, como apontado por Sandra de Sá Carneiro (CARNEIRO, 2004), uma fusão entre a performance do ator e a do especta-



dor. A peregrinação é a experiência em si do peregrino. Sem ele só há um caminho esvaziado de sentido.

De qualquer forma, o turismo e a peregrinação apresentam valores e sentidos distintos, mas se encontram na realidade. Eles mostram que uma divisão clássica pode não ser a mais adequada, como se poderia supor a princípio. E é assim, na complexa interface entre os dois tipos de viagem, que vem a nascer o que podemos chamar de *turismo religioso* (STEIL, 1999, apud CARNEIRO, 2004).

Desta maneira, uma diferença básica inicial pode ser traçada entre o tipo de viagem turístico e o tipo de viagem que tem sido analisado. Trata-se da externalidade do olhar e grau de imersão que cada uma das experiências proporciona às pessoas que dela participam. Entretanto, não se deve fechar para a possibilidade de analisar esses fenômenos em semelhança e em contato, caracterizando-os simplesmente como *turismo* ou *não-turismo*. Podemos, sim, flexibilizar essa distinção de modo a tentar englobar o maior número de aspectos pertinentes ao seu estudo em comum.

Impressões (quase) finais

Passados mais de dois anos de pesquisa entre os membros da confraria, existe uma quantidade extensa de dados. Gostaríamos de destacar, de momento, algumas característi-

cas observadas, que serão discutidas em oportunidades posteriores. Trata-se, primeiramente, da variedade de representações e práticas. E, em segundo lugar, da polarização entre vivência individual e vivência coletiva no Caminho.

Nas reuniões da confraria, o que mais se ressaltava era o entusiasmo dos participantes em fazer o Caminho, ou em falar sobre o que já tinha sido feito. As palestras, conversas e depoimentos eram realizados em meio a excitação. Quem falava parecia reviver os momentos preciosos no Caminho. Quem ouvia, parecia antever o que viria a ser a realização de um sonho.

Além disso, nas reuniões – e nas missas – sobressaíam os discursos e os símbolos católicos, principalmente por atuação de algumas figuras centrais da confraria. Era dada uma importância muito grande aos conteúdos evidentemente católicos, como as igrejas, as missas, as orações, os cruzeiros no Caminho. Além, é claro, dos santos. Estes faziam sua aparição, de tempos em tempos, como modelos a serem seguidos pelos confrades e peregrinos. Não houve, em nenhum momento, qualquer fala ou juízo de valor sobre as associações de amigos. O máximo que se ouvia falar sobre *outras* modalidades de peregrinação havia sido em relação à ideia de que “*peregrinar sem um sentido espiritual, religioso, é fazer turismo*”.



Todas estas representações, porém, afloraram e fizeram brotar discordâncias e disputas durante a peregrinação que o grupo fez pelo Caminho Português. Com a presença de pessoas diversas, cuja única coisa em comum era a vontade de fazer o Caminho, surgiram inúmeros “*conflitos*” simbólicos. A arena em que esses conflitos sucederam foi a própria via, o próprio Caminho. O contexto foi o da própria caminhada e dos momentos *comunitários*, nas cidades de parada no percurso.

Por meio do processo de peregrinação a Santiago de Compostela, pode-se concluir que PEREGRINAR é muito mais que percorrer um caminho. E

que vai muito além de ir à Catedral de Santiago de Compostela. É a partir desta discussão que se tenta desenvolver um argumento, que aponta para duas polaridades percebidas, entre *individual* X *coletivo*, e entre *autêntico* X *espúrio*. Pois ainda que tenha sido apresentado o discurso de que “*o Caminho é de cada um*”, a preocupação com “*o Caminho autêntico e compartilhado*” sempre esteve presente. A riqueza de acompanhar um grupo heterogêneo no Caminho mostra-se insubstituível neste sentido, sobretudo no que se refere à disputa simbólica em torno dos significados do Caminho, e à exacerbação desta disputa na arena de negociação vívida da peregrinação.

Fr.

BIBLIOGRAFIA

ALEGRE, J. *Raíces y claves de la peregrinación jacobea: caminar por estrellas*. León: Edilesa, 2004.

ASAD, T. *The idea of an Anthropology of Islam*. Washington: Georgetown University, 1986.

ASAD, T. *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.

BARRETO, M. *As ciências sociais aplicadas ao turismo*. In: SERRANO, Célia et al. *Olhares contemporâneos sobre o turismo*. Campinas, SP: Papi-rus, 2000.

BOTTINEAU, Y. *El camino de Santiago*. Barcelona: Orbis, 1965.



CARNEIRO, S. *Novas peregrinações e suas interfaces com o turismo*. Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião, Porto Alegre, ano 6, n. 6, 2004.

CARNEIRO, S. *A pé e com fé: brasileiros no Caminho de Santiago*. São Paulo: Attar, 2007.

CERNADAS, J. *Espacios de peregrinación: hospitalidad en el Camino de Santiago*. In: ALVAREZ, C. (Org.). *¡Quédate con nosotros!: Peregrinos y testigos en el Camino*. Santiago de Compostela: Instituto Teológico Compostelano, 2009.

COELHO, P. *O diário de um mago*. 26ª ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1990.

COHEN, E. *Toward a Sociology of International Tourism*. In: Social Research, 39(1), 1972.

COLEMAN, S./ EADE, J. *Reframing pilgrimage: Cultures in motion*. London : Routledge, 2004.

COSINEAU, P. *A arte da peregrinação: Para o viajante em busca do que lhe é sagrado*. São Paulo: Ágora, 1999.

FREY, N. *Pilgrim Stories: On and Off the Road to Santiago, Journeys Along an Ancient Way in Modern Spain*. Oakland: University of California Press, 1998.

GARCÍA-MONJE, J./ PRIETO, J.A. Torres. *Caminho de Santiago: Viagem ao interior de si mesmo*. São Paulo: Loyola, 2003.

GEERTZ, C. *Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura*. In: *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989(b).

IGLESIAS, A./ OTERO, J. *La Catedral de Santiago de Compostela*. León: Edilesa, 2003.

MÁQUI. *Guia do peregrino do Caminho de Santiago*. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

MARGRY, P. (Ed). *Shrines and pilgrimage in the Modern World: New itineraries into the sacred*. Amdterdam: Amsterdam University Press, 2008.



MESQUITA JR., J. *Praticando o Caminho de Santiago*. Rio de Janeiro: Edição do autor, 2000.

NASH, D. (Ed). *The study of tourism: anthropological and sociological beginnings*. Amsterdam: Elsevier, 2007.

OLIVEIRA, D. *O caminho de Santiago de Compostela visto a partir de uma etnografia da confraria de Santiago do Rio de Janeiro*. Revista Tessituras, v. 5, p. 45, 2013.

PARGA, L./ LACARRA, J.M./ RÍU, J. *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 1992.

PÉREZ, M. *Resemantizaciones del patrimonio, reconstrucciones de la identidad: dos casos para la reflexión*. In: Etnográfica, Volume VII (2), 2003.

PÉREZ, M. *La recuperación de la peregrinación jacobea: aportaciones al debate acerca de las relaciones entre turismo y peregrinación*. In: CORNEJO, M./ CANTÓN, M./ BLANES, R L. *Teorías y prácticas emergentes en Antropología de la Religión*. Donostia: Ankulegi Antropologia Alkartea, 2008.

REIS, S. *O Caminho de Santiago: Uma peregrinação ao campo das estrelas*. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 1998.

RUDOLPH, C. *Pilgrimage to the end of the World: The road to Santiago de Compostela*. Chicago: Chicago University Press, 2004.

SERRANO, C. *Poéticas e políticas das viagens*. In: SERRANO, C. et al. *Olhares contemporâneos sobre o turismo*. Campinas, SP: Papirus, 2000.

SINGUL, F. *O camiño de Santiago e o esplendor da era compostelana (1090-1140)*. In: MALEVAL, M. (Org.). *Estudos Galegos Dois*. Niterói, RJ: EdUFF. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998.

SINGUL, F. *O Caminho de Santiago: A peregrinação ocidental na Idade Média*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999.

SOUSA, A. *Homo peregrinus*. Vigo: Edicións Xerais de Galicia, 1999.

STEIL, C. A./ CARNEIRO, S. *Peregrinação, turismo e Nova Era: Caminho de Santiago de Compostela no Brasil. Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro,



28(1), 2008.

STEIL, C. A./ CARNEIRO, S. (Org.). *Caminhos de Santiago no Brasil: interfaces entre turismo e religião*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

SWATOS, W. (Ed.). *On the road to being there: Studies in pilgrimage and tourism in Late Modernity*. Leiden: Brill, 2006.

TONIOL, R. *O caminho é aqui: um estudo antropológico da experiência do Caminho de Santiago de Compostela em uma associação de peregrinos do Rio Grande do Sul, Brasil*. In: PASOS, Revista de Turismo y Patrimonio Cultural. Vol. 9(3). 2011.

URRY, J. *Consuming places*. London: Routledge, 1995.

URRY, J. *Travellings*. In: *Sociology beyond societies: mobilities for the twenty-first century*. London: Routledge, 2000.

URRY, J. *The tourist gaze*. Londres: Sage, 2002.

VALVERDE, X./ VICENTE, M. G. *Santiago de Compostela*. Vigo: Ir Indo, s/d.

VON SAUCHEN, P. *Santiago: La Europa del peregrinaje*. Barcelona: Lunwerg, 1993

XUNTA DE GALICIA. *Ad Limina. Revista de investigación del Camino de Santiago*. Santiago de Compostela, V. I, 2010.

XUNTA DE GALICIA. *Ad Limina. Revista de investigación del Camino de Santiago*. Santiago de Compostela, V. II, 2011.

<http://www.confrariaapostolosantiago.com.br> (Consulta em 08/08/2012 às 15h00).

Informe Estadístico Año Santo 2010 - Disponível em: www.peregrinossantiago.es. (Consulta em: 21/12/2012, às 14h00).



Queres coñecer como vai mudando Pontevedra?

"Menos coches, máis cidade" é o título da recente publicación do Concello de Pontevedra sobre a transformación do seu territorio nun espazo alternativo, sustentável e harmonioso, adaptado an todo o mundo. Se queres saber máis, podes consultar en liña ou descargar esta revista de 44 páxinas. Tamén podes enviala libre xudicial en español e inglés.

pontevedra.gal/menos-coches
ek.pontevedra.gal



Unhas coplas de Entroido na defensa dos bens comunais.

A loita pola hexemonía ideolóxica dun conflito marisqueiro en Cambados

Narciso Oubiña¹



Resumo

Este artigo analiza o xeito en que as mariscadoras de Cambados deron derrotado os intentos de privatización dos bancos marisqueiros na década de 1970. Para elo utilizaron varios tipos de estratexias na resistencia, como o uso de recursos da cultura tradicional que lexitimaran as súas posicións, entre eles a posibilidade de realizar críticas dun xeito público e seguro no Entroido. Para reconstruír os feitos botei man de novas dos xornais da época, de entrevistas a persoas que participaron no conflito ou o coñeceron e das coplas impresas do Entroido.

Verbas chave: resistencia cotiá, marisqueo, bens comunais, Entroido, hexemonía, Comarca de Arousa.

Abstract

This article studies the way in which the Cambados fish collectors defeated the privatization intentions that threatened the beaches where they worked in the mid 70's. For this they used, along with other strategies of resistance, resources valued by the traditional culture that legitimized their positions, such as the possibility of making criticisms in a public and safe way that Carnival offers. In the reconstruction of the events, I used the chronicles of the newspapers, interviews with people who lived through the conflict or who knew about it, and the poems of the Carnival.

Keywords: everyday resistance, seafood gathering, communitarian resources, Carnival, hegemony, Arousa region.

¹ Graduado en Antropoloxía Cultural e Social pola Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). Máster en “Investigación en Antropología y sus aplicaciones” pola UNED. Na actualidade doutorando no programa de “Doctorado en diversidad, subjetividad y socialización” da UNED.



1. Contexto: riqueza natural, penuria económica e represión.

En Cambados atópase o banco marisqueiro de O Serrido, no que a area acumulada polo río Umia forma os chamados lombos. Vixiado polas ruínas da Torre de San Sadurniño, atalaia medieval contra das invasións normandas e sarracenas, Maruxa¹ explícanos que *“O Serrido é das mellores zonas que hai en Galicia para o marisco, porque ten berbericho, ameixa babosa, ameixa fina ou lexitima, japónica, lingueiróns, navalla, espadín, relojito, caramuxos, ostróns...”*. O Serrido é o principal banco da Confraría de Cambados, na que traballan na actualidade unhas 380 mariscadoras, mulleres na súa maioría. Cunha abundancia tal, non é de estrañar que periodicamente, case que con regularidade, teñan lugar intentos de apropiarse da explotación de O Serrido, sempre levados a cabo por axentes o bastante ben situados respecto ao poder político i económico coma para imaxinarse que as súas ambicións acadarían o éxito pasando por enriba dos intereses da gran cantidade de persoas que comparten comunalmente esta praia. A repetida complicidade do poder político co económico nesta procura da desamortización do comunal é un motivo reco-



*Ruínas da Torre de San Sadurniño.
(Fotografía do autor.)*

rente, que pode rastrexarse ata os inicios do capitalismo en Inglaterra, onde os terratenentes se apropiaron dos terreos comunais que permitían a subsistencia dos pequenos agricultores, expulsándoos ás cidades, como relata Polanyi (Moreno 2011: 28, 29). Na Galiza, Xesús Balboa (1988) ten estudado este mesmo proceso que o Estado emprendeu no século XIX, tentando apoderarse dos montes en mancomún para vendelos a particulares, plano que foi combatido con notable éxito polos campesiños.

Ata o de agora, todos os intentos privatizadores sobre O Serrido remataron no fracaso. A principios do século XX, a praia foi vendida a unha empresa inglesa, pero puido ser rescatada logo de que a veciñanza en masa conseguiu que o alcalde da época pleiteara exitosamente en Madrid. Mais adiante, nos anos 50, outorgou-

¹ María Luísa, coñecida coma Maruxa A Machuca, foi unha das líderes informais das mariscadoras durante o conflito e a miña principal informante.



se sobre O Serrido unha concesión privada. Foi asaltada polas mariscadoras, que se levaron o marisco e desfíxeron as lindes.

A mediados da década dos 70 tiveron lugar os sucesos que nos ocupan. No ano 74 concedéronse de novo concesións a particulares no Serrido, que supuñan a creación de varias parcelas nalgúns lugares dos lombos e sentaban un perigoso precedente para unha explotación privada dos recursos que ata o momento tivera lugar de xeito libre e aberto a toda a comunidade. Dende sempre, o desenvolvemento industrial na comarca foi escaso e incapaz de dar emprego á man de obra local, limitándose na súa maior parte ao establecemento dalgunhas fábricas conserveiras. Trala crise do petróleo do ano 73 as circunstancias foron aínda a peor, perdéndose postos de traballo de todo tipo, sinaladamente nos estaleiros que na Galiza construían buques petroleiros. Ademais, os países europeos que solicitaran anteriormente *traballadores invitados* estranxeiros pasaron a pechar as súas fronteiras, dificultando a emigración. A situación voltábase por tanto agustiosa para os centos de mulleres que axudaban ou sostiñan ás súas familias mediante o marisqueo. Era preciso mobilizarse, pero tamén continuaba sendo unha opción chea de perigos: as forzas de segu-

ridade continuaban asasinando con impunidad a manifestantes e disidentes, levando a cabo feitos coma os acontecidos tan só dous anos antes nos estaleiros de Bazán e que deron orixe ao Día da Clase Obreira Galega, cando a policía abriu fogo contra unha concentración de traballadores, ferindo a uns cincuenta e matando a dous. Eran feitos que lle deixaban claro ás mariscadoras a necesidade de extremar a prudencia nas súas reivindicacións, tendo en conta que as persoas que obtiveran o uso privado das concesións contaban co respaldo da lei e atopábanse ben situadas socialmente. Así as cousas, optaron por levar a cabo accións do tipo que James Scott definiu coma as armas dos febles (1985) ou resistencia cotián (2003), estratexias que os grupos mais indefensos soen adoptar para defenderse da opresión das clases superiores, evitando cumprir as súas ordes ou sabotando os seus proxectos pero sen chegar ao enfrontamento aberto cun réxime brutal para minimizar deste xeito a posibilidade de sufrir represalias excesivas. Este tipo de resistencia, disimulada pero efectiva, ten sido documentada por extenso entre as clases traballadoras da nosa terra, e pode atoparse en traballos coma os do historiador Pegerto Saavedra sobre a vida cotián no Antigo Réxime (1994)², así coma nos traballos de Velasco Souto

² SAAVEDRA, PEGERTO (1994). *La vida cotidiana en la Galicia del Antiguo Régimen*. Barcelona: Editorial Critica.



sobre os labregos dos séculos XIX e XX³ pola súa parte, Ana Cabana aplicou as teorías de Scott, atopando en abundancia probas documentais deste tipo de resistencia no franquismo de posguerra (2004, 2010)⁴. Así, as mariscadoras de Cambados seguiron os pasos das súas predecesoras históricas para, amparándose no anonimato e no disimulo, defender o uso comunal da praia, mediante sabotaxes das concesións, ameazas ás persoas relacionadas con elas, propagación de rumores na súa contra...

2. A disputa pola hexemonía ideolóxica.

Ao tempo do comezo destas hostilidades principiaba tamén unha loita ideolóxica para determinar quen estaba no dereito de explotar os recursos marisqueiros. As familias que agardaban explotar de xeito privado as concesións apoiábanse nos argumentos de que a rebeira estaba mal administrada polas mariscadoras, que non respectaban as vedas. Afirmaban que o uso que os concesio-

narios farían das parcelas non sería extractivo, se non que tan só funcionarían coma depósito de marisco vivo obtido noutros lugares mentes non se vendía. Procuraban deslexitimar as reivindicacións das mariscadoras afirmando que se trataba de mulleres ignorantes que estaban sendo manipuladas por elementos estraños á comunidade, axitadores comunistas⁵.

Pola súa banda, as mariscadoras defenderon a súa postura recorrendo ao argumento moral das necesidades mais básicas: era o seu sustento e o das persoas dependentes delas – maiores, enfermos, nenos- o que estaba en xogo. Como afirma Temma Kaplan (Mercedes Yusta, 2004: 79), as ideas conservadoras da división do traballo por sexos poden ter consecuencias revolucionarias imprevistas para os seus valedores. Coma no caso que nos ocupa, as mulleres aceptan o rol de coidadoras que a sociedade patriarcal lles asigna, pero de seguido reclaman os dereitos que tamén deberían ir incluídos no mesmo lote, coma o de subsistir. As mariscadoras procuraron ademais conseguir

3 VELASCO SOUTO, C.F. (2000): *Labregos insubmisos*. A Coruña: Edicions Laiovento. Velasco Souto 1995: Agitacións campesinas na Galiza do século XIX.

4 CABANA IGLESIAS, A. (2004). *La derrota de lo épico, el triunfo de lo cotidiano: la resistencia civil en el campo gallego durante los años 40*. Nas actas do congreso Memoria e identidades. VII Congreso da Asociación de Historia Contemporánea Santiago de Compostela-Ourense. Ed. Universidade de Santiago de Compostela. CABANA IGLESIAS, A. (2010). *Algunas notas sobre la opinión popular durante el franquismo en Galicia*. Historia, Trabajo y Sociedad, nº 1, 2010, pp. 79-95.

5 Na miña investigación puiden comprobar que efectivamente existira contacto e axuda pola parte de militantes comunistas, inda que a pesar do tempo transcorrido as mariscadoras evitaron facer referencia a estas relacións mais alá dun enigmático "*buscamos asesoramento de persoas que sabían mais que nós*".



unha polarización social do conflito, afirmando que se trataba dun intento dos *ricos* por apropiarse dos bens dos mais necesitados. Os concesionarios tentaban rebater este punto insistindo en que só eran traballadores coma os demais. A neta dunha destas familias explícanos a súa versión:

Meu abuelo foi moi currante. Cando foi patrón maior do pósito, facía ao contrario do que pasa agora: levaba cartos da casa para o pósito. (...) Todos traballaban no mesmo, se uns se beneficiaban os outros tamén. Un non se facía rico con esto (...). Meu abuelo foi toda a vida un mariñeiro mais. Fixera algúns cartos e axudaba cando podía. (Pilar Dorna).



Ruínas dunha antiga concesión en Cambados. (Imaxe do autor)

As traballadoras da rebeira comezaron a mobilizarse en concentracións

multitudinarias, que as súas líderes conduciron con intelixencia para evitar represalias: ao fronte levaban a bandeira española, e lanzaban vivas a Franco e a España mesturados con lemas coma “*Viva o Serrido libre*”⁶. Malia as precaucións, as mariscadoras sufriron as consecuencias da represión. A policía e a garda civil achegábase de paisano para facer preguntas e identificar ás dirixentes, seguíaas ata as súas casas para vixiar ás persoas coas que se reunían, e disolvía as concentracións perseguíndoas “*a pé e mais a cabalo*”, nas verbas de Marisa Cacabelos, unha das *cabecillas* das revoltas, que foi detida e levada ao cárcere ata en catro ocasións, a raíz desta e doutras accións pola defensa do Serrido que levou a cabo na época⁷.

O conflito quedaría practicamente rematado cando varios centos de mariscadoras asaltaron as concesións, derrubando as divisións das parcelas, e procederon a extraer o marisco para estendelo polo Serrido. O poder numérico das mariscadoras congregadas impediu que as forzas da orde puideran detelas, ante o risco de que tiveran lugar enfrontamentos incontrolables. As persoas propietarias das concesións mantiveron os seus títulos, pero xa non tentarían de alí en diante facelos valer.

⁶ As proclamas filofranquistas eran unha camuflaxe e non unha declaración ideolóxica. Así o deixan entrever as risas coas que as mariscadoras lembran a anécdota, como relato noutro lugar (Oubiña 2016: 47).

⁷ Entre estas accións atópase a loita contra unhas instalacións de extracción de area que estaban prexudicando gravemente ao marisco (Oubiña 2016).



3. Entroido, control social e resistencia ao poder.

Algúns estudosos teñen sostido que o Entroido funciona coma unha válvula de escape para as tensións da vida cotiá, coma se o paisano fose unha pota a presión, e que o mundo ao revés desas datas amosa o absurda que sería unha vida sen segui-las regras tradicionais. Sen embargo, como manifesta James C. Scott (2003: 251 e ss.), isto non encaixa coa antipatía dos poderosos cara esta tradición, nin cas revoltas, ás veces moi violentas, que teñen acaecido durante estas festas. Segundo este investigador, a posibilidade de vivir cambiando as normas durante uns días é un dereito conseguido polo pobo e defendido polos beneficios que lle achega na contra dos poderes de feito. Sen dúbida a de Scott parece a tese mais defendible se miramos cara Galiza, onde durante a ditadura a poboación defendeu a festa con teimosía e asumindo riscos: as celebracións de Entroido foran prohibidas polo franquismo dende o ano 1937, pero as máscaras seguiron saíndo, desafiando ás autoridades con mais ou menos disimulo dependendo das circunstancias.

Federico Cocho (1990) propón distinguir o Entroido celebrado nas aldeas, do carnaval popular das cidades e dos bailes de traxes das elites

cidadáns. Segundo este estudoso, o Entroido aldeán exaltaba a comunidade e a transgresión, usando disfraces improvisados ou baratos e mantendo os ritos de crítica, desquite e redistribución. Os bailes de máscaras das elites eran ocasións de diferenciación individualista a través da ostentación económica, o luxo e a orixinalidade, con disfraces elegantes e desfiles de carrozas, e ían desprovistos de calquera polémica: festexado por privilexiados que non tiñan nada que reivindicar “*non era un xenuíno Carnaval anti-poder, senón do poder establecido*”, afirma Cocho, que explica que o carnaval popular da cidade –ou da vila, coma sería no caso de Cambados– mesturaba elementos dos dous anteriores, imitando os costumes dos ricos pero mantendo ás veces capacidade de crítica social con coplas e oportunidades de vinganza contra os poderosos, que corrían perigo de ser atacados con ovos podres, fariña...

Dende o punto de vista dos poderosos, é comprensible a súa xenreira contra o Entroido e o carnaval popular. Durante esta *festa do desorde* o pobo, resgardado na impunidad tradicional das máscaras⁸, polo anonimato dos disfraces e polo número dos celebrantes reunidos, pode dende criticar o que non lle guste ata tomar represalias contra dos privilexiados e os seus aliados, e incluso chegar a

⁸ Eladio Rodríguez (2001: 163) descríbea coma *tabú de intocables*, que protexe a peliqueiros e cigarróns.



verdadeiras revoltas. Estes enfrontamentos de pobo e dirixentes en torno á festa están documentados na Galiza en casos coma o que Xerardo Díaz (1988) relata sobre o sucedido en Nebra (Porto do Son) a primeiros do século XX, onde as coplas que se burlaban da corrupción do goberno municipal foron tan mal recibidas por este que mandou prender a varios entroidantes, ao que o pobo respondeu apedrando as casas dos concelleiros. A antipatía dos poderosos danos boa medida da capacidade subversiva do Entroido. Non se trata de algo propio de caciques do pasado, se non dun fenómeno que continúa a ter lugar.

No 2017 e 2018, sátiras realizadas no contexto do Entroido recibiron denuncias que ameazaban con procesos xudiciais, ata o extremo de que o antropólogo Rafael Quintía debeu sair na defensa da festa, e rexeitou os ataques contra ela afirmando que *“a sátira, a crítica e a burla ao veciño, ás autoridades e aos poderosos, á Igrexa, á aldea do lado ou entre homes e mulleres ou novos e vellos foron e son un elemento fundamental do noso Entroido tradicional”, e sostenendo que a “prohibición da sátira no entroido constitúe un delito contra o patrimonio”*⁹.

Seguindo esta tradición crítica e reivindicativa, no Entroido cambadés

do ano seguinte aos enfrontamentos polo uso do Serrido léronse unhas coplas nas que se defendía o aproveitamento comunal da rebeira, ao tempo que se ridiculizaba aos beneficiarios das concesións. As burlas expresadas nos versos, que buscan facer rir ao público, supoñen o uso do humor coma arma. Da efectividade deste instrumento da boa conta Majken Jul Sorensen, que estudou como o movemento serbio de activistas pacíficos Otpor, utilizando accións humorísticas, acadou desafiar e humillar ao réxime de Slobodan Milosevic, contribuíndo ao seu final. Na súa análise do caso, Sorensen (2008: 175) explica que o humor é útil para cambiar a percepción da xente, e coma resistencia non violenta cumpre tres funcións:

1. Facilita a creación de vínculos e a mobilización. Sen dúbida, a diversión facilita o achegamento das persoas que o comparten, e ademais atrae a atención sobre ela, invitando a ser compartida, xa sexa polos medios de comunicación –como sucedeu co caso de Otpor– ou polos veciños que sentirán o impulso de relatar o que lles causou graza.
2. Promove a creación dunha cultura de resistencia, posto que crea solidariedade e identidade de grupo, desafiando as versións dominantes.

⁹ Diario Sermos Galiza, 17-03-2018. Consultado o 18-03-2018. Dispoñible na páxina web <http://www.sermosgaliza.gal/opinion/rafael-quintia-pereira/prohibicion-da-satira-entroido-delito-patrimonio/20180316175259067068.html>



3. E sobre todo, o humor cambia o senso no que se exerce a opresión: redúcese o medo dos oprimidos, sen que os opresores poidan reprimir as burlas sen amosarse brutais ante a opinión pública.

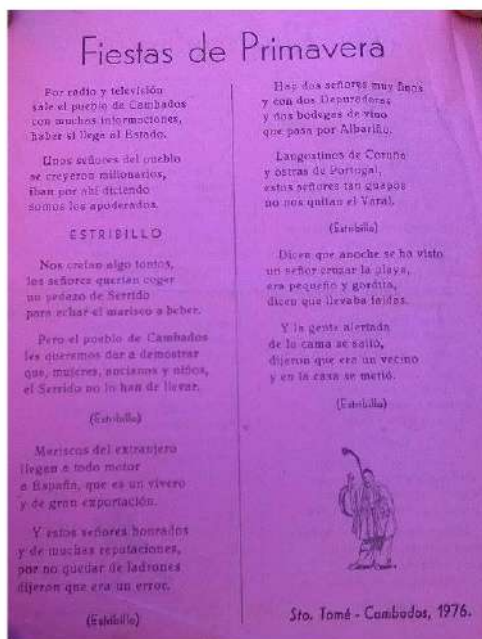
Doutra banda, as coplas do Entroido teñen un cariz fortemente comunitario, pois utilízanse para criticar as condutas inmorais, servindo de control social. Unhas críticas que son notoriamente públicas e ante as que, como afirma Federico Cocho, estaba moi mal visto enfadarse ou incluso non estar presente. No caso que nos ocupa, ante a pretensión de utilizar en privado extensións do que fora un ben comunal, poñendo en perigo a cohesión social e chocando contra a moral comunitaria, non é estraño que as mariscadoras utilizaran o evento para difundir as súas críticas, a través das coplas recitadas por unha comparsa que crearon ao efecto. Maruxa lembra así:

No Carnaval fixemos unha comparsa onde cantamos sobre o tema. No Carnaval era cando podíamos decir estas cousas, o reste do tempo non se podía (Maruxa).

A importancia que Maruxa lle concedeu a este suceso reflíctese no coidado co que conservou unha copia das coplas recitadas, e no presente que a ten: logo de 40 anos gardándoa, enseguida a atopa para amosarma.

Trátase dunha folla co logotipo dunha imprenta de Compostela –a uns 60 km. de Cambados–, desgastada polo paso do tempo e polas lecturas repetidas.

De seguido presento as poesías, axuntando a súa análise estrofa por estrofa na columna da dereita.



Folleto orixinal contendo as coplas de Carnaval, conservado por María Luísa. Vendíanse entre as persoas asistentes ao evento, para recadar diñeiro para as comparsas.



OS MARISCADORES

Coplas

Análise

Vimos en plan de confianza
E pedimos atención
A xente que nos escoita
Que dea a su opinión.

Somos os mariscadores
Que queremos expresar
A historia da nosa playa
Que nos querían roubar.

ESTRIBILLO

Xa temos libre, xa temos libre
A playa de San Tomé,
Xa temos a playa libre
pra os probes comer.

Nosa Virxen da Pastora
Quen che rompeu a escaleira,
Pra non tocar a campana
Pra non librar a Reveira.

(Estribillo)

Hai un home neste pueblo
Que todo fai con diñeiro,
Xa ten a todas viudas
Pero non ten o Viveiro.

(Estribillo)

A poesía comeza dirixíndose aos presentes en “confianza”; pretende expresar proximidade para propiciar a solidariedade dos oíntes; ao solicitar a opinión dos congregados reivindícase a función tradicional deste momento do Entroido: fortalecer o control social exercido pola maioría.

A privatización é descrita baixo a óptica da moral comunitaria, que a iguala ao roubo.

O uso mancomunado da praia descríbese coma “praia libre”, ao tempo que o conflito exprésase coma unha dualidade pobres-ricos, co obxecto de recadar as simpatías da audiencia.

As mariscadoras utilizaban o son das campás da igrexa para reunirse. Descoñecemos se a destrución da escaleira para rubir ao campanario foi accidental, unha sabotaxe ou se estamos ante unha figura retórica.

Novamente o conflito expresado coma loita contra os adiñeirados, acusa a inmoralidadedundosconcesionarios.



Nosa nai da Valvanera,
Perdonalle e non castigues
A quen che rompeu a caixa
E non che entregou os tiques.

Hai un home en este pueblo
Que che trata no marisco,
E ten a moitas viudas
E a todas lle da un velisco

(Estribillo)

Neste pueblo cambadés
Hai moitos pelotilleros,
Que van a casas dos ricos
A levantarlle o sombreiro.

(Estribillo)

Pero esta xente non pensa
En que ten que traballar,
Como o mais probe honrado
E o riñón ten que baixar.

No barrio de San Tomé
Hai un burro moi xentil
Que acarrexo toda cría
Do Serrido pra Carril.

Os enfrontamentos levaron a que se destruíran as caixas de recadación para a festividade da Virxe da Valvanera, recadación da que se encargaba unha das familias que pretendían as concesións. Dado que a festa relixiosa constituía un ritual comunitario, interclasista, no que participaba todo o pobo, esta destrución simbolizou a fractura social que estaba tendo lugar.

Pásase ao ataque contra as persoas que contraveñen os intereses da súa propia clase social; como afirma Scott (2003) o control destas disidencias é trascendental para evitar que mediante a concesión dalgúns favores os dominantes dividan aos dominados; de feito tiveron lugar ataques violentos a persoas que traballaban para os concesionarios.



Nos non estamos dispostos Que teñamos que aguantalo, Darlle dos tiros o burro E deixalo pateado. (Estribillo) Con esto nos despedimos, Gracias por su atención, Con el Carnaval del año Que es otra distracción.	<i>Aparecen ameazas apenas disimuladas, formuladas impunemente grazas a ser feitas comunalmente e no entorno da festa.</i>
---	---

FIESTAS DE PRIMAVERA

Coplas

Análise

Por radio y televisión Sale el pueblo de Cambados Con muchas informaciones, Haber si llega al Estado. Unos señores del pueblo Se creyeron millonarios, Iban por ahí diciendo Somos los apoderados. ESTRIBILLO Nos creían algo tontos, Los señores querían coger Un pedazo del Serrido Para echar el marisco a beber. Pero el pueblo de Cambados Les queremos dar a demostrar Que, mujeres, ancianos y niños, El Serrido no lo han de llevar.	<i>Reclámase a axuda de ámbitos superiores –o Estado-, fronte aos poderes locais.</i> <i>De novo insístese nas diferenzas económicas, ao tempo que se denuncia a soberbia dos poderosos.</i> <i>Deféndese que as reivindicacións son sostidas polo “pobo” no seu conxunto, nunha transversalidade que abarca ás persoas en posición mais vulnerábel: mulleres, anciáns e nenos, para facer fincapé no inalienábel dereito á subsistencia.</i>
---	--



(Estribillo)

Mariscos del extranjero
Llegan a todo motor
A España, que es un vivero
Y de gran exportación.

Y estos señores honrados
Y de muchas reputaciones,
Por no quedar de ladrones
Dijeron que era un error.

Hay dos señores muy finos
Y con dos Depuradoras
Y dos bodegas de vino
Que pasa por Albariño.

Langostinos de Coruña
Y ostras de Portugal,
Estos señores tan guapos
No nos quitan el Varal.

(Estribillo)

Dicen que anoche se ha visto
Un señor cruzar la playa,
Era pequeño y gordito,
Dicen que llevaba faldas.

Y la gente alertada
De la cama se salió,
Dijeron que era un vecino
Y en la cama se metió.

(Estribillo)

*As mariscadoras procuran aquí
o descrédito social da persoa que
ameaza o seu benestar, atacando o
seu aspecto físico e a súa virilidade,
acusándoa de travestismo.*



4. Conclusións

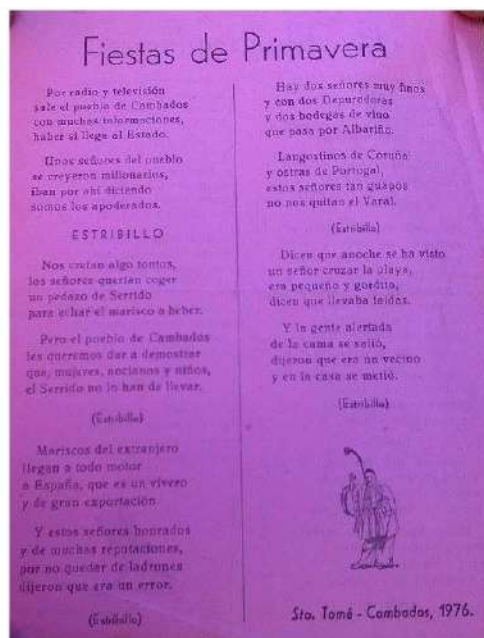
O intento de establecer concesións privadas nos principais bancos marisqueiros non podía mais que esperar a mobilización dunhas mulleres para as que os recursos que obtiñan mariscando eran moi importantes, cando non imprescindibles. As persoas que pretendían o uso privado das concesións mantiñan boas relacións cos poderes locais, e as leis do réxime estaban tamén do seu lado, así que as mariscadoras debían ser cautas na defensa dos seus intereses. Naqueles intres, a agonía do ditador impuña unha certa incerteza sobre o réxime que chegaría a continuación, así que era de agardar que a resposta das forzas da orde non fora contundente en exceso, pero tampouco podía desbotarse, a tenor de experiencias de represión que tiveran lugar ou estaban téndoo. Impúñase pois a necesidade de recorrer a estratexias de resistencia que non ofreceran escusas aos poderosos para desencaixar a represión policial violenta. Ao tempo, as mariscadoras construíron un relato acerca do conflito que polarizaba aos contendentes en dous bandos, o *dos ricos* e o *dos pobres*, defendéndose as reivindicacións destes últimos apelando ás necesidades básicas de subsistencia, e criticando aos primeiros, mesmo con difamacións que pretendían expulsalos da comunidade moral cambadesa. As coplas de Carnaval lidas son un verdadeiro resumo destes argumentos, aderezados cuns toques humorísticos ideais

para o evento festivo que tiña lugar: a festa da desorde, na que se desafiaba aos poderosos e na que, neste caso, celébrase a súa derrota e dáselles un escarmento.

5. Fontes primarias

María Luísa “A Machucha” (06/06/2016). Entrevista non gravada (reconstrución a base de notas). Caderno 1, p. 25. Domicilio da entrevistada, Cambados, Pontevedra (Galiza). Rexistro: Narciso Oubiña..

Cacabelos, Marisa (15-02-2016). Entrevista non gravada (reconstrución a base de notas). Caderno 1, p. 1. Domicilio da entrevistada, Cambados, Pontevedra (Galiza). Rexistro: Narciso Oubiña.



Reverso do folleto das coplas do Carnaval.



Dorna, Pilar (pseudónimo) (27-04-216). Entrevista non gravada (re-construción a base de notas). Caderno 1, p. 17. Café Bar A Traíña, Cambados, Pontevedra (España). Rexistro: Narciso Oubiña.



BIBLIOGRAFÍA

BALBOA, X. *As vicisitudes do monte en Galicia. 1855-1925: intervencionismo administrativo e privatización campesiña.* En Villares, R. (ed.), *Donos de seu. Estudos de historia agraria de Galicia.* Barcelona: Sotelo Blanco Edicións. (1988).

COCHO, F. *O Carnaval en Galicia.* Vigo: Edicións Xerais de Galicia. (1990).

DÍAZ, X. *Nebra, historia dunha infamia.* Sada: Edicións do Castro. (1988).

MORENO, P. *El bosque de las gracias y sus pasatiempos.* Raíces de la antropología económica. Madrid: Editorial Trotta. (2011).

RODRÍGUEZ, E. *Breviario enciclopédico “don Eladio”. Letras, historias e tradicións populares de Galicia.* Valdehorras: Editorial La voz de Galicia. (2001).

OUBIÑA, N. *A defende-lo mar: resistencia y lucha por la legitimidad en las orillas del mar de Arousa durante el franquismo.* Traballo de fin de máster en Investigación en Antropología y sus aplicaciones da UNED. (2016). Dispoñible na páxina web: <http://e-spacio.uned.es/fez/view/bibliuned:master-Filosofia-IA-Noubina> Consultado o 09/02/2018.

SCOTT, J. C. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance.* Yale: Yale University Press. (1985).

SCOTT, J. C. *Los dominados y el arte de la resistencia.* Nafarroa: Ed. Txalaparta/Ediciones Era. (2003).

SORENSEN, M. J. *Humor as a Serious Strategy of Nonviolent Resistance to Oppression,* Peace and Change, Vol. 33, Nº 2. (2008). Pp. 167-190.

YUSTA, M. *Rebeldía individual, compromiso familiar, acción colectiva: las mujeres en la resistencia al franquismo durante los años cuarenta,* Historia del presente, Nº 4, 63-92 (2004).



O fiadeiro

Novás e arredores

María del Carmén Quintas Barja¹

Resumo

Neste artigo repásase a traxectoria do liño na sociedade rural galega a nivel histórico e tamén antropolóxico, xa que permitiu a existencia de fiadeiros, lugares onde se fiaba pero que tamén constituían reunións veciñais con funcións de agregamento nas épocas frías do ano, de cortexo e de sesións de ocio. Tamén se rexistran historias recollidas da tradición oral dos veciños de Novás, Cerredelo, Laioso, Coedo e Paradiñas, concellos da provincia de Ourense.

Verbas chave: Fiadeiro, fiar, liño, Ourense, cortexo, tradición oral, Novás, Cerredelo, Laioso, Coedo, Paradiñas.

Abstract

This article reviews historically and anthropologically the trajectory of linen in Galician rural society, as it enabled the existence of "fiadeiros", neighborhood meetings with aggregation functions during the cold times of the year, but also courtship and leisure. There are also stories that have been collected from the oral tradition of the residents from Novás, Cerredelo, Laioso, Coedo and Paradiñas, councils from the Ourense province.

Keywords: Fiadeiro, spin, linen, Ourense, courtship, oral tradition, Novás, Cerredelo, Laioso, Coedo, Paradiñas.

¹ Administrativa. Estudante de cursos de Antropoloxía.



1. Introducción.

Co presente traballo sobre o Liño pre-tendo que se siga lembrando a importancia que o liño tivo en Galicia e o cambio de vida que supuxo para toda aquela xente, todas as historias vividas polos homes e mulleres e a grande pegada que isto deixou na súa memoria. Lembranzas de moito traballo pero tamén de vivencias fermosas, dunha mocidade compartida entre todos os mozos e mozas dos pobos máis preto, e dun traballo colectivo que axudaba a que este fose máis alegre e levadío.

A recollida de datos foi en pobos pequenos e de montaña, pertencentes a diferentes concellos pero cerca uns doutros: Novás, Cerredelo, Laioso, Coedo e Paradiñas que, aínda que as colleitas de liño eran pequenas e para consumo propio de cada casa, supuxo socialización, e vencellos de unión entre os diferentes pobos.

Outra cousa era o que acontecía nas terras da Limia (Alta Limia e Baixa Limia), como unha das grandes comarcas téxtiles da provincia de Ourense e de Galicia. En Xinzo de Limia, aínda que se facían coma en tódolos sitios as mantas, manteis, colchas etc., destacaban os xibóns: chaquetas feitas con tecidos de lenzo e telas de la.

2. Época do liño

Tense constancia de que o liño comezou nas primeiras cidades de Babilonia. Foi un traballo esencial do mundo celta, seguiu na romanización, na Idade Media ata a Idade Moderna.

En Galicia destaca a importancia da industria téxtil en época castrexa. Atopáronse sementes de liño nalgúns castros, así como gran abundancia de fusaiolas e pesas de tear. Dende o século XV ata mediados do XVIII existen numerosas referencias documentais, arquivos notariais, inventarios de casas fidalgas, o Catastro de Ensenada, que falan sobre o cultivo de liño e a produción de lenzos. A partir da segunda metade do século XVI-II foi a época máis florecente para o téxtil galego, que se prolongaría ata os primeiros anos do século XIX. A mediados do século XIX empezou a decaer ao non lle dar paso ao sistema industrial. O campesiñado galego non tiña capacidade de investir en mello-ras técnicas que requiría o proceso artesanal do liño.

Dende finais do século XIX e ao longo do século XX foi empezando a desaparecer. Os lenzos galegos producidos artesanalmente non puideron competir cos novos tecidos moito máis baratos e de mellor calidade, procedentes de Francia, Bélxica e sobre todo In-

1 GONZÁLEZ CAIÑA, J.J. *Evolución del cultivo del lino en la cuenca del Limia (Ourense, Galicia): Condiciones ambientales y socioeconómicas.*



glatterra, onde a produción industrial do algodón está xa consolidada.

3. Importancia en Galicia

O liño foi moi importante durante esta época en Galicia¹, tanto para a economía doméstica, en tanto que formaba parte do pago de rendas e diezmos, como para a comercialización. A apertura do porto da Coruña no 1764 abriu o mercado con América, o que supuxo xa un comercio moi importante. Isto provocou tamén que a produción interior non fora suficiente e houbese que importar de Rusia e do Báltico.

O non poder mellorar e industrializar o proceso nin as comunicacións de Galicia, e tamén a entrada de novas fibras téxtiles cun prezo máis barato fixo que o liño sufrise un retroceso, e aló polos anos 60 desapareceu o liño da nosa contorna.

4. Proceso do liño

O liño comeza coa sementeira. O seu proceso é o que segue:

1. *Sementábase* no mes de abril, coa terra moi ben preparadiña (peneirada). Seméntase a boleo e nace ós 3 días ("*dille o millo a liñaza, es unha desvergoñada os 3 días estás nada, a liñaza contéstalle, e ti un morrión que estás quince días debaixo do terrón*"), e régase aos 15 días.

2. *Mondábase* a man, isto é, retirarlle as malas herbas. Polo mes de xullo a planta xa está lista para arrincala.

3. *Arriga*: Arríncase e sacúdeselle a terra, vanse facendo mangados que se colocan en cruz para facer os feixes

4. *Ripado*: faise co ripo. Con isto conséguese separar a bagaña do resto da pranta.

5. *Empozado*: despois do ripado, vóltase facer feixes e procédese ó empozado durante 15 días. Despois ponse a secar 5 días.

6. *Mazado*: facíase un día de moito sol. Era moi importante que tódolos golpes de mazo fosen a un tempo.

7. *Deluva*: frotado coas mans para quitar a parte leñosa que quedara da maza.

8. *Tasca*: faise co tascón. É un proceso máis de afinado do liño. Dos restos do tascado, tascos, xa se facían tecidos moi gordos.

9. *A espadela*: faise no espadeleiro e coas espadelas. Son como coitelas de madeira que separan as febras boas do liño dos tomentos, defectuosas.

10. *A aseda*: empregase o restrelo. Un peite con dentes de ferro moi afiadados. O asedado era o último que se lle faguia a planta do liño. Despois diste paso obtíñanse tres clases de fíos: tascos, estopas e o lenzo.



11. *O fiado*: que consiste no enrolado da fibra na roca e pasando e retorcendo as fibras vanse pasando para o fuso. Unha vez que o fuso está cheo, sácase todo xunto formando unha mazaroca, sendo esta o labor que se facía no fiadeiro. Queda despois o labor de preparar o fío para poder preparar a roupa no tear.

Unha vez que se ten a mazaroca, pásase ó sarillo no que se dan voltas o fío. Únense varias mazarocas ata encher o sarillo, sacase o fío facendo unha novelo ou maraña. Co liño disposto en marañas procedese ao branqueado ou encolado do fío, que consistía en cocer nun pote con cinza de carballo, repetindo este proceso tantas veces como fixese falla, ata que quedase branco. O seguinte paso é o debandado. Pasar o fío pola debandoira. Era un sarillo con aspas para facer os nobelos. A urdidoira era un aparello complicado e máis difícil de manexar, que precisaba a colaboración de varias mulleres, co que facían o fío máis puído, fino e flexible. Facíanse un trenzado que íría ó tear listo para tecer.

5. Que é o fiadeiro

Os fiadeiros eran xuntanzas da xente nos pobos na época en que o liño era importante. Segundo Vicente Risco e Antón Fraguas, o Fiadeiro era a reunión de mulleres para fiar².

Estas xuntanzas facíanse en case todos os pobos normalmente nunha corte, onde se reunían mozas, mozos e algún maior tamén, para fiar unhas, mocear outros, e para parolar, xogar as cartas, pita cega ou sarillo, os demais.

Esta xuntanza remataba case sempre con baile, entre os mozos e as mozas, alumeado a luz do candil ou do farol, aínda que, ás veces, esta luz se apagaba, ou a apagaban, aproveitando eses intres para outras faenas que, ás veces, daban froito ós que daban en chamar *fillos do fiadeiro*.

Esta festa e a ledicia que alí había non gustaba nada á Igrexa católica, que tentou por tódolos medios que estas reunións nocturnas de mozos e mozas fosen prohibidas. Todo isto constituía unha ofensa ós bos costumes relixiosos. Pero a pesar de todos os intentos, os fiadeiros estaban moi arraigados no sentir da xente de todos pobos que seguiron a celebralo.

6. O fiadeiro como feito social

Dende o século XVIII ata 1960 en que desapareceu, o liño foi moi importante en Galicia (Saavedra 1994). A súa importancia foi tanta que nos séculos XVIII e XIX había feiras que se adicaban exclusivamente ao liño, e alí podía mercar e vender tanto os

² Risco, 545 A. Fraguas, 398-99



tecidos como a liñaza. P. Madoz contabiliza para a provincia de Ourense arredor de 5.000 teares³.

Como o proceso do liño era moi laborioso, para poder facerlle fronte á grande cantidade de traballo, os veciños facíano en común. Esta cooperación veciñal estaba presente en moitas tarefas e o remate das mesmas era case sempre cunha festa. Estas festas eran o momento propicio para que mozos e mozas poidesen coñecerse, e tamén para que tódolos veciños se relacionasen. Isto mesmo ocorría no fiadeiro, onde as mozas, mozos e tamén os vellos se reunían para fiar o liño, pero tamén para xogar ás cartas, contar contos, xogar ás adiviñas e bailar. O baile sempre era o remate destas reunións. Non era fácil bailar nas cortes, algunhas con carpazas e toxos e pouca palla. Os bos bailaríns eran os máis aceptados, e que máis éxito tiñan.

Todo isto fixo que o fiadeiro aínda sexa recordado hoxe con ledicia e agarimo por tódolos veciños.

6.1. Tempo de fiadeiro

Comezaba na época de invernía, alá polo mes de novembro, cando os días son moi curtos e as noites moi longas. Moito tempo para pasar nas casas en soidade. Remata coa chegada do Entroido. No pobo dicíase que antes de

que chegaran as anduriñas había que ter todo fiado e preparado "*fun o mar e vin do mar, fixen o nio no teu curral. Truhaniña que fixeches, túa tea sen fiar. Durmiches! Durmiches!*".

Se as mozas querían fiar en carnavais os mozos queimábanlle a roca. Isto mesmo cóntanos a compañeira Lidia Mariño no seu artigo *A vella na mitoloxía xermánica*, onde di:

"La hilandera fantástica Frau Holle (la señora Holle), la popular hada germánica que origina la nieve al sacudir su colchón, también es descrita como una hilandera que camina por la tierra para observar la aplicación de las jóvenes hilanderas, las cuales debían de concluir las tareas del hilado y guardar las ruecas para el martes de carnaval, premiando a quien así lo hiciera y castigando en caso contrario a las infractoras. Frau Holle también ayuda a las chicas que hilan bien regalándoles husos y quemando las ruecas a las perezosas".

Había fiadeiro en case todos os pobos, aínda que estes foran ben pequeniños. Nos pobos grandes podía haber máis dun fiadeiro. En pobos que había taberna podía non haber fiadeiro, xa que as reunións facíanse na taberna, e neste caso as mulleres xa fiaban na casa. Ao fiadeiro íase todos os días agás o domingo que era para mocear na casa.

3 GONZÁLEZ CAIÑA, J.J. *Evolución del cultivo del lino en la cuenca del Limia (Ourense, Galicia): Condiciones ambientais y socioeconómicas.*



Estas reunións facíanse á noite unha vez que as tarefas da casa estaban todas feitas. O lugar ao que se acudía era, polo xeral, nunha corte. Botáselle palla para que a xente estivese máis cómoda e máis quente. A luz que tiñan era a do candil.

6.2. *Que representou*

Os fiadeiros eran o sitio de reunión, de socialización. Unha vía de transmisión de noticias, xa que radios había poucas e a televisión nin se coñecía. Falábase de todo o que acontecía no pobo, das familias, dos animais e das colleitas. Contábanse historias de bruxas, de ánimas, da Santa Compañía (coa que se facían bromas nos camiños para asustar a xente). Como os mozos percorrían varios pobos, traían as novas de todo o que acontecía na contorna. Esta era a única forma de decatarse das noticias e chismes dos outros pobos.

7. Obxectivos do fiadeiro

7.1. *Fiar*

O fiado consistía en colocar a estriga arredor da roca e ir tirando e retorcendo a fibra para facer o fío e enroscalo no fuso. A derradeira volta que leva o liño antes de pasar o tear.

O longo e complicado proceso de liño (xunto co pan) foi un dos traballos comunitarios do campo ó que máis tempo lle había que dedicar. O do

liño era un traballo que duraba todo o ano, compartíase traballo pero tamén charla, cantos, música e baile.

Iste era un traballo exclusivo de mulleres. A aprendizaxe tanto do fiado como do tecido facíase de nais, avoas, madriñas, ou as veciñas ás nenas, ía pasando o coñecemento dunha xeración a outra.

O tear era moi importante nas casas, xa que permitía tecer toda a roupa da familia: sabas, toallas, mantas, cobertores, colchas, tapetes, roupa persoal como camisas, enaguas, saias, mandís, calzóns.

Nas casas pobres facíanse moitas destas prendas con estopa, que era máis tosca e pesaba máis. Para disimular tamén se facían unhas partes da prenda de estopa, onde non se vía, e de liño nas visibles.

As colchas son un dos produtos máis fermosos. Poden ser, Colchas de trapo, la, algodón, liño. Algunha branca pero outras de cores e debuxos moi fermosos.

Para facelas emprégase liño ou algodón para a urdime, e la para os debuxos. Facíanse outras máis sinxelas e baratas: "*as da limpa*", empregadas nas mallas para limpar o pan, e "*as Farrapeiras*" tecidas coa urdime de liño máis rara e a trama de farrapos (roupa vella que xa non se podía remendar), cortados en tiras e cosidos uns cos outros.



Tamén se podía tecer para a familia, veciños, amigos, sen cobrar nada por ise traballo. Cobrábase unicamente cando unha familia podente facía encargo dalgún traballo.

7.2. Mocear

As mozas eran as primeiras que chegaban ao fiadeiro. Sentaban nos seus asentos e comenzaba a fía. Os mozos do pobo ían aparecendo pouco a pouco, e máis tarde viñan os mozos doutros pobos que anunciaban a súa chegada con aturuxos e cantando.

As mozas estaban sentadas no seus asentos e os mozos tumbábanse na palla e pedíanlle á moza (que a eles lle parecía) que lle fixese o colo. Se á moza non lle desgustaba o mozo, deixaba que este puxese a súa cabeza no colo. Isto mesmo recolle Sindo no lugar de Abavides⁴: "*Se a algunha rapaza lle interesaba un mozo, sentábase, coas pernas estiradas e el íase arrimando, como que non quere a cousa, ata que puña a cabeza no colo dela, como de almofada*".

O mozo que tiña a cabeza no colo da moza, no caso de que se apagase o candil e outro mozo tentase tocarlle as pernas á moza, el facía de protector e non deixaba que a incordiasen.

No fiadeiro era un estar todos con todos, a menos que a relación xa estivese consolidada, neste caso os mozos xa sentaban xuntos. O moceo coa moza que lle gustaba facíase na casa desta.

A parte do fiadeiro, nos pobos tamén se facía un baile na praza do pobo. Para ir a este baile as mozas tiñan que ir acompañadas, entón dábanlle palabra a dous ou tres mozos, por se algún lle fallaba sempre tiña outro. O de ter cita con máis dun mozo tamén esta recollido en *Los Gallegos*⁵. Isto moitas veces ocasionaba pelexas e tamén navallazos e tiros, xa que daquela case todos os mozos andaban armados con navalla pero tamén con pistola ou Reminton que conseguían en Portugal de extraperlo. Estas pelexas interparroquiais xa as recolleu tamén Lisón Tolosana⁶. O baile era ao raso, e aínda que as temperaturas eran ben baixas, o frío corríase bailando e no caso dos mozos bebendo moito, polo xeral viño xa que era o máis barato e abundante.

A feira era tamén outro tempo para mocear. Os mozos e mozas ían a elas. As mozas levaban os seus zapatos máis novos, ás veces descalzos aínda que fose en pleno inverno, como pasaba na feira da Pereira que era o 3 de xaneiro⁷.

4 PÉREZ MORALES, S. *Contos e Historias de Abavides (Trasmiras). A vida nunha aldea da Alta Limia no século pasado*.

5 X.R. BARREIRO FERNÁNDEZ, F. DÍAZ-FIERROS, G. FABRA, BARREIR Y OTROS. *Los Gallegos*, pág. 195.

6 LISÓN TOLOSANA, C.: *Antropología Social en España*. Madrid 1971 p 247 y ss.



Os encontros facíanse *no paseo*, que era nunha das rúas máis importantes do lugar. Ían arriba e abaixo tanto os mozos como as mozas. Despois se os mozos invitaban a beber algo, as mozas encargábanse de mercar unhas rosquillas.

8. A música como aprendizaxe: instrumentos empregados

Non había instrumentos sofisticados. A música facíase cos máis diversos aparellos. O máis empregado era a pandeireta, dado que a maioría das mulleres sabían tocala. Tamén se empregaba o pandeiro, as cunchas, o ferro, unha cazola (mercada xustamente para iso).

Os máis afortunados tiñan gaitas, frautas ou acordeóns. Pero tamén se podía improvisar con outros aparellos como unha lata de pemento, e había algún virtuoso que sacaba algún ritmo dunha palleta facéndolle dous buratos.

O que máis se tocaba era muiñeira, aínda que tamén xota, valse, pasodobre e samba.

9. Fiadeiro e oralidade:

9.1 Cantigas de fiadeiro

Todo o longo do proceso do liño é tempo de cantigas, algunhas específicas para cada etapa: cantigas de arriga (recolección), de empozado, maza ou malla, a deluva, a espadela, a tasca, cantigas de restrelar o liño, e por último a fía, fiadeiro, cantigas propias de fiadeiro. Aínda que se cantaban todo tipo de cantigas.

Poñemos algúns exemplos destas cantigas recollidas da tradición oral a Antonio e Irene de Quinta, e transcritas aquí de xeito literal:

*Esta noche va llover
que lleva circo la luna
Ojalla que lluevan
palos en la costilla de algún*

*Miña nai por me casare
ofreceume canto tiña,
Agora que estor casada
dixome que nada tiña.*

*Miña nai por me casar
ofreceume tres ovellas
Unha ceja, outra coxa
e outra mona das orellas.*

*Miña nai por me casar
ofreceume un año tolo*



*E agora que me casou,
dixo que o comera o lobo.*

*Eu quería-me casare,
Miña nai dime que e cedo,
Ela como está casada,
Non sabe as ganas que eu teño.*

*Para vir a xunto a min
Vai lavar a cara galopín.
Eso de lavar a cara,
eso de lavallo pé,
eso que carallo é.*

*Miña nai por me casare,
Ofreceume pe de pote,
Agora que estou casada,
Deume con il no cocote.*

(pandeireta)

*Que ben baila, que ben baila
Ise mozo de onde é,
Que ben baila, que ben baila
Baila na punta do pé.*

*Que ben baila, que ben baila,
Ese de chaquetiña longa,
Moito mellor bailarí
se a trouxera redonda.*

*Eses dous que andan no baile
Mira se teñen saleiro,
Il parece unha cesta,
Ela parece un canistrelo.*

*O carballo da Portela
ten a folla revirada,
Que lla revirou o vento,
unha noite de xeadá.*

*Esa moza que anda no baile
Ten o mandil de picote,
E o mozo que a a acompaña
Ten os mocos no bigote.*

*Baila ben, baila ben,
Baila ben e ben dereito,
Mala centella te mate
Parece que estas tolleito.*

*Baila ben, baila ben,
baila ben e ben dereito,
parece que andas borracho
e non probachelo viño.*

*Ise pandeiro que toca
E de pelico de ovella
Inda onte pacía herbas
E hoxe toca que rabea.*

9.2. Xogos de fiadeiro

Como mostra dos mesmos queda este que foi recollido por Carlos X. Ares na aldea de O Tameirón (A Gudiña), á informante e veciña do lugar María Luisa Alonso.

- Venirote, veniría
- Yo te lo compraría
- ¿Cúanto me das por el venirote?
- 100 reales y un pote
- Vivo te lo doy,
muerto me lo darás
al cabo de un año
tu me lo pagarás.

Este texto forma parte dun xogo ao redor do lume da lareira, polas noites.



Un rapaz collía un pau aceso e dicíallo ó seguinte pasándolle o pau ó rematar o dialogo, e así ía percorréndoo a todos ata que a algún se lle apagaba. Loxicamente cada vez o recitado era máis rápido.

9.3. Historias do camiño que nos leva ao fiadeiro

Os mozos acudían ao fiadeiro a varios pobos facendo percorridos de 20 ou 30 km na noite. E nestes percorridos pasábanlle moitas situacións que vivían e afrontaban con moita valentía, que lle viña dada porque era xente dura e tamén porque o viño ou outros licores lle daban un plus desa valentía engadida.

"Viñan unha noite de Bréixome cara Novás dous mozos e, ao chegar a Laioso, nunha touza de leña escoitaron moito ruído dentro, e lonxe de se achantar e afastar de alí os dous decidiron entrar a ver que había. O que descubriron foi un burro. Colleron o animal e montaron os dous enriba (a pelo) e foron ata a casa. Atárono na corte e deitáronse a durmir. Ao día seguinte veu por alí o cacharreiro (que era o que traía pratos e potas polas aldeas), que tiña o burro para traer os cacharos, e preguntou se alguén vira o animal por alí. Os mozos dixéronlle que o encontraran eles perdido e que llo gardaran na corte. O cacharreiro agradecido regaloulle 4 pesetas. Eles gañaron os cartiños para o seu viño e tamén o de non vir a pé para casa".

Outra aventura desas noites foi a que lle ocorreu a Antonio. Viña el só onde a súa moza as dúas ou tres da mañá. Cando chegou a Reverencia viu que polo alto do Cabezo (monte máis alto) tamén ía andando unha luz ó mesmo tempo que el. Entón ou paraba, ou daba volta, ou séguea e se enfrontaba ao que por aló viña. Falábase moito da Santa Compañía que facía o seu percorrido polos camiños aparecéndose á xente. Antonio, home valente, decidiu seguir e o que fose. Efectivamente no alto encontráronse os dous, a luz e o Antonio. Resultou ser que a luz era Servando que viña da matanza de Outeiro e ía cara a súa casa en Cerredelo.

10. Conclusións

Aínda que pasaron moitos anos dende que se deixou de sementar o liño nos pobos, e traballar con el, séguese lembrando con moito agarimo e alegría as reunións que se facían para os traballos de colleita, e máis aínda as noites de fiadeiro, de risas e de alegría para tódolos que alí se reunían.

Bótase moito en falta, sobre todo nos pobos pequenos, sitios onde poder facer esas reunións, sobor de todo nas noites de invernia. Reunións que sexan máis de falar e comentar entre todos. Os vencellos que alí se creaban ían máis aló do traballo, pois o trato era como dunha gran familia. Agora o que temos é moitas horas de televisión, tragando todo o que por alí



nos botan. Cada persoa metida na súa casa, moita soidade, moito individualismo e moi pouca veciñanza e comunidade. Todos somos autosuficientes ata que non podes selo.

As cidades cada vez máis grandes e os pobos cada vez máis despoboados, pero en ámbolos dous sitios cada vez estamos máis sós e, en moitos casos, a a vida é en completa soidade.



BIBLIOGRAFÍA

BLANCO M.: *A Casa do Patrón, o gran ecomuseo do mundo rural galego*. 2017.

BALLESTEROS ARIAS, P.: *Encontros coa Etnografía*. Noia 2005.

BARREIRO FERNÁNDEZ, X R./ DÍAZ-FIERROS, F./ FABRA BARREIRO, G (+) Y OTROS.: *Los Gallegos*. Madrid . Ediciones ISTMO 1976.

CERRATO ÁLVAREZ, A.: *Vellos Traballos Comunitarios do Mundo Labrego*. Asociación Galega para a cultura e a ecoloxía (AGCE). 2007

FRAGUAS FRAGUAS, A.: *Fiestas populares de Galicia: fadeiros*. Madrid 1949.

GIL DE BERNABÉ Y LÓPEZ, J.M.: *Los tejidos y encajes*. 1988

GONZÁLEZ CAIÑA, J.: *Evolución del cultivo del lino en la cuenca del Limia (Ourense, Galicia): Condiciones ambientales y socioeconómicas*. Campus de Ourense Universidade de Vigo. MINUS, VI, 1997, PP 151-163.

LISÓN TOLOSANA, C.: *Antropología Social en España*. Madrid 1971

LORENZO FERNANDEZ, X.: *Os Oficios*. La Voz de Galicia 2002.

MANDIANES, M.: *O fadeiro na Limia Alta*. Grial. Tomo XXIV- 1985.

PÉREZ MORALES, S.: *Contos e Historias de Abavides (Trasmiras). A vida nunha aldea da Alta Limia no século pasado*. Asociación Galega para a Cultura e a Ecoloxía (AGCE) 2008



QUINTIA PEREIRA, R.: *Para cantar veño eu. Unha viaxe pola cultura musical galega da man dos Chichisos.* 2011 Sociedade Antropolóxica Galega.

REQUEIXO A.: *Literatura e música populares en Galicia: as cantigas de fiada.* 2011.

RODRÍGUEZ CALVIÑO, M./ SÁEZ-CHAS DÍAZ, B.: *O Tecido.* Museo do Pobo Galego.

RODIGUEZ CALVIÑO, M.: *A actividade textil tradicional no Val do Vea (A Estrada, Pontevedra).*



DOS
LIBREIROS

Rúa de Madrid, 20
Telf./Fax 986 72 35 94

36960 SANXENXO
(Pontevedra)



O papel dos tratantes nas feiras do gando tradicionais en Galicia

Víctor M. Caride Abalde¹



Resumo

Neste traballo monográfico pretendo documentar a labor dos tratantes de gando vacún nas feiras de gando tradicionais en Galicia que, por mor de máis de catro séculos constituíron o motor económico dentro do rural galego, sendo os devanditos tratantes un actor clave no desenvolvemento das mesmas.

Verbas chave: feira, gandeiro, gando, Galicia, tratante, negociación.

Abstract

In this monographic work I intend to document the work of the cattle dealers in the traditional livestock fairs in Galicia, which, for more than four centuries, have been the economic engine within the Galician countryside, the said tractors being a key player in the development of these.

Keywords: fair, livestock, Galicia, dealing, negotiation.

¹ Licenciado en Ciencias Políticas



1. Introducción

O gando vacún foi o principal produto provedor de moeda na economía primaria de subsistencia na Galicia rural, dende mediados do século XVI ata mediados do século XX. Este gando era mercado e vendido nas múltiples feiras que ao longo do ano organizábanse nas diferentes comarcas e lugares espaxiadas pola xeografía de Galicia, adquirindo especial relevancia na Galicia do interior.

Uns dos protagonistas desas feiras do gando foron os tratantes, figura que trataremos de estudar para valorar toda a súa dimensión dentro daquela economía primaria que se desenvolvía arredor da feira. Aínda que nesas feiras había tratantes especializados segundo tipo de gando, neste estudo só me vou centrar na figura dos tratantes do gando vacún, xa que considero que polo valor das transaccións foron os principais provedores de moeda dentro dese mercado primario.

Hoxe en día xa son moi poucas as feiras do gando vacún que sobreviven en Galicia, sobresaíndo como as mais importantes as de: Santiago, Silleda

e Castro de Rei, onde a compra-venta do gando vacún xa está toda ela moi regulada e mecanizada. Non obstante, aínda podemos ver, sobre todo na Galicia interior, algunha que outra feira de menor tamaño onde a figura dos tratantes seguen resistíndose ás formas do mercado dominante no século XXI, facendo gala, deste xeito, dúas prácticas dos mellores tempos de épocas pasadas: onde o *regaleo* e a *chalanería*¹ desprazan a cotización oficial: onde a palabra dada ten máis valor que calquera outro documento oficial, onde as negociacións aínda se fan en duros ou pesetas, e onde os tratos se seguen formalizando cunha aperta de mans e cun intercambio de diñeiro en efectivo.

O *chalán*² ou tratante foi, e é, recoñecible polo seu amplo mandilón de cor azul, negro ou marrón, xunto coa inseparable *guillada*³, que usa no metódico recoñecemento do gando ou na súa guía. O seu negocio fundaméntase na compra do gando ao menor custo posible é a venda posterior co maior beneficio.

Neste estudo antropolóxico da figura dos tratantes pretendo seguir un

1 Regaleo e chalanería, como veremos ao longo do traballo, refírense á arte que aplican os tratantes nas feiras tradicionais para tratar de mercar barato, pondo en práctica unha coidada e estudada dialéctica co obxectivo de buscar unha rebaixa no prezo pedido polo vendedor.

2 Os tratantes de gando vacún, dependendo da zona en que exercían a súa función, eran e son coñecidos por nomes diversos entre os que se encontra o de chalán, sobre todo nas feiras de Lugo e Ourense, probablemente como influencia da palabra que en Castelán se asocia co tratante de gando cabalar.

3 A guillada é unha especie de vara de madeira con unha punta de metal que se usa na guía das bestas.





*“I Feira de Apoio aos Gandeiros da Montaña”
(maio 2019). San Román de Cervantes, Lugo (Fotografía do autor)*

modelo de investigación cualitativo de base documental é de exploración participante. A investigación discurrirá tamén segundo un modelo diacrónico onde ao longo de catro séculos (dende mediados do século XVI ata mediados do século XX) analizaremos a arte negociadora destes tratantes dentro do contexto da economía e da cultura popular dominante.

O estudo centrase fundamentalmente nas feiras tradicionais do gando vacún en Galicia, intentando analizar tanto o seu contexto etnográfico como a dinámica de actuación dos tratantes nestas feiras tradicionais. Para iso mergullareime na documentación que sobre o asunto existe tanto escrita como de tradición oral, á vez que, mediante entrevistas e coa observa-

ción participante, tratarei de validar todas as afirmacións que dunha forma ou outra falan do labor mercantil dos devanditos tratantes.

O campo de observación elixido centreino na provincia de Pontevedra con entrevistas a feirantes e criadores de gando de Herville no municipio de Mos, de Beade no municipio de Vigo é da comarca do Deza. Xunto con estas entrevistas tamén visitei as feiras de gando tradicionais aínda existentes como a de Sarria en Lugo é a feira do mosteiro de Meis en Pontevedra.

O motivo do estudo é en parte didáctico, como consecuencia do seguimento dun curso de investigación etnográfica⁴, pero, tamén bastante persoal, xa que dos meus anos de infancia,

⁴ Curso Práctico de Investigación Etnográfica, impartido na aula de formación AB ORIGENE (Pontevedra) polo antropólogo docente e director do curso D. Rafael Quintía Pereira.



A Feira de Becerreá no ano 1946. Fotograma obtido dunha montaxe de vídeo da Feira de gando de Becerreá do ano 1946, e que se encontra no Arquivo da Filmoteca Nacional de RTVE (Ganadería, 1946)

alá polos anos 60 do século pasado, quedoume impresa como unha foto fixa a estampa da feira do gando do Porriño (Pontevedra), onde levárame meu pai, un día de festa, e onde por primeira vez probei os callos con garavanzos nunha das moitas tascas poboadas de labregos e duns homes con mandilón azul, que segundo meu pai eran os feirantes⁵ que mercaban o gando na feira.

2. Contexto etnográfico.

Non podemos entender a importancia da figura dos tratantes nas feiras de

gando tradicionais, sen antes visualizar o contexto etnográfico no que se desenvolvían. Como veremos as feiras de gando tradicionais en Galicia eran unha manifestación dunha realidade socio-económica moi particular que dende a idade media ata os anos oitenta do século pasado non fixeron máis que aumentar o seu número por todo o territorio galego.

Nos seus inicios, o labrego/gandeiro⁶ acudía a estas feiras para proveerse de bestas para a axuda nas tarefas agrícolas pero, paulatinamente, o negocio de recría do gando maior, como o va-

⁵ Nas feiras de gando vacún na zona sur de Galicia os tratantes eran comunmente chamados feirantes, pero feirante tamén se asociaba con todo aquel que ía a feira a facer negocio.

⁶ Na gandería tradicional, cando se fala de gandeiro, non se fala dunha persoa que se dedica exclusivamente á cría do gando senón dunha persoa que, é labrega no máis amplo sentido que a palabra ten na aldea tradicional. Polo tanto estamos a falar dunha actividade mixta, na que a parte agrícola se destina a soste-la actividade pecuaria. (Benavente Jareño, 2010, p. 775)



cún, acadou tal importancia que converteu Galicia nunha potencia exportadora de carne, sendo o seu comercio a maior fonte de ingresos para unha parte moi importante do rural galego.

Para o labrador este gando procuráballo a axuda nas tarefas agrícolas pero tamén era o recurso inmediato a acudir ante continxencias imprevistas. Ademais, proporcionáballo o esterco que necesitaban as terras de cultivo e tamén o leite co que moitas casas fundamentaban a súa humilde economía.

Na Galicia rural a posesión do gando bovino era unha manifestación da posición económica da casa labrega onde ter unha parella de bois e vaca xa indicaba un bo capital. O gando, co carro e a terra, eran a ferramenta da autonomía económica do galego rural por excelencia. Nesta triloxía, a posesión dun bo capital, cantidade máis ou menos grande de terras, condicionaba de seu as demais.

Nesta exposición do contexto etnográfico vou analizar a importancia que tiña a cría é a posesión do gando vacún por parte dos labrego/gandeiros e o papel crucial das feiras nese mundo rural.

3. A cría do gando vacún en Galicia

A cría de gando vacún no rural galego forma parte substancial da súa historia, sendo o seu obxectivo inicial a procura de carne, leite e derivados e do curtido da pel. A cría foi feita nos seus inicios de forma extensiva dentro nos límites dos montes e prados en man común.

Durante toda a Idade Media, este gando vacún comeza a incorporarse na dinámica da explotación agraria, favorecendo e impulsando grandemente o traballo do campo coa a incorporación da vaca e do boi nas tarefas agrarias. Ao final da súa vida útil, estes eran cebados e levados á feira para comerciar con eles.

Na Galicia do Antigo Réxime dos séculos XVI ao XVIII unha fidalguía rural ostentaba o dominio de gran parte das terras rurais, sendo estes os donos principais da cabana gandeira que explotaban nas súas terras e tamén en réxime de parcería⁷.

Coa liberalización dos campesiños das ataduras forais do antigo réxime, polo proceso de desamortización, estes convértese en pequenos propietarios o que fai que durante todo o

⁷ Cesión de gando a medias, onde o labrego sen poñer ningún tipo de diñeiro obtiña un gando a medias que lle provía de forza de tiro e esterco para as tarefas agrícolas. Ademais beneficiábase do leite, manteiga e queixos das vacas en parcería. Os beneficios obtidos pola venta das crías do gando neste réxime repartíase a partes iguais entre dono e criador.



século XIX e ata mediados do século XX a cría do gando dependa moito do *capital*⁸ de cada familia labrega, xa que posuír mais o menos terras daba mostra do gando necesario para as tarefas agrarias e aquel para cebar, ben de forma extensa nos prados ou pechado na corte⁹. Neste minifundismo rural o capital medio das familias non era moi grande de xeito que, as casas con máis terras tiñan unha xunta de bois, como forza de tiro para o carro e demais tarefas agrícolas, e unha vaca para obter leite xunto con algún becerro. En troques, naquelas casas non tan ricas, posuír unha parella de bois ou vaca era imposible, recorrendo na maioría dos casos a équidos (normalmente burro ou mulo) como forza de tiro, para as necesarias tarefas agrícolas.

Porén o réxime de parcería non desaparece completamente durante o século XIX, perdurando ata ben entrado o século XX, xa que, non todas as familias do rural tiñan diñeiro suficiente para mercar unha vaca ou un boi, pero do que si podían dispoñer era de capital suficiente para manter e criar o gando. Como novos detentores de capital moeda, aparece a figura do tratante do gando, que lle provía do devandito gando para cría, podendo estar neste caso o gando en réxime de medias ou ganancia co tratante,

dependendo de si o labrego ou o gandeiro achegaba algo de diñeiro pola súa banda ou só se limitaba a manter o gando e percibir un tanto por mantelo.

A cría en réxime de *a medias* dábase no caso das vacas, onde o tratante e o labrego compartían a posesión do animal. A vaca era para o gandeiro unha axuda imprescindible nas tarefas do campo, e ademais obtiña o leite. No caso de cubrir a vaca e esta tivese un tenreiro, o normal era que fose levado a feira para comerciar con el, repartíndose os cartos entre eles. Acabada a vida útil da vaca, cebábase con esmero e levábase de novo á feira, onde era vendida para carne repartindo entre eles o importe da súa revalorización.

Pola súa banda, a cría de gando a ganancia implicaba que o tratante de gando lle proporcionaba ao gandeiro ou campesiño tenreiros, e este os mantiña durante un tempo. Nese tempo o gandeiro podía iniciar aos becerros nas tarefas do campo, como tirar do carro, arado ou sementeira, sendo neste caso máis valorados na feira pois xa estaban afeitos a traballar. Da ganancia obtida pola venda do gando na feira o gandeiro obtiña a metade.

Das enquisas con criadores de gando a ganancia obtiven que o gando era

⁸ No medio rural galego a posesión de terras é aínda hoxe o indicador principal da riqueza da familia.

⁹ No rural designa o lugar onde se encerraba o gando especialmente o vacún, cabalar é mular e que ademais formaba parte da casa.



proporcionado na maioría das ocasións por *un tratante de confianza* (Beade, 2019), e esta confianza levaba a admitir por parte do gandeiro o prezo que o tratante dicía ter pagado polo tenreiro. En troques, cando tocaba vender o gando, era o labrego ou gandeiro o encargado de levalo á feira, *pedindo neste caso o acordado entre eles* (Beade, 2019).

A cría do gando supón un duro traballo xa que os animais comen todos os días e hai que estar presente para procurar-lles a comida e auga necesaria, así como que teñan boa cama para durmir. Hoxe en día a mecanización das explotacións facilita moito este traballo, pero antigamente todo dependía do coidado da xente da casa. O gando vacún, como o sustento principal da casa, era coidado con suma dedicación e agarimo. Por este motivo tamén había certa precaución para que o mesmo non fose visto por ollos que non debían, por aquilo do *mal de ollo*¹⁰, sendo de esta forma encerrado na corte con bastante celo, afastado de ollos alleos.

No proceso desta cría o papel da feira era moi importante, dándose o caso de que un mesmo animal podía asistir á feira tres ou catro veces ao longo da súa vida, sendo feireado como: venda

para cría, nos primeiros meses e ano de vida, venda como animal de tiro e de axuda nas tarefas agrícolas xa de adulto e, finalmente, unha vez acabada a súa vida útil de novo na feira sendo mercado para carne.

Durante os séculos XVI ao XX Galicia consolidárase como unha gran potencia e reserva gandeira da Península Ibérica, criándose aquí case a terceira parte de todo o gando vacún español. Así, entre os séculos XV a XVII, grazas ao desenvolvemento das feiras onde acoden non só tratantes galegos senón tamén de Castela, País Vasco e Portugal, moito dese gando vai para subministro de carne neses mercados.

Ao longo de gran parte do século XVIII, prohibense por lei a exportación de gando vacún a Portugal, debido á presión das cidades de Castela. Porén durante ese século, a maior parte do gando saía con destino a Castela pero, tamén de forma oficiosa, seguía pasando gando vacún a Portugal, naquelas feiras limítrofes con Portugal¹¹.

Do censo de froitos de 1799 (censo, 1799) obtense que a cabana de gando vacún galega producía ao longo do ano unhas 80.000 novas cabezas

10 Dentro das crenzas populares do rural galego, certas persoas coa mirada podían causar certos males físicos tanto en bestas como persoas, sendo necesario unha oportuna protección contra tales ollos estraños.

11 Dato coñecido por testemuñas de contemporáneos como Argenti Leis (Gayoso Carreira, 1966).





Labregos conducindo o gando á feira. Fotograma obtido dun montaxe de vídeo da Feira de gando de Becerreá do ano 1946, Arquivo da Filmoteca Nacional de RTVE (Ganadería, 1946).

de gando, sendo a maior parte deste gando colocado nas feiras para venda de recría.

A comezos do século XIX, con motivo da exposición de gando de Galicia a Carlos IV en 1803 e a petición dos gandeiros galegos, reábrese por lei a exportación a Portugal, con pago de dereitos dun catro por cento. Co auxe da revolución industrial moito deste gando vacún galego sae durante todo este século con destino a Inglaterra, polos portos de A Coruña e polos do norte de Portugal.

Ata os anos oitenta do século pasado, esta cría de gando vacún era unha práctica moi estendida por todo o rural galego pero, coa mecanización do campo, todo iso foise perdendo e hoxe en día a cría de gando vacún faise de forma intensiva en explotacións

gandeiras, ben de vacas, becerros ou bois, sendo xa moi escasos os labregos que empregan gando vacún como axuda nas tarefas agrícolas.

4. As feiras do gando en Galicia

A agricultura de autoconsumo na Galicia rural favorecía a proliferación de todo tipo de feiras, pero sen dubida o clima e a toponimia galega foron tamén os principais axentes

motivadores do seu crecemento xa que condicionaban totalmente a infraestrutura viaria. Nesta Galicia rural con escasa rede viaria, orixínase toda unha rede comarcal de feiras e mercados, cun intercambio continuo de produtos e transacción de gando, formando todo iso un completo círculo monetario.

Estas feiras xurdían dunha necesidade local de comerciar co gando e cos produtos agrícolas excedentes e cedíanse polas autoridades a determinadas localidades coma un privilexio, converténdose posteriormente en cabeceiras de comarca ou pequenas vilas comerciais da zona. Tamén adoitaba que anexo ou en paralelo á feira de gando xurdise un pequeno mercado de produtos agrícolas e artesanais onde, ademais dos produtos agrícolas postos á venda pola xente do lugar,



feirantes de fóra de Galicia ofrecían produtos como roupa, calzado, aveños de labranza, enxoval doméstico e demais quincalla.

As feiras de gando eran o lugar por excelencia coa maior circulación de moeda dentro do rural galego, orixinándose todo un sistema económico cerrado de circulación de moeda. Co diñeiro obtido na venda do gando, o agricultor ou gandeiro províase de gando novo de cría e comerciaba tamén con aqueles produtos necesarios para a vida diaria no mercado anexo.

Como sinala a Gran Enciclopedia Galega, “*en Galicia la feria es una institución, una necesidad y un hábito. No se comprende la existencia de una comarca, de una zona sin que exista un centro en el que, semanal o quincenalmente, se concentren gentes, animales y cosas*” (Cañada, 1974, p. 231)

A orixe destas feiras de gando en Galicia remontase a idade media. Un dos primeiros documentos oficiais que data unha feira de gando galega refírese á Feira de Santiago de Compostela do século XII¹² onde, por un Real Decreto do Rei Alfonso VII, as autoridades procuraban unha regulación económica e tributaria do mercado de gando, facéndolle con elo tamén a vida máis imposible a ladróns, co-

ruptos e xente de mal vivir, que se aproveitaban da inxenuidade da xente do rural.

Entre outras feiras, cuxa investigación da súa orixe nos leva ao século XII, sobresaen as de Lugo, Monforte de Lemos, San Lucas de Mondoñedo, e a de Milmanda en Celanova. Do século XIII data a de Lobeira e a feira de Santos de Monterroso remóntase ao século XV.

Ata finais do século XVIII o crecemento do número das feiras mantense a un ritmo moderado, pero será a partires desta data e ao longo de todo o século XIX cando as feiras de gando experimenten o seu maior desenvolvemento converténdose no centro neuráxico da vida e a economía do rural galego.

Para facernos unha idea do número de feiras en Galicia a finais do século XVIII, recollemos unha referencia do autor Antonio Fraguas na revista Cuadernos de Estudios Gallegos onde nun artigo¹³ sinala que no ano 1789 o deputado xeral D. Andrés Aguiar y Montenegro, solicitaba a concesión e apertura de novas feiras e mercados francos en Galicia. No expediente realizado polo intendente fálase dun excesivo número de feiras existentes xa en Galicia, enumerando non menos de 75 feiras anuais, 264 feiras men-

12 Feira creada por R.D. do Rei Alfonso VII e do Arcebispo Xelmírez no ano 1138.

13 Cuaderno de Estudios Gallegos, XXIII (70), pp. 200-223. Emplazamientos de ferias en Galicia a fines del siglo XVIII.



suais e 49 mercados semanais (Fraguas, 1968).

Segundo datos estatísticos do Ministerio de Agricultura (Ministerio de Agricultura, 1972) “*en Galicia en el año 1972 se celebraron 5.138 concentraciones feriales con una concurrencia de ganado vacuno de 801.732 cabezas*” o que supoñía unha media de 14 feiras diarias. Das catro provincias: A Coruña con 1.584, seguida de Lugo con 1.478, e Ourense con 1.320 eran as que tiñan maiores concentracións, e Pontevedra a que menos con 756.

O privilexio real ou autorización de celebración dunha feira podía levar consigo ou non o pago dos arbitrios, que se repercutía nos que acudían á feira con gando. A obtención do privilexio real de feira libre ou mercado franco para unhas localidades implicaba para os do lugar, evitar ter que pagar dereitos noutras feiras, percibir ademais dereitos de feira e acurtar desprazamentos evitando moitas veces ter que pagar barcaxes de ríos, para o transporte de gando e produtos agrícolas. Pola súa banda, as autoridades exercían un maior control do mercado.

Fixándonos na súa orixe podemos afirmar que todas elas xorden en grandes núcleos de poboación, pero tamén se asentaban en nós de comunicación estratéxicos ou ao abeiro de celebracións relixiosas. Todo isto favorecería o desenvolvemento progre-

sivo deste tipo de feiras, sobre todo na Galicia do interior, de forma que cada comarca ou concello buscaban ter a súa feira de gando. Aínda hoxe, as feiras de gando tradicional galegas non teñen un ordenamento específico e o seu emprazamento e datas de celebración teñen un arraigo máis de base tradicional que meramente económico.

Durante todo o século XIX e parte do século XX, Galicia por medio destas feiras de gando prové de carne a boa parte de España e Portugal. Así, tratables casteláns e vascos mercan gando vacún para carne, e negociantes de Portugal, Estremadura e Andalucía compran gando vacún para cría e tamén para carne sobre todo aquel que vai a Portugal para envialo por barco a Gran Bretaña. Pero a finais dos anos 70 do século pasado todo muda, e as feiras de gando vacún tradicionais comezan a perder o comercio florecente de anos atrás debido a que o agro galego comeza a mecanizarse, substituíndo os tractores a os vellos carros de bois. A nova gandería convértese en intensiva, e o gandeiro empeza a pechar o círculo de negocio na súa propia granxa. Deste xeito as feiras de gando son cada vez máis modernas e hoxe en día pódese dicir que feiras de gando con verdadeiro mercado só quedan as de Santiago de Compostela, Silleda e Castro de Rei. O lugar de celebración da Feira

Os lugares de celebración da feira reciben o nome de feira, campo de feira



ou toural, e normalmente era unha zona arborada que permitía atar o gando. Hoxe en día as poucas feiras que quedan xa teñen pouco que ver fronte ás feiras locais tradicionais de cada comarca. As tres principais de Santiago, Silleda e Castro de Rei están totalmente cubertas, e todo está moi mecanizado. A de Silleda, por exemplo, é a primeira feira de España onde o mercado de gando faise de forma electrónica.

Entre os séculos XIV e XVI, hai constancia de que algunha vez os feirantes chegaron a acubillarse na igrexa¹⁴, polo que se supón que a feira tiña lugar no adro da igrexa e aínda que os animais estaban fora, cando chovía ao parecer os feirantes metíanse na igrexa para facer os tratos. Nalgunhas feiras construíanse pequenos pendellos para que os comerciantes puidesen estar a cuberto durante os días de choiva, cousa moi normal en Galicia pero, ata 1971 non existía en Galicia nin un só campo feiral pechado con instalacións axeitadas, sendo a partir desta data cando se comezaron a potenciar os campos feirais de Santiago de Compostela, Silleda e de Castro de Rei.

5. O día da feira

En cada comarca as feiras distinguíanse polo día en que se celebraban.

A dita data era moi importante para toda a comunidade polo que, en moitos lugares, convertíase nunha segunda denominación toponímica e mesmo, ás veces, a única. Tamén ocorría, sobre todo entre os feirantes, que o lugar de celebración da feira pasaba a designar un día do calendario ou mesmo unha clave numérica.

Dada a proliferación das feiras, adoitaban celebralas quincenalmente, pero tamén podían ser de tipo mensual e incluso anual, aínda que neste caso era considerada como extraordinaria. Dende a súa creación houbo limitacións eclesiásticas para a celebración nos días santos, pois así está recollido nas constitucións antigas do bispado de Ourense. No primeiro terzo do século XIX, unha queixa do episcopado ao Rei Fernando VII provocou a prohibición das feiras en festivo en abril do ano 1829. Pero en 1833, volvéronse a permitir as feiras en domingos e festivos, quedando exentos de feiras só os días do Corpus e os de Xoves e Venres santo.

6. Papel social das Feiras no rural galego

Sen dúbida a feira tamén era a ocasión para ampliar a vida social da comunidade do rural galego. Os paisanos acudían a ela coa roupa reservada para os días santos e ocasións espe-

¹⁴ As constitucións antigas do bispado de Ourense dos séculos XIV e XV prohibían facer feiras nas igrexas. Reiterándose a prohibición en 1544.



ciais, e alí relacionábanse con xente doutros lugares. Para os pequenos da familia tamén era unha boa ocasión para ver que había todo un mundo máis alá da súa aldea ou parroquia.

A viaxe ao lugar da feira, convertido en centro neurálxico da comunidade, aproveitábase para facer outras moitas cosas como: visitar ao médico ou curandeiro, facer compra na botica, ou mesmo facer o rexistro dos novos nacementos da familia, por iso é que en moitas comarcas pódese dar a circunstancia que unha gran maioría dos nacementos tiñan lugar no día de feira.

Como había que conducir a pé o gando á feira, os labregos partían cos animais moi cedo, coa luz da lúa ou dun candil, para estar na feira nas primeiras horas do día. Co diñeiro da venda do gando había que comprar novo gando de cría, que podía ser na mesma feira ou na seguinte, e as mulleres tamén aproveitaban para facer algunha que outra compra no mercado.

Á marxe deste labor social da feira, no que respecta ao trato do gando non se diferenciaba moito dos seus inicios como así o sinala a Enciclopedia Galega, “*como punto de reunión para el comercio de animales, la feira ha seguido teniendo los mismos moldes que en la Edad Media*” (Cañada, 1974, p. 233)

Hoxe en día todo iso xa case non existe e o gando viaxa en camións a fei-

ra onde o único obxectivo é mercar o gando, cousa que se fai de forma moito máis eficaz pola mecanización de todo o proceso, pero a costa de perder todo o romanticismo e o sabor popular das antigas feiras comarcais.

7. Os tratantes e a compra-venda do gando vacún

Fálase dos tratantes nas feiras de gando vacún en Galicia como os primeiros galegos dedicados ao comercio, pois desde os seus inicios estes eran os principais intermediarios no comercio de gando vacún entre o aldeán que acudía á feira co seu gando e aqueles interesados en mercar reses, ben para carne ou para recría dentro de Galicia ou para o exterior.

O seu negocio baseábase en mercar as reses ou o gando ao menor prezo posible e despois vendelas a un prezo maior, para sacarlle o máximo beneficio. Este mercado levábano a cabo tanto na feira como na propia casa dos gandeiros, establecéndose por norma neste último caso un certo grao de confianza entre comprador e vendedor. Como ávidos comerciantes gañáronse ao longo dos séculos unha merecida fama que perdura ata os nosos tempos.

Unha das súas habilidades era a cháchara mercantil, o que lle esixía un completo coñecemento zootécnico e sanitario do animal que ía comprar. Desta forma, cando poñía os ollos



nun animal para mercar, no seu rápido recoñecemento trataba de identificar calquera signo de enfermidade ou defecto que presentase o animal para tratar de rebaixar o seu prezo.

Esta mesma cháchara é a que lle servía tamén para convencer ao campesiño ou ao gandeiro que estaba a vender o seu gando, de que o que estaba a pedir era demasiado en comparación coas condicións dominantes no mercado, condicións que por medio da devandita cháchara sempre resultaban desfavorables para o vendedor.

Por todo iso e por algunhas malas artes que algúns empregaban na hora do trato, sempre tiveron certa mala fama entre a xente do rural que ía vender o seu gando á feira con moi pouco coñecemento do mercado, e que tiñan que enfrontarse a toda esta caste de profesionais se querían vender o gando. Neste apartado faremos un estudo detallado tanto dos actores que interviñan no trato nas feiras tradicionais como da figura do releo ou xogo negociador entre comprador e vendedor. Con este estudo, quero poñer en cuestión toda esa pretendida mala fama acumulada tanto de forma documental como de forma oral dentro da cultura popular galega. Porén tratarei de facer unha análise da súa actuación comercial, partindo dos resultados das entrevistas realizadas tanto aos campesiños que, no seu día criaban gando vacún, como, aos poucos tratantes de gando vacún que, fóra xa do mercado, rememoran con nostalgia

aqueles tempos pasados das feiras tradicionais.

8. O trato

Toda compra-venta de gando vacún, tanto na feira como na casa do gandeiro ou campesiño, formalizábase por medio do trato, que consistía, como logo veremos, nunha mera aperta de mans entre comprador e vendedor. Pero para chegar a este feliz termo había todo un proceso que, de forma esquemática analizarei seguidamente.

Análise funcional dos actores participantes no trato:

Dentro do proceso da compra-venta os actores principais eran: o gando posto á venda (ben na feira ou na casa do aldeáno), gandeiro ou campesiño dono do gando) e o tratante, que trataba de mercar o gando. A estes tres actores principais nalgunha ocasión engadíase un cuarto actor: o intermediario ou home bo, que mediaba entre as partes en liza.

8.1. O gando

O gando vacún, como xa comentamos, formaba parte primordial da economía de subsistencia dos aldeáns, polo que, tanto a súa compra como a venda constituía un momento crítico para toda a familia, xa que o resultado de todo o proceso condicionaba grandemente os plans económicos perseguidos.





*Gandeiros con gando na feira de Cervantes.
San Roman de Cervantes (Lugo) Maio 2019. Fonte propia.*

Por descontado que tanto a vaca (a cucha) como o becerro (o chato) ou os bois postos á venda, eran os mellores do mundo para o seu dono, e era o tratante que estaba na acción da compra do gando -acción que se coñecía como estar na vaca- o que mediante a súa inspección trataba de sacarlle todos os defectos posibles, tanto reais como imaxinados.

Cando o animal se vendía para carne, normalmente unha vez cumprida a súa vida útil, vendíase sen ningún tipo de garantía. Pero no caso de que unha vaca, por exemplo, fose vendida para prover de leite e para tiro nas tarefas agrícolas, exixíanse tres tipos de garantías ou coutelas¹⁵: Toxe, sinal de que podía ter tuberculose (gota manifestada con ataques de epilepsia) e

Escornar si se manifestaba de forma violenta ou escornaba. No caso de que tivese unha desas tres enfermidades ou vicios e non fose manifestado polo vendedor esta podía ser devolta.

Segundo os feirantes, a medida que foi evolucionando a feira ía contando con numerosos controis e un deles era o protagonizado polo veterinario que, coa súa inspección impedía o acceso á feira de animais con algún síntoma de enfermidade.

No caso da merca de becerros para tiro do carro e demais tarefas agrícolas, a inspección incluía ademais a valoración da boa planta e o andar do animal, así como que non tivese ningún vicio oculto como escornar ou lamberse os baixos. Tamén, segundo

15 Tose-gota-escornar: fórmula xurídica das feiras que recolle as tres coutelas contra as que hai que afianzar as vacas de vida. Trátase de dúas enfermidades, tuberculose (tose) e epilepsia (gota) e un defecto de comportamento (escornar) que se consideran vicios redhibitorios e que, no caso de presentarse, levarían consigo a devolución da res e a recuperación dos cartos por parte do comprador.



os tratantes, era moi apreciado neste caso que os becerros xa foran iniciados na práctica do tiro de carro, polo que a marca do xugo na testa do animal era un bo sinal.

Esta completa inspección por parte do comprador cumpría unha dobre función, como así o sinala o antropólogo Couceiro *“tal puntilloso escrutinio constituía tanto un exámen físico estimatorio de cualidades como un acto efectivo máis involucrado en la porfía del trato e ineludible en el desempeño del papel del comprador, pues constituía la prueba empírica justificante del requerimiento de un precio más bajo”* (Dominguez, 2000, p. 285).

4.2. O labrego-gandeiro, na feira

A feira non era un lugar agradable tanto para o labrego como para o gandeiro que criaban o gando, pois víana máis como unha necesidade e un proceso crítico que tiñan que afrontar dentro da economía doméstica. Por mor de ser o gando vacún a base sustentadora da economía doméstica da casa rural galega, a súa compra-venta sempre foi un tema moi serio dentro da familia.

Entre as circunstancias e factores que xogaban na contra do aldeán nesa transacción de gando na feira podemos sinalar as seguintes:

- A presión inicial de ter máis ou menos controlado o mercado para saber canto pedir polo seu gando.

- A certeza de que se non vendía o gando, por forza tiña que levalo de volta a casa e esperar á seguinte feira para vendelo, sen saber se as condicións serían mellores ou peores.

- A idea de enfrontarse con éxito as manipulacións de todo tipo e argucias dialécticas dos tratantes nos compases do trato.

- A necesidade de posuír un áxil control mental do cálculo monetario das ofertas presentadas durante o trato, xa que os tratantes movíanse aquí con suma axilidade mesturando a súa conveniencia dous ou máis tipos de moeda, como podía ser hoxe en día pesetas ou euros ou en épocas pasadas pesos, pesetas e mesmo reais.

Debido a estes feitos a familia sope-saba moito a decisión sobre quen tiña que tomar a dirección das accións que levaran ao trato do gando na feira. Así para Couceiro *“formalmente la costumbre asignaba al home esta competencia, y su ejercicio práctico, a la vista del control social, normalizaba el despliegue de su identidad masculina y marital”* (Dominguez, 2000, p. 281). Pero tamén nos sinala que non sempre era o home o que facía os tratos podendo recaer en certas casas a dita competencia na muller, pero sempre por indicación e responsabilidade do marido. Pero aínda neste caso a derradeira palabra sempre a tiña o home, correspondéndolle a el a formalización da transacción.





Gando na feira de Sarria (Lugo). Nov. 2018. Fonte propia

O refraneiro popular galego é moi prolíxo na manifestación desta dicotomía a enfrontar polo labrego entre o coitado do campo e o comercio co gando na feira. Sobre este aspecto os autores Benavente e Ferro na súa monografía etnolingüística do gando vacún *O libro da vaca* dinnos “a agricultura e, para o refraneiro, o sólido, o substantivo. O gando, nesta mentalidade tradicional, ten un papel ó servizo da agricultura e da mantenza da xente; o comercio debe ser unha actividades secundaria” (Pedro Benavente Jareño, 2010, p. 1142).

Como mostra dese refraneiro temos os seguintes refráns:

Si che enganan na feira, non volvas por ela. (Llópiz Méndez, 1954)

O que na feira se deixe enganar, non volva a feirear. (Llópiz, 1954)

O bo labrego pola feira non deixa o leiro. (Llópiz Méndez, 1954)

Por todo iso das entrevistas cos labregos obtiven que moitos deles preferían facer o trato do gando vacún na súa casa con tratantes de confianza, evitándose así a incerteza do mercado na feira e o traslado a mesma. Aínda que tamén obtiven opinións en contra, xa que, na feira había máis competencia, e se o gando era bo espertaba pronto o interese dos compradores (Beadé, 2019). Sobre este aspecto, outra observación importante que me revelou unha criadora de gando de Beadé era que cando ían a comprar preferían comprarlle antes aos da casa¹⁶ que aos tratantes (Beadé, 2019).

¹⁶ Polos da casa refírense aquí aos labrego/gandeiros xa que segundo deles cando comprabas aos tratantes comprabas dúas veces, pola función de intermediarios destes.



8.3. Os tratantes na feira

No proceso do trato na feira este era o actor principal xa que era o que dispoñía da iniciativa para iniciar o xogo, como nos di Couceiro *“su alternancia entre unas y otras reses expresa que en todo momento son ellos quienes disponen de la potestad de entablar el trato; de iniciar o abortar procesos que llevan al acuerdo en la transacción”* (Dominguez, 2000, p. 284).

Dependendo da sona da feira, o normal era que á mesma acudisen dous tipos de feirantes: os do contorno e aqueles outros itinerantes que ían a determinadas feiras ao longo do ano. Por suposto que para os feirantes do contorno a feira era un pouco a súa feira. A feira era o seu lugar habitual de traballo polo que tiñan sobre ela un profundo coñecemento, tanto do mercado como do persoal que acudía a ela. Por mor deste coñecemento adoitaban exercer sobre a mesma un control tan forte que raiaba no caciquismo, respectándose no trato entre eles, pero dificultando o trato dos itinerantes, fosen estes tratantes ou demais paisanos que ían por libre .

Así, unha forma de dificultarlles o trato era facer a estaca que, aproveitándose dunha norma non escrita impedía interesarse por unha res mentres outro estivese en tratos co dono. Así, Benavente e Ferro no seu libro da vaca relátannos o que lle acontecía a un tratante de Caritel cos de Garabás (Maside), dicía el *“que algúns de*

Garabás (Maside), aínda sen estaren fisicamente ó pé da vaca pola que estaban interesados, cando vían alguén, coma tal de Caritel, con intención de achegarse ao paisano a pedirlle prezo, berraban ;Caritel! ou ‘De Caritel! e o de Caritel xa entendía que tiña que desistir de interesarse pola vaca e de facerlle unha oferta, porque o de Garabás estaba nela, aínda que estivese a distancia” (Pedro Benavente Jareño, 2010, p. 1121).

Os tratantes do contorno tamén buscaban obstaculizar o libre mercado na feira aos demais tratantes coa utilización da práctica do salgueiro, que consistía en ofrecer por un animal ao comezo da feira unha cantidade avultada sobre o que valía, de xeito que o paisano ía rexeitando todas as ofertas que lle facían ao longo da feira por non achegarse ao prezo da primeira hora, e ao final tiña que vender polo que lle daban, que acontecía ser un tratante do contorno. Sobre o asunto Benavente e Ferro relátannos a seguinte historia. (Pedro Benavente Jareño, 2010, p. 1121)

“Os tratantes decidiron xa as estratexias de acoso..

- Viñeron os leoneses, os asturianos...?

- Si, andan aí.

- Hostia, pois veña, arreade salgueiros ata onde se poida.

- Si, que o labrego é parvo, ¿pensas que non ve?

- Hai que cegalos, carallo, de fronte, nós os primeiros.



- *A como?*
- *A mil por riba*
- . *É pouco, dous mil, de mentir, mentir ben.*
- *Facede como queirades*"

Outra forma de vulnerar o libre comercio na feira era abordar aos vendedores antes de entrar na feira cos animais, desta forma, os tratantes do contorno facían un trato vantaxoso co paisano con escaso coñecemento do estado do mercado na feira, evitando pola súa banda ademais o pago "*dos consumos*" ou pequeno imposto por acceder a feira. De acordo con Couceiro, "*para los tratantes esta búsqueda de compraventas previas o exteriores a la celebración mercantil suponía una situación de ventaja que conllevaba manipulaciones del tiempo o del espacio, y siempre del escenario humano y normativo debido*" (Dominguez, 2000, p. 283).

De todo o exposto podemos dicir que, dalgunha forma, o tratante, polo menos o da comarca, actuaba dun xeito organizado fronte ao labrego e ao gandeiro que, de forma individual, ían vender os animais a feira. Esta circunstancia outorgaballes certa situación de privilexio. Sobre o asunto Benavente e Ferro apuntan que "*por algo os gandeiros se referían ós tratantes como a cuadrilla*" (Pedro Benavente Jareño, 2010, p. 1121). Ademais recollen a locución "*cuadrilla de Pepa a Loba*" como conxunto de tratante e a súa cuadrilla de estacas que para eles era unha denominación

metafórica e ofensiva que, ocasionalmente, usaban os criadores de gando da zona de Gondomar, para referirse aos tratantes do contorno (Pedro Benavente Jareño, 2010, p. 1123).

8.4. Os intermediarios

Como apuntábamos esta é unha figura bastante curiosa que non sempre aparece no proceso do trato pero cando fai presenza o que busca e chegar a bo termo coa transacción, tratando de aproximar posturas entre o comprador e o vendedor, coa oferta dun prezo intermedio entre o que ofrecen ambos os dous, o que os tratantes entendían como parti-la diferenca.

Para ilustralo mellor vamos referir parte dun diálogo dunha compra-venda na feira recollido por Leandro Alvarellos (Carré Alvarellos, 1964).

Neste caso o vendedor pide dezaseis mil e cincocentos reais por unha cucha posta a venda e o tratante, tras inspeccionala ben, non lle ofrece máis de quince mil reais, estando os dous ao parecer bastantes firmes na súa postura.

"Daquela intervén un home que estaba mirando e diríxese ao marchante:

- *E ti pra que queres a cuxa?*
- *Non é para morrer.*

O entrometido vóltase para o vendedor:



- O que vende barato sempre vende; o que tenta vender caro adoita voltar para casa coa facenda. Tedes que vos pór de acordo. Canto pides ti?

- Dezaseis mil cincocentos réas.

- E ti canto lle das? - pregunta ao que pretende mercar.

- Doulle quince mil; para min non val máis.

- Baixa un pouco ti -dille ao que ten a vaca pola corda- e ti, sobe outro pouco (ao marchante).

- Baixarei daquela os cincocentos, di o dono da cuxa.

- É pouco. Eu non subo máis de vintacinco pesos. E dá ca a man, e trato feito.

-A man doucha. mais a cuxa n'á levar por eses cartos- e cóllense as mans.

Partide a diferencia, di o mediador:

-Eu non baixo do dito.

-Pois se ques rematar, douche cinco pesos mais, e se non, agarda por outra máis parvo ca min.

-Nen máis un peso che baixo.

- Partide a diferencia, raio! exclama o outro (pondo a man riba das que están collidas)- Ou sodes homes ou non sodes! Valla o dito por min!

- Sexa daquela! Trato feito?- pregunta o comprador.

- Feito, responde o vendedor pasándolle a corda que prende a cuxa.

E vanse os tres beber unhas cuncas de viño para selar o trato e despedírense como bos amigos".

Deste diálogo e doutros parecidos móstrásenos como unha persoa, ao parecer espectadora dunha posible transacción de gando, toma a decisión de intervir na mesma. Pero contra do que poida parecer, a intervención desa terceira persoa podía estar en convivencia cunha das persoas inmersas no trato. Neste caso, por exemplo, todo parece indicar que está a actuar en convivencia co comprador, xa que é este o primeiro en acceder á proposta feita, conseguindo así a becerra por quince mil cincocentos reais, mil reais menos do que pedía o vendedor e só cincocentos máis do que ofrecía o comprador. Pero tamén podía actuar a instancias do vendedor así, segundo os testemuños dalgún tratante, había certa clase de homes que sen ser tratantes dedicábanse a percorrer as feiras e, como coñecedores do mercado, ofrecíanse aos labregos para arranxar o trato cos tratantes. Por suposto, a súa intervención nunca era desinteresada xa que, chegado a bo termo a transacción, as dúas partes sentíanse dalgunha forma en débeda que se materializaba normalmente cunha propina por parte do tratante e cunha invitación a viño e polbo¹⁷ nunha das tascas da feira por parte do labrego.

17 O dicionario da RAG define este convite ritual a viño e polvo como *corrobra, robra o albaroque* (Real Academia Galega, 2019)



Por todo isto, esta era unha figura bastante aceptada polos feirantes¹⁸ e o seu obxectivo era forzar a transacción apelando, de forma pública, a aspectos circunstanciais ou a aspectos da persoa, como a virilidade dos actores neste caso. Pero maila ser tan usada, no dicionario da Real Academia Galega (RAG, Real Academia Galega, 2019) non existe unha palabra para nomealo, e mesmo no Glosario de Voces Galegas de Hoxe (GVGH) entra dentro da denominación xenérica de xente da feira (García González, 1985). Tamén, por algunha outra zona, se coñecía como chufón ou chalán. Os autores Benavente e Ferro sinalan como nomes usados polos labregos para estes intermediarios os de home bo, triquiñón e galapeiro (Benavente Jareño, 2010, p. 1091)

8.5. O Releo: o xogo da negociación entre comprador e vendedor.

O xogo da negociación que aquí presentamos leva vixente dende o inicio das feiras na idade media, pois xa no século XVI o doutor Francisco del Rosal inclúe no seu manuscrito de refráns de 1560 o seguinte: “*Hasta ajustar, regatear y después de ajustar pagar*”¹⁹ (Sbarbi y Osuna, 1922).

Como xa dixemos, os tratantes eran os que tomaban a iniciativa para iniciar

o xogo, eles eran os supostos posuidores do diñeiro no campo da feira e iso dáballes certo control do mercado. Pola súa banda, o labrego-gandeiro centrábase no seu gando, agardando que o mesmo espertase a curiosidade ou o desexo dalgún deles.

Pero esta curiosidade ou desexo nunca era manifestada de forma franca, xa que o tratante achegábase ao animal de forma displicente, amosando un pretendido desdén ou desinterese. Este primeiro acto de interesarse polo animal conformaba un cordón de exclusividade sobre a mercancía, xa que, unha norma non escrita establecía que ningún outro se interesaría polo animal ata que a negociación concluíra ben en forma de acordo ou non, e no caso desta última, o terreo sempre podía seguir quedando marcado polo tratante que de lonxe seguía apartando a posibles compradores facéndolles ver que aínda “*estaba na vaca*”²⁰ (García González, 1985).

Para ilustrar mellor este xogo de negociación imos volver ao diálogo da compra-venda que de forma parcial xa recolleamos anteriormente no apartado da figura do intermediario (Carré Alvarellos, 1964).

"Tratante: Vende-la cuxa?

Labrego: Vendo, se hai marchante

¹⁸ Aquí coa denominación de feirantes nos referimos tanto o que compra como o que vende.

¹⁹ O refrán recomenda non cerrar trato algún ata non sacarlle a máxima vantaxe.

²⁰ Locución pola que, segundo o Glosario de Voces Galegas, se exerce a opción de compra cunha vaca.



para ela.

Tratante: *E canto pides?*

Labrego: *Dezaseis mil e cincocentos reás.*

Tratante: *¡A modo, ho! Mira se te trabucahes no pidir*

Labrego: *Pido no que penso vender.*

Tratante: *Pois o gando ándache ben máis baixo do que eso.*

Labrego: *Andará mais baixo o que sexa ruín; non en sendo coma esta miña cuxa.*

Tratante: *Non cha disprezo; mas, por eso, ao que pides por ela non podo chegar.*

Labrego: *Daquela olla por aí, a ver se atopas outra como ela por menos do que che eu pido.*

Tratante: *Inda has baixar un pouco.*

Labrego: *Ti mira ben a cuxa e despois xa me dirás.*

Do dialogo ben podemos afirmar como sinalan os autores Benavente e Ferro que “mercador e vendedor tenteábanse con sutilezas de xogadores de póker simulando non teren interese ningún en que a operación se realice” (Pedro Benavente Jareño, 2010, p. 1087)

Pero co exame da res por parte do tratante dá inicio o releo²¹ xa que, co devandito exame o tratante tratará de buscarlle os maiores defectos, de feito que un dende fora pensará que quen está falando así do animal, pouco ou nulo interese pode ter nel, sendo todo o contrario, como así o sinala o refraneiro “*Quen fala mal da vaca ése é*

quen a merca” (Llópiz, 1954). O exame é detido e meticuloso. “*O comprador apalpa a cuxa; míralle os ollos, os dentes, a boca. Faina andare; logo estrícalle o rabo; méxelle nos tetos..*” (Carré Alvarelllos, 1964) Despois do exame o comprador volve preguntarlle ao vendedor (Carré Alvarelllos, 1964)

“Tratante: *Canto pidiche?*

Labrego: *Dezaseis mil e cincocentos.*

Tratante: *Dígoche que é moito de máis.*

Labrego: *Eu vendo o meu polo que val.”*

A lóxica di que tras o exame o tratante xa ten criterio para iniciar a puxa e, como vemos, ante o labrego actúa con superioridade xa que se lle supón un bo coñecemento do mercado, por iso se aventura a manifestarse sobre o prezo pedido “*que é moito de máis*” do que vale. E para manifestarse mellor sobre o prezo volve examinar de novo a cuxa, “*olla para a cuxa de fronte, de perfil; por detrás. Contempra o correito das formas, os pés, a “pranta do animal*” (Carré Alvarelllos, 1964).

Todo isto sen ningunha manifestación de desgusto ou compracencia, como nos sinala Alvarelllos “*é impeturbábele*”.

Porén, tras este segundo exame volve dirixirse ao labrego (Carré Alvarelllos, 1964):

21 Relear: Regatear, discutir o prezo dunha mercadoría (Real Academia Galega, 2019).



Tratante: Queres vender? Se non queres vender, que che morra canto ti queiras.

Labrego: Eso non é dicir nada. Canto ofreces ti?

Tratante: Eu non chego a máis de quince mil réas.

Labrego: Non é diñeiro para esta miña cuxa. Dáme o que che eu pido que non vas mal.

O tratante decátase que está ante un óso duro de roer, por iso recorre a súa psicoloxía alcumada pola vida de trato diario:

Tratante: ¡Probe do pai que ten un fillo parvo e o manda ás feiras!

Labrego: Xa estás perdendo o tempo. Ao millor vén outro por aí e quedaste sen ela.

Tratante: Se non baixas do que pidi che non facemos feira.

Labrego: Olla que é unha cuxa, que non é un carneiro.

Tratante: Vaia que, tamén ti abres a boca coma si tiveras unha vaca pola corda.

Labrego: Vaca non é; mas lle non falta moito para sela ¡e boa! E ti, ou non vés á feira para mercar ou non acertas a ver o que tes diante.

Tratante: Gracias a Dios téñoche boa vista; e inda que son mozo, haiche

algúns anos xa que che ando nestes tratos.

Labrego: Daquela, quéreste monear de min?

Tratante: Eu vouche ao meu; e non penso de perder o tempo en andrómenas; mas, o que quero é mercar ben e non tirar os cartos.

Labrego: Pois podes andar toda a feira, que, cuxa coma esta léveme o demo se hai outra.

O labrego non se acovarda e facendo gala dunha boa retransca séguese mantendo na súa postura e só será coa intervención dun terceiro, diálogo que xa recollamos en páxinas anteriores cando falabamos dos intermediarios, que o trato chega a bo fin, facéndose a transacción²².

A única garantía do trato era a palabra dada entre comprador e vendedor, por iso, cando chegaban a un acordo de transacción dábanse a man e o tratante pasaba a marcar²³ o gando e nese momento dáballe unha sinal²⁴ sobre o prezo acordado. Sobre este punto os autores Jareño e Ferro sinalánnos que “entre labregos honrados existe el prurito de que a palabra é o máis importante documento da transacción” (Pedro Benavente Jareño, 2010, p. 1091) e con máis razón o

²² O remate da transacción esta recollido na páxina 12 deste traballo dentro do apartado do intermediario nun trato.

²³ Esta acción facíana con unha tesoura que levaban para estes menestreis, colocando a marca sobre o cadril esquerdo ou dereito do animal dependendo de se o tratante era destro ou zurdo.

²⁴ Dacordo co Glosario das Voces Galegas (GVGH) esta acción por parte do tratante ou comprador a denomina “aseñar” (García González, 1985) acción de dar unha cantidade para afianzar a compra.



mesmo podíase dicir dos tratantes xa que para eles que, estaban sempre en tratos nas feiras, o seu ben máis apreciado era ter a sona de home formal e de palabra.

Como na maior parte das feiras sempre había postos de viño e polbo, tamén era costume que o trato fose acompañado dun pequeno convite entre os participantes do mesmo. Por iso no diálogo presentado vemos acabar o mesmo coa expresión: *“E vanse os tres beber unhas cuncas de viño para selar o trato e despedírense como bos amigos”* (Carré Alvarellós, 1964). Para os autores Jareño e Ferro *“este convite ten fondas raíces no intercambio que xa na Idade Media se facía para confirmar (roborare) o trato feito”* (Pedro Benavente Jareño, 2010, p. 1150). Esta acción confirmaba e daba publicidade ao acordo realizado. Para o dicionario da RAG isto é o *“albaroque”* (Real Academia Galega, 2019) ou comida breve e sinxela que se fai ao pechar un trato. Non obstante, quero sinalar aquí certa contradición entre o que se documenta por estes autores e o que me manifestaron os tratantes entrevistados, onde segundo eles non sempre se daba este tipo de albaroque (Herville, 2018).

Para o profesor Couceiro este pequeno ágape forma parte dos procedementos rituais nucleares da tradición galega, e no caso da transacción de gando vacún era unha mostra máis da mutua compracencia polo acordo logrado (Dominguez, 2000, p. 285).

O amigable e confiado albaroque puña fin ás tensións vividas entre comprador e vendedor. Tensións, que segundo Jareño e Ferro “un profano pode non ver porque non se explicitan con palabras pero que van implícitas no aparente desinterese en mercar un e vender outro, nas intervencións de ofrecemento, de puxa, de aparente cordialidade e mesmo de asombro e ira, tamén aparentes, que realmente mal encobren o recíproco desafío que se escenifica en cada trato” (Pedro Benavente Jareño, 2010, p. 1136).

9. Estudo antropolóxico do papel dos tratantes na compra-venda do gando. As accións dos tratantes.

Aínda que a figura do tratante tivo moita importancia no desenvolvemento das feiras de gando no rural galego ao longo da súa historia, por outro lado, é moi pouca a documentación que existe sobre a súa figura e a función a desempeñar. Como nos sinalan os autores Jareño e Ferro *“a ciencia do tratante galego non está descrita en tratados técnicos nin económicos senón no arquivo público e anónimo da lingua, da fraseoloxía e da tradición oral”* (Benavente Jareño, 2010, p. 1.087).

Hoxe as feiras de gando desenvólvense nunha dinámica de transparencia mutua entre comprador e vendedor, e xa son moi poucas as persoas que



se dedican a comerciar nas feiras ao estilo antigo, onde os únicos axentes compradores eran os tratantes que, provistos de diñeiro en efectivo, trababan de mercar de forma máis vantaxosa posible o gando portado polo labrego/gandeiro.

A acción fundamental destes tratantes, que se prodigaban ao longo das numerosas feiras de gando en toda a xeografía galega, era a compra e venda posterior do gando co maior marxe de ganancia.

Para eles, segundo as súas manifestacións, máis que un traballo era unha forma de vida, e nesta forma de vida parece que só entraban os homes, como nos sinalan os escritores Jareño e Ferro “*o tratante ou triquillón é o home que comercia co gando. Dicimos home porque, mentres a comercialización inicial do leite foi obra de mulleres (as leiteiras), a compravenda do gando parece que sempre foi cousa de homes*” (Benavente Jareño, 2010, p. 1089).

Nas feiras de gando actuais, totalmente mecanizadas e informatizadas, o mercado regúlase de forma automática, mediante unha puxa electrónica por parte dos compradores presentes que, por medio de monitores visualizan a partida de gando que, tras pasar as pertinentes inspeccións veterinarias, está posto a venda. Nesta operación comprador e vendedor non teñen porque verse, sendo a calidade ou o peso do gando o único motor da puxa.

Pero ata ben entrado o último terzo do século pasado, nas feiras de gando tradicionais en Galicia, os tratantes eran os únicos dinamizadores do mercado, xa que eran o principal intermediario entre os labregos/gandeiros que, levaban o gando á feira, e os abastecedores de carne ou de animais de recría para outras partes da xeografía española ou de Portugal.

Do estudo, atopamos que nas feiras tradicionais hai tres clases de tratantes: comisionistas que traballan para outros e cobran un tanto do valor total do que mercan (ou por cada transacción feita), tratantes que actúan pola súa conta para despois venderlle aos abastecedores, e aqueles que mercan para vender directamente ao consumidor como poden ser os tratantes que teñen unha carnicería. Tamén obtemos que, sobre todo nos dous primeiros grupos, adoitan facer as operacións xuntos, dispoñendo desta forma dunha maior capacidade operativa. Así, cada un pon unha cantidade de diñeiro co que avalan a futura compra, despois, ao remate da feira, repártense a ganancia entre todos en función do que avalou cada un (Lalin, 2019).

Esta actuación en grupo dos tratantes era ben coñecida polos labregos/gandeiros, e segundo os autores Jareño e Ferro en moitos lugares a constitución deste tipo de gremios levou ao alcume de “*Cuadrilla de Pepa a Loba, denominación que expresaba que o gandeiro vía o tratante como*



gremio que actuaba en grupo para imponerlle os seus intereses de xeito implacable (Benavente Jareño, 2010, p. 1091)

Polo que respecta á súa denominación, aínda que tratante é a palabra máis coñecida, obtemos ao longo da historia e da xeografía galega, outros nomes menos coñecidos, ben porque xa non se usan ou porque no momento do seu auxe tamén había nomes despectivos para aqueles que desempeñaban mal a súa función. Entre esa diversidade de nomes estarían: feirante (utilizado sobre todo na zona do sur de Galicia), beserreiro ou xateiro (segundas zonas, atribuído a aqueles que comerciaban principalmente con becerros ou chatos), rifante, correatante, marchante ou branco (atribuído en certas zonas aos comisionistas) e finalmente os nomes de chalán, galapeiro, triquillón, larchán, latarego ou vertolán (para todos aqueles con mala fama de comerciantes). Destes últimos nomes, o de galapeiro, chalán e triquillón tamén eran asociados aos intermediarios do trato na feira entre labregos e tratantes.

Aínda que hai constancia da soa dos tratantes de determinadas zonas de Galicia como, por exemplo, os de Garabás na comarca do Carballiño ou os de Herville no municipio de Mos en Pontevedra, por forza saían do mesmo mundo rural que o labrego gandeiro pero, a diferenza destes, cunha capacidade especial para o mundo mercantil onde, como xa dixemos, o

seu negocio principal era mercar e vender gando na feira coa maior ganancia posible. Así, para exercer o oficio requiríase un bo coñecemento do gando e do seu mercado, coñecemento que só resultaba efectivo cando ía acompañado dunha boa falamenta (García González, 1985), a cháchara mercantil do feirante, é de moita pachola (García González, 1985), indicadora da calma e paciencia que se precisaban na feira para esperar polo momento propicio de mercar ou vender.

Por descontado que entrar neste oficio era máis doado dentro daquelas familias que xa se dedicaban a iso. Das entrevistas que mantiven cos feirantes, moitos deles comentábanme que, o oficio íano aprendendo mediante o contacto co seu pai ou dalgún outro familiar ou coñecido (Herville, 2018). Como me dicía un feirante de Herville “*con catorce ou quince anos meu pai xa confiaba en min para en compañía doutro feirante ir a comprar gando*” (Herville, 2018). Para eles ese era un mundo que viviran dende a terna infancia, xa que na súa casa entraban e saían constantemente bestas proveñentes da feira. E con 8 ou 9 anos de idade xa axudaban a conducir as reses á feira, iniciándose así o contacto persoal cos mestres do oficio. A pachola e a falamenta xunto cos trucos do releo os aprendían vindo a actuación dos veteranos fronte a retransmisión dos labrego/gandeiros (Lalin, 2019). Como forma de vida, e segundo as testemuñas, esta era bastante dura,



xa que xiraba toda ela entorno ás feiras de gando e coas bestas dun lado para outro (Herville, 2018). Antes da presenza do automóbil, desprazábanse a pé ou montados a cabalo, e se levaban gando para vender tiñan que estar na feira antes das oito da mañá para coller o sitio asinado. No caso de ir mercar gando, a partir das nove xa se iniciaban as transaccións, acabando estas en torno ás doce da mañá, para comezar nese momento a condución do gando comprado aos diferentes lugares onde o mantiñan ata a próxima feira. O uso do automóbil aínda que por unha banda supuxo unha mellora nos traslados de gan-

do, por outro aumentaba os gastos da transacción, e moitas veces o ter que estar tan cedo na feira obrigáballes a durmir co automóbil nas inmediacións da feira e coas bestas atrás, polo que case non durmían (Herville, 2018).

Neste movemento de gando, de compra nunhas feiras para logo vender na seguintes, a maior parte dos tratantes tiñan unhas casas de labrego/gandeiros que se dedicaban a manter o gando provisto polos tratantes en tránsito dunhas feiras a outras (Lalín, 2019). Da ganancia obtida na venda do gando o gandeiro percibía unha parte. Tamén neste capítulo en-



Tratante inspeccionando o gando na feira de Santos de Monterroso no ano 1968. Fotograma obtido da exposición Por feiras e mercados (Oct 2017-Xan2018) do Arquivo Histórico Provincial de Lugo. (Lugo, Oct 2017-Xan2018).



traba o gando que o tratante colocaba a ganancia ou a medias en certas casas de labregos que non dispoñían de suficiente diñeiro para compralo, creándose deste xeito entre labrego e tratante unha forte relación económica baseada fundamentalmente nunha confianza mutua (Beade, 2019).

A actuación dos tratantes como bancos ambulantes detentores de diñeiro en efectivo non estaba exenta dun risco certo de ser asaltados durante as súas idas e voltas polas distintas feiras (Lalin, 2019). Das entrevistas obtiven que á súa actuación en grupo era unha forma de minorar tal continxencia e, por suposto, o uso do mandilón era outra forma de manter o diñeiro nas prendas interiores con máis difícil acceso para os amigos do alleo (Lalin, 2019).

Non hai nada escrito sobre as habilidades mercantís dos tratantes e, como veremos posteriormente, só se fala das súas malas artes pero, das enquisas feitas obtiven que unha das súas maiores preocupacións era manter a súa honestidade, seriedade e formalidade á hora de cumprir os seus tratos. Como me dicía un tratante de Herville “o mellor trato era ser honrado e respectar o acordado” (Herville, 2018). De feito entre os labregos a fama de malos tratantes tiñana aqueles que, logo de chegar a un acordo, coa correspondente aperta de mans, non chegaban a pagar o estipulado baseándose nunha suposta falla ou defecto do animal ou ata non aparecer

para pagar o resto da cantidade debida segundo trato (Beade, 2019).

Sen dúbida unha das maiores habilidades dos tratantes era o dominio da cháchara mercantil, produto do exercicio do oficio. Aínda que, como xa vimos en anteriores páxinas, o regateo e a puxa discorrían de forma aparentemente parella entre comprador e vendedor, pois non había ningunha nota discordante de servilismo nin nada semellante, nela o tratante, polo seu coñecemento e certo dominio do mercado e da psicoloxía humana, sentíase dalgún xeito en posición de vantaxe fronte ao labrego. Pero por outro lado este era o que tiña a última palabra sobre a materialización do trato. A linguaxe neste caso é bastante clarificador así, o tratante inquire ao labrego polo prezo de forma “*e canto pides pola cuxa*”, pero o labrego usa a forma “*e ti canto lle mandas*” cando quere coñecer o que ofrece o tratante. Segundo as manifestacións dos tratantes entrevistados, para os paisanos a súa parella de bois, de becerros ou a súa vaca sempre eran o mellor do mercado e, polo tanto, sempre pedían bastante máis do que en realidade valían (Herville, 2018). Pero a dicir deles, o mercado íaos poñendo no seu sitio, claro que moitas veces, como xa vimos, o dito mercado estaba dalgún modo controlado polos tratantes da contorna. Que finalmente chegaran a un acordo era unha mostra máis do enxeño e picardía rural, como así nolo describen os autores Jareño e Ferro “*mercador e vendedor tanteábanse*



con sutilezas de xogadores de póker simulando non teren interese ningún en que a operación se realice. A intervención aparentemente casual dunha terceira persoa, o chufón ou home bo, acababa de darlle aire teatral a un acto comercial que só era estritamente comercial para un observador profano pero no que os contratantes estaban xogando, en certa medida, o prestixio persoal, cousa moito máis importante cá propia res” (Benavente Jareño, 2010, p. 1087)

Falando cos tratantes, sobre estas intervencións casuais dos intermediarios refiren que fóra daqueles que dalgunha forma ou outra traballaban en convivencia para favorecer o trato, o resto considerábanos uns peseteiros (Herville, 2018) por actuar só baixo o seu interese.

10. Os tratantes na literatura

Sendo os tratantes unhas personaxes tan importantes dentro do mercado de gando no rural galego por máis de catro ou cinco séculos, a verdade é que hai moi pouco escrito sobre eles.

Produto da miña investigación obtiven que fóra dalgún que outro artigo publicado en revistas, que analizaremos en detalle a continuación, as outras referencias abundan máis sobre a percepción que o rural tiña sobre a figura dos tratantes que sobre o oficio en si mesmo.

Falando sobre o oficio, o autor Xaquín Lourenzo no seu libro *Os Oficios* dinos que “*os feirantes son campesiños que, dispoñendo de certas vantaxes para o tráfico dun produto determinado ou para o cultivo da súa habelencia, procuran nas feiras un meirande ingreso económico, aínda que non fallan os feirantes que viven exclusivamente dos tratos a que a feira dá lugar*” (Lourenzo, 2002, p. 174). Tamén nos di que “*o noso pobo chama feirantes non soamente ós que van con certa regularidade á feira para facer negocios senón aqueles que concorren a elas sen outro obxecto que o de pasalo día escoitando novidades e falando cos amigos*” (Lourenzo, 2002, p. 175). E dentro deste capítulo de feirantes inclúe o oficio de tratantes sinalando que, “*dedícase o tratante á merca do gando por miúdo para o vender despois en cantidades meirandes*” (Lourenzo, 2002, p. 175).

Aínda que nos fala de certa rivalidade entre eles, tamén nos di que “*chegado o momento, sexan capaces de obrar de común acordo para impor un determinado prezo na feira, segundo lles conveña*” (Lourenzo, 2002, p. 175). Malia que, segundo el, “*a rivalidade, non embargante, existe sempre e, a fin de contas, sae beneficiado o mais latarrego que, coas súas habelencias, aproveita a boa fe dos demais*” (Lourenzo, 2002, p. 175).

Castelao, pola súa banda, fainos unha boa radiografía da feira e do que en realidade acontece alí cando afirma





Fotograma da Colección de Arte ABANCA.

Obra Nº 156, -Na Feira ¿Vendiche ben a vaca? Debuxo feito por Castelao para a Revista Compostela (Rodríguez Castelao, 2018)

“Un día de feira! Diñeiro, xuramentos falsos, meter burro por cabalo, comidas con pimento, pan reseso, viño cativo, tabernas acuguladas.. A leda bullanga das feiras é tan mintireira como son as carantoñas do antroido, pois debaixo da ledicia hai tristura nos que venden e medo nos que mercan. O día de feira todos van de raposos e ningún leva o corazón no peito, porque todos coidan que a xente de ben perde diñeiro nos tratos” (Pedro Benavente Jareño, 2010, p. 1122).

O escritor Otero Pedrayo fálanos da habilidade especial que tiñan os tratables de Garabás para beilar a peseta nas feiras en contraposición cos de Trasalba²⁵ *“Trasalba é unha parroquia sinxelamente labrega; está lonxe dos camiños e non sabe “beilar a peseta” como os garabanese nas feiras”* (Otero Pedrayo, 1928, p. 48).

Como xa vimos ao longo do traballo, o autor Leandro Carré Alvarellos tamén nos dá unhas pinceladas etnográficas sobre os tratos nas feiras en Galicia, co seu artigo publicado na Revista Etnográfica número 3 de Porto (Portugal) titulado *As Feiras na Galiza* (Carré Alvarellos, 1964). O autor Xosé Vazquez Pintor recolle toda unha representación polisémica da verborrea usada nas feiras cando afirma *“aquí todo semella un xogo*

de dame-douches, vai-non-vai, facede-axá, maldito-se-che-dou-máis, toleas-ou-qué, que-me-veña-unha-nacida-se-che-minto, elogho-non-quer-vender-hoxe-ouqué, andas-ame-ter-salgheiros-cabrón, oes-que-dis-tí, choca-esas-cinco, que-amin-ben-me-coñece-oteu-pai) (Vázquez Pintor, 1999, pp. 142-150).

A principios do século XX xa se falaba dunha necesaria reconversión das feiras de gando en Galicia, e por suposto un dos autores que aborda tal tema é o veterinario Prado Lameiro que en 1.917 publica dous textos na revista O Tío Marcos d’a Portela (Prado Lameiro, 1917) falando de dita reconversión.

Segundo Prado *“unha feira gallega ven a ser cuasemente un zoco marroquí; cousa sin orden ni concerto onde cada un acode c’o que lle dá a gana, ponse onde quere, e vende po-lo que se ll’antoxa, empregando para con-seguilo cantas artes, boas ou ruis, lle veñan ó caletre”* (Prado Lameiro, 1917).

Engade que *“o feirante soilo pensa en desfaguerse d’o que trai, sin que o preocupe o resultado que a sua mercancia poida dar, iñorando qu’o crédito que po-a sua honradez, seriedade e bondade d’a cousa vendida, pode-*

²⁵ Trasalba e Garabás son dúas parroquias das comarcas de Verín e de Allariz-Maceda dentro da provincia de Ourense.



ría adquirir, sería pro mañán unha anorme ventaxa". Subliña que "Non pode haber nada bo, non pode haber trato séreo, xeitoso, útil, cando ambas partes contratantes están só a ver quén engana á quén" (Prado Lameiro, 1917).

Xa por entón afirma que "hai que desterrar a costume do axuste para conquistar a seriedade, a honradez é o creto. Xa que hoxe en día quen acude ao toural vexa abocado a ser un de tantos trampóns" (Prado Lameiro, 1917).

Sinala a desvantaxe clara do labrego ante os tratantes, "o tratante sabe, antes de chegar a feira, hasta onde pode pagar, e coñece, polo seu oficio,

a calidade e cantidade do que merca. En troques, o labrego solo coñece, cando máis, a calidade do que leva a venda, pero ignora canto leva y-o que pode valer. A inferioridade do vendedor sobre o comprador e ben sinalada, e na loita ten que perder por forza o primeiro". Recomenda que o labrego "antes de chegar a feira tiña que ter un coñecemento certo da calidade do que vai vender e do prezo a que se paga no mercado" (Prado Lameiro, 1917).

No artigo chega a facer unha proposta sobre o que considera que debería gañar un tratante por res transferida "de vinte reas en cabezas de gando maior e dez nas pequenas, todo ilo a parte da correspondente comisión"



*Vista xeral da Feira de Santos de Monterroso no ano 1965.
Fotograma obtido da exposición Por feiras e mercados (Oct 2017-Xan2018)
do Arquivo Histórico Provincial de Lugo (Lugo, Oct 2017-Xan2018)*

(Prado Lameiro, 1917). Aínda que engade que a proposta nin é nova, nin é para ir a mellor, xa que, á mellor sería a venda directa de gando, suprimindo aos intermediarios, “*ises zumezugas que dispois d’estafar o labrego, fan chegar ó consumidor os artigos ón preceo dobrado dó qu’íles tiveron n-o lugar d’orixen*” (Prado Lameiro, 1917).

En canto á literatura sobre os tratantes no resto de España, tamén se pode dicir que e moi escasa, malia a importancia que tiñan as feiras, sobre todo a partir do século XVIII, en gran parte do territorio. Como algo anecdótico quero subliñar a importancia que lle dá á figura dos tratantes o autor Felix Urabayen Gunido na súa obra do ano 1934 *Estampas del Camino* dentro da *Balada agridulce de un pueblo ejemplar* onde cando nos fala das xentes de Navalucillos, un pobo dos montes de Toledo, relátanos “si tiene dos pesetas se hace tratante, y si no las tiene, se echa un buen día con su carro y arreos a trashumar por los caminos” (Instituto Provincial de Investigación y Estudios de toledo, 1983, p. 118) e tamén “*el tratante en ganado forma ya una categoría superior al nivel medio de la población económica*” (Instituto Provincial de Investigación y Estudios de toledo, 1983, p. 118) “*un tratante que se estime ha de poseer agilidad imaginativa, destreza mercantil y dominio de la medida*” (Instituto Provincial de Investigación y Estudios de toledo, 1983, p. 119) e fálanos da fama dos tratantes de Na-

valucillos onde, nas súas feiras, non se atreven a ir nin sequera os xitanos para facer negocio.

Sobre a figura dos xitanos nas feiras sabemos, por citas illadas na literatura castelá, que estes acudían moito ao trato con cabalerías, empregando todo tipo de artes para mercar barato e vender coa maior ganancia posible. Dunha destas citas recollemos o que pensaban xa os gobernantes do século XVIII sobre o seu comportamento “*pero luego volvían al trato de caballerías y otras malas artes*”.

Para rematar non quero pechar este capítulo sen traer a colación a impresión que teñen os nosos veciños de Portugal sobre a figura dos tratantes nas feiras de gando. Para iso sívome dun artigo publicado no Jornal de Noticias o tres de Xaneiro do 2017 por Jose A. Da Silva Peneda en contestación a unha dialéctica entre políticos (Peneda, 2017). Así, falando das feiras de gando tradicionais afirma “*era noutros tempos un espacio de grande honradez*” (Peneda, 2017). Recorda que, segundo Agostinho Da Silva, había unha diferenza clara entre os tratantes portugueses e os outros pobos de Iberia, xa que, segundo el, o trato entre comprador e vendedor comezaba da seguinte forma “*nao havemos de ficar mal*” (Peneda, 2017), dando a entender con iso que a preocupación maior, sobre todo para o tratante, era que as portas non se pechasen, prevalecendo unha visión de futuro sobre o actual momento do trato, indepen-



dentemente de que este se concretase ou non. Para eles “*os negociantes de gado tiñan unha verdadeira cultura de concertación e viam para alén do momento do negocio*”. “*Eran homes de cultura, de visao e de moita diplomacia*” (Peneda, 2017).

11. Os tratantes na tradición oral galega

Se, como vimos no apartado anterior, hai moi pouco escrito sobre os tratantes, non podemos dicir o mesmo sobre a tradición oral que, como veremos nos falan principalmente das feiras, dos feirantes e sobre distintos consellos tanto para mercar como para vender gando na feira. De seguido faremos unha exposición sobre ditos populares e refráns atopados ao longo da investigación.

11.1. Ditos populares e refráns sobre o oficio de tratante:

“*Máis val unha hora de trato que cen de traballo*” (Rodríguez González, 1958, p. Trato)

“*Bota a feira que un peso has de ganar dalgunha maneira*” (Vázquez Saco, 1962-2003).

Díxolle o pai ós fillos: “*Nunca andes a xornal; tratade que, si perdedes, tamén aprendedes*” (Vázquez Saco, 1962-2003).

Feirante son que merco e vendo, ás veces gano, ás veces perdo (Llópiz Méndez, 1954).

Non hai feirante que non sexa volteante (Bouza Brey, 1973). Alude aquí a habilidade que tiñan os tratantes para cerrar o trato sempre ao seu beneficio.

En bois tratarás e cartos ganarás (Llópiz Méndez, 1954, p. 141). Dentro das transacción na feira, unha parella de bois era con diferenza a que manexaba máis diñeiro, é polo tanto tamén daba mais beneficio.

En gado novo ninguén perde (Llópiz Méndez, 1954, p. 87). Este gando sempre se mercaba para recría, polo que en dous anos a ganancia era segura.

O que trata en gado, medra de contado (Llópiz Méndez, 1954, p. 91).

O avindo, a comprilo (Llópiz Méndez, 1954, p. 14). Se refire aquí ao trato xa que unha vez feito o que se esperaba era que se cumprise segundo os termos acordados.

Primeiro de axustar, ralear (Llópiz Méndez, 1954, p. 19).

Venta ao contado, diñeiro gardo, venta a fianza, diñeiro á balanza (Llópiz Méndez, 1954, p. 23). Unha das cousas máis valoradas polo labrego/gandeiro na feira era o pago rabioso (Lalín, 2019) ou pago na man unha



vez feito o trato xa que moitas veces tiñan problemas co pago aprazado ou a fianza.

Vertolán na feira, furos na faltri-queira (Llópiz Méndez, 1954, p. 23). Neste caso alude sobre a desconfianza no trato con feirantes de mala reputación.

Sobre as trampas na feira:

As feiras vaise de raposo, ningún fía un do outro (Llópiz Méndez, 1954, p. 24).

As trampas andan nas feiras (Vázquez Saco, 1962-2003).

Cando o feirante louva e re-louva, maula leva na corda (Llópiz Méndez, 1954, p. 6). Se o feirante alaba moito o gando que está a vender, mala sinal xa que o bo gando se vende solo (Beade, 2019).

Para facer boa venda, pachola e pibela (Llópiz Méndez, 1954, p. 13). Como xa vimos, pachola refírese á calma e á paciencia que se precisan na feira para esperar polo momento propicio de mercar ou vender, e pibela era a verba e falamenta da que facían gala os feirantes na feira.

Nos tratos cos de Garabás mira o que fas (Vázquez Saco, 1962-2003). Fai referencia aquí a fama que tiñan os feirantes de Garabás, ao parecer bastante volteantes.

Os de Garabás, fóra o trato, son como os demais (Vázquez Saco, 1962-2003).

O fillo de Deus nun tempo botou algúns feirantes a xostregazos do templo (Llópiz Méndez, 1954, p. 14).

O máis larchán/latarego máis logo lle dan un pego (Llópiz Méndez, 1954, p. 4). O refraneiro recolle aquí o mensaxe de que ata o máis listo pode ser enganado en calquera momento.

O mintir non paga e fai feira franca (Llópiz Méndez, 1954, p. 15).

O que deixa pasa-lo axe, non se teña por bo feirante (Llópiz Méndez, 1954, p. 15).

O que no trato non fai trampa, pouco adianta (Vázquez Saco, 1962-2003). O que se anoxa, mal feira (Llópiz Méndez, 1954, p. 24).

Si vas a feirado, ou vai enganar ou volve enganado (Llópiz Méndez, 1954, p. 21).

O refraneiro tamén ofrece consellos a quen merca:

A boa feira máis anda na merca que na venda (Llópiz Méndez, 1954, p. 2).

A ixola é a nai do choio (Llópiz Méndez, 1954, p. 14).

Ixola refírese a habilidade do feirante para mercar barato e desfacerse das





A feira de Gando de Becerreá. Fotograma obtido dun montaxe de vídeo da Feira de gando de Becerreá do ano 1946, é que se encontra no Arquivo da Filмотeca Nacional de RTVE (Ganadería, 1946).

maulas ou reses con certas fallas ou defectos.

Compra na casa e vende na feira (Vázquez Saco, 1962-2003).

Moita habilidá hai que ter para enganar ao que sabe vender (Llopiz Méndez, 1954, p. 7).

Quen sabe de trato vende caro e merca barato (Llopiz Méndez, 1954, p. 20).

E estes outros consellos a quen vai vender a feira:

Mais val agardar que baratar (Llopiz Méndez, 1954, p. 23).

O bon vendedor faise de Angrois (Llopiz Méndez, 1954, p. 20). O dito Facerse de Angrois era facerse o desentendido. Neste caso o refrán alude a que para facer unha boa venta, só hai que prestar atención a aqueles que en verdade están interesados po la mercancía.

O que fala mal dunha vaca, é o que a quer mercar (Valladares Nuñez, 1890).

Quen á feira chega cedo, vende o seu e mailo alleo (Valladares Nuñez, 1890).

Paso de boi, dente de lobo e, de vez en cando, facer o bobo (Vázquez Saco,

1962-2003). Este consello marca a estratexia a seguir no proceso da venda, ter paciencia, saber aproveitar a ocasión cando se presente a par que un pretendido desinterese.

En mercar e vender non hai amigo (Llópiz Méndez, 1954, p. 3).

O veterinario Prado Lameiro tamén recolle este outro consello

“Non te fíes de ninguén, para vender ou para mercar, porque nunca has de topar, en feiras home de ben” (Prado Lameiro, 1917).

12. As malas artes dos tratantes

Utilizamos aquí a expresión *malas artes* atribuídas exclusivamente aos feirantes, porque é unha verdade que no trato do gando na feira tradicional o feirante tiña unha gran vantaxe sobre o gandeiro, cousa que non ocorre nas feiras actuais onde todo é moito máis transparente. Os autores Jareño e Ferro tamén nolo sinalan así, cando afirman que: *“No trato do gando, coma en calquera outra operación comercial, gandeiros e, sobre todo, tratantes, utilizan tamén determinadas prácticas dirixidas a engana-lo contrario, a ocultar defectos cando se pretende vender ou a esaxeralos,*

cando non inventalos, cando se pretende mercar. Moitas veces redúcense a unha simple habilidade dialéctica, que termina mareando ao interlocutor. Outras veces consisten en verdadeiras manobras fraudulentas”. (Benavente Jareño, 2010, p. 1120)

Das entrevistas cos feirantes obtiven relatos que, de forma directa ou indirecta, apuntaban a unha serie de tácticas comerciais que corroboran dalgún modo estas malas artes por parte dos tratantes.

Seguidamente paso a enumerar algunhas delas, aínda que a maioría xa foron expostas ao longo do traballo.

Na feira tradicional, os tratantes tiñan un dominio case absoluto sobre o mercado xa que, aínda que había competencia entre eles, nunca se metían no espazo de actuación doutro tratante, o que se chamaba estar na vaca, e ademais a maioría deles, sobre todo os do contorno, afirmaban actuar asociados no campo da feira, axudándose entre eles cando o necesitaban para a materialización dun trato (Lalin, 2019). Os autores Jareño e Ferro así o manifestan cando nos din que: *“Os tratantes actuaban dun xeito organizado fronte ó paisano, vendedor individual, o que xa lles outorgaba certa situación de privilexio”* (Benavente Jareño, 2010, p. 1121).

26 Como xa expuxemos, as datas das feiras eran fixas, e a maioría dos tratantes referíanse a elas pola data.



Tamén se sabe que, sen chegar a construír unha xerga propia, entre eles utilizaban certo vocabulario que o gandeiro descoñecía (Benavente Jareño, 2010, p. 1121).

Un exemplo era a utilización do nome dunha feira²⁶ para comentar ou influír no estado dunha puxa, facendo unha equivalencia en miles de pesetas coa data da feira (Herville, 2018).

A compra dos animais fóra do recinto feiral non o podemos considerar unha mala arte por parte do feirante, pero dalgún modo excluía ao gandeiro do coñecemento do mercado e tamén das ofertas doutros feirantes. Pola contra, podemos considerar como unha mala arte a utilización de estacas e a táctica dos salgueiros, por parte dos tratantes da comarca, para evitar a competencia dos tratantes de fóra.

Segundo os testemuños dos tratantes, na actividade do trato era onde se podía obter máis beneficio, por ser a que se prestaba mellor ao xogo de enganar ou mentir, ou como din eles “*tratar de que nos deran máis*” (Lalin, 2019). No trato había que tracanearse (García González, 1985), contar mentiras, aí non había amizades. Era unha arte, e como referían “*había que facer uso cada un da súa habilidade para enganar aos paisanos*” (Lalin, 2019). Neste caso considero que eran trucos

comerciais, máis que malas artes, que usados no seu momento e no seu lugar propicio, facían mover ao paisano da súa posición. Moitas destas tácticas exixían a colaboración doutro tratante ou *chalán* (Lalin, 2019), que o normal era que fosen asociados, como xa comentamos.

Non quero deixar pasar este apartado sen analizar a figura do intermediario ou do home bo no trato xa que, dos testemuños tanto escritas como orais, obtiven que a súa intervención estaba moitas veces ao servizo do tratante, forzando o trato mediante a fórmula de partir a diferenza coa vantaxe clara para o comprador. No obstante, tamén teño que dicir que non todos os tratantes abusaban desta figura, comentándose que moitos destes homes eran uns *peseteiros*²⁷ (Herville, 2018), que pretendendo un bo coñecemento da feira ofrecíanse aos labregos para intervir na venda, e a dicir deles non sempre coa ganancia debida para o labrego.

Un exemplo claro do uso das malas artes, obtémolo no campo da simulación, onde por medio de certas artimañas desvirtúase para ben ou mal a calidade do animal. Artimañas que como nos din os autores Jareño e Ferro, non sempre o gandeiro vendedor era o inexperto nestas artes da simulación. O problema, segundo os au-

²⁷ Alude aquí a que só buscaban unha propina do tratante arranxando o trato máis á súa postura que a do labrego.



tores, está sempre en quen compra, onde non se chega a detectar a tempo as chatas do animal. (Benavente Jareño, 2010, p. 1123). Pasamos agora a enumerar algunhas destas artimañas:

- Unha das máis usada era a de simular unha boa xugueira²⁸, sinal de que o animal estaba amansado e afeito a traballar, por iso valía máis. Había tratantes que aos bois novos dábanlles cunha pedra na testa ata que semellaban ter xugueira e podían vendelos mellor (Lalin, 2019).

- Unha artimaña usada polos gandeiros era tapala vaca que consistía en poñerlle uns mistos nos tetos o día antes de levala á feira, para que ao ter unha ubre máis chea de leite, a vaca se cotizase mellor (Lalin, 2019). Tamén había quen lle botaba augardente nas orellas para amansar a vaca de feito que non turrase na feira no intres da inspección (Lalin, 2019).

- Segundo as manifestacións dalgúns tratantes, para desprestixiar ao animal e facerlle ver ao paisano que tiña tuberculose, provocábanlle a tose apertándolle na gorxa, ou tocábanlle o ubre dun xeito que o animal, en reacción, patease, sendo todos eles motivo de depreciación do exemplar (Lalin, 2019).

Unha vez numeradas as posibles artimañas ou malas artes utilizadas polos feirantes na feira, un chega a facerse a idea da certa desconfianza do mundo gandeiro e labrego sobre a feira e os tratantes en xeral. Como nos din os autores Jareño e Ferro “*o paisano inexperto ten que moverse pola feira con extrema cautela e desconfianza*” (Benavente Jareño, 2010, p. 1122).

Produto desta desconfianza atopamos todo un repertorio de expresións que poñían en cuestión a honorabilidade dos tratantes. Deste feito a palabra *triquillón*, en principio sinónima de tratante, tórnase naquel que traca-nea²⁹ no trato collendo desta forma mala sona. O mesmo podemos dicir da palabra *malamán* (García González, 1985), usada para referirse aos tratantes que mercaban ou vendían enganando, ou ser un *muxaranga* (García González, 1985) referida aos tratantes de pouca confianza ou sen palabra.

Outra expresión popular para feirante era a de *latarego* ou *latarengo* (García González, 1985), sobre este punto, os autores Jareño e Ferro sinálannos certa polisemia “*comerciante/ladrón*” que aparece asociada na tradición oral as devanditas palabras (Benavente Jareño, 2010, p. 1122).

²⁸ Cando os animais eran postos ao carro, a acción do xugo sobre a testa do animal producíalle unha especie de calva, coñecida como xugueira.

²⁹ Que se move con malas artes no trato, esaxerando ou mentindo coa intención de dar confianza ao comprador e enganalo.



Pero afortunadamente, todas estas picardías, artimañas e malas artes son xa produto de tempos pretéritos que nada teñen que ver coa actualidade. Hoxe en día as circunstancias do mercado son moi diferentes tanto para o vendedor como para o comprador, onde se aprecia unha total transparencia de prezos e unha completa identificación do animal coa súa orixe de procedencia e dos seus controis veterinarios. Todo iso fai un comercio moito máis transparente e áxil onde todos gañan, quedando este tipo de habilidades, artimañas, picardías ou malas artes como unha testemuña máis da dureza da vida do labrego gandeiro de tempos pasados.

Conclusiones

Sen ningún tipo de dúbida as feiras de gando tradicionais desempeñaron un papel fundamental dentro da economía de subsistencia do rural galego durante máis dos catro séculos da súa existencia. Papel que un se decata da súa verdadeira importancia cando comeza a estudar o tema e valora a dimensión das transaccións que anualmente se facían nas devanditas feiras. Por suposto que a maioría das feiras incluían todo tipo de gando pero a investigación centrouse no gando maior, constituído principalmente polo bovino que era, como vimos ao longo do traballo, un sinal de riqueza da casa labrega, e a principal fonte monetaria da súa existencia.

Dentro deste mercado podemos dicir que, nos seus inicios, a feira foi máis un lugar de procura de gando para axuda nas tarefas agrícolas e, paulatinamente, foi converténdose en todo un motor económico, coa exportación do gando para carne, non só para o resto da península, senón tamén para Inglaterra durante gran parte do século XIX.

Estas feiras non serían posibles sen a presenza dos tratantes de gando que, como intermediarios entre os labrego/gandeiros e os subministradores de carne, eran a peza fundamental do mercado, xa que como bancos ambulantes monetizaban o valor do gando na mesma feira, procurándolle ao labrego/gandeiro a máis importante liquidez financeira dentro da súa limitada economía de subsistencia.

Do estudo podemos subliñar que, o labor e as accións destes tratantes non poden considerarse unicamente como as dun mero axente comercial, pois a dicir deles máis que un traballo “*era unha forma de vida*”. Forma de vida que requiría de certo carácter aventureiro, de abandono da seguridade do campo para entrar nun mundo mercantil sempre bastante hostil para a mentalidade labrega.

Porén, os inicios nesta forma de vida case sempre viñan condicionados pola procura dun titor que paulatinamente os introducía nas habilidades do trato. Habilidades que pasaban por un bo coñecemento do gando, unha boa



pibela e certa pachola para arranxar o trato coa maior ganancia posible.

Unha conclusión certa do estudo é que os tratantes actuaban neste mercado de compra-venda de gando, cunha clara vantaxe sobre os labrego/ gandeiros polo seu control da información do mercado e pola súa experiencia nas ardidias dialécticas do trato. Pero esta vantaxe diluíase grandemente cando aumentaba a competencia no campo da feira con outros tratantes de fóra da comarca. Sobre o asunto tamén é revelador que cando se trataba de comprar os labrego/gandeiros preferían facer trato cos da casa, referíndose aos labregos que vendían o seu gando, antes que cos tratantes.

Unha constatación clara do estudo é a presenza dunha retórica, sobre o uso das malas artes por parte dos tratantes, na tradición oral do rural galego. Pódese afirmar que estas malas artes eran usadas en xeral polos feirantes que acudían á feira, fosen estes tratantes que ían comprar ou vender ou os mesmos labrego/gandeiros que ían vender o seu gando, sendo neste caso o que compraba o que podía saír máis prexudicado. Con todo, sobre todo naquel gando que se compraba para vida³⁰, sempre había unhas coutelas que obraban como garantía da compra.

Da análise do xogo da negociación entre comprador e vendedor obte-

mos que os labrego/gandeiros encontrábanse case sempre en verdadeira desvantaxe ante os tratantes. Desvantaxe que se diluíu bastante cando o gando posto a venda tiña unha boa planta xa que, segundo eles, ese gando vendíase só.

Podemos, polo tanto, falar aquí dun xogo de percepcións onde entrarían dous tipos contrapostos de fortalezas –a do labrego coñecedor certo do que estaba poñendo á venda e a do tratante, cun calculado dominio do mercado e expectativas –a do labrego tratando de vender ao prezo máis alto posible e a do tratante tratando de comprar sempre a prezo inferior ao dominante no mercado-. Estas percepcións só chegaban a verbalizarse tras unha aproximación do comprador que, aínda que displicente e crítico co gando posto á venda, esperta certa confianza no vendedor. Só entón podemos falar do xogo da negociación ou releo co despreague por ambos os dous actores da súa arte de persuasión.

O transcorrer do oficio dáballes aos tratantes unha habilidade especial nesta arte da persuasión. Con moita pibela e pachola os tratantes buscaban crear certa dúbida e incerteza nas asuncións dos labregos sobre o prezo do gando. Pero, pola súa banda, os labregos facendo gala dunha estudada retranca facían moi difícil calquera tipo de cambio na súa postura e moito menos no prezo. Por todo iso a inter-

30 Para vida, refírese a comprar para manter ou para axuda nas tarefas agrícolas.





Tratante no trato na feira de Sarria (Lugo). Nov. 2018. Fonte propia.

vención dun terceiro na disputa verbal mantida entre comprador e vendedor sobre o prezo, buscando forzar un cambio na postura de ambos os dous, coa fórmula de *partir a diferencia*, podía favorecer grandemente a concreción do trato.

Xa que logo, nestas conclusións non podemos deixar de resaltar a importancia da figura que facía posible unha gran parte dos tratos nas feiras tradicionais. O home bo era o que nestas feiras de gando actuaba como figura facilitadora do trato, xa que coa formula de parti-la diferencia lograba un retracto publico das partes en liza que estaban estancadas nas súas posicións. O feito de que tanto comprador como vendedor se sentisen en certa forma en débeda con el era

un sinal máis da relevancia da súa intervención.

Do estudo tamén se obtén unha observación case reverencial de todos os actores *pola palabra dada* nun trato xa que, dende os seus inicios, cando falamos do trato co gando temos que falar dunha lei universal que sempre foi respectada e que o refraneiro recolle como “*hasta axustar ralear é despois de axustar cada un o seu*” (Sbarbi y Osuna, 1922). Esta palabra dada sobre o prezo acordado selábase cunha aperta de mans entre comprador e vendedor e para a reputación dos tratantes o respecto escrupuloso dos termos do trato, era o que marcaba a diferencia entre un tratante serio é un *malamán* ou *latarengo*.

Moitos autores falan da culminación do trato cun acto de *comensalidade* entre comprador e vendedor denominado *albaroque*. Pero do estudo tamén obtiven que este acto non se daba en todas as ocasións xa que, segundo os tratantes, non todas as feiras tiñan postos de viño e tapas para súa realización e, por outra banda, para os tratantes con intereses en varias transaccións nunha mesma feira era case imposible unha materialización individualizada como esa para cada unha das transaccións.

Non podemos finalizar estas conclusións sen sinalar o declive do oficio que, produto das entrevistas, se pode

apuntar como data dende mediados dos anos 70 do século pasado, coa desaparición paulatina das feiras de gando tradicionais. Coa aparición das novas feiras de Santiago de Compostela, Silleda e Castro de Rei as transaccións de gando fanse toda elas de forma electrónica entre gandeiros e abastecedores de carne sen a mediación dos tratantes. Non obstante aínda podemos ver algún que outro feirante que, a contracorrente, percorre as escasas feiras tradicionais que quedan facendo gala de toda unha filosofía de vida fundada no trato feiral.

Fr.

ENTREVISTAS:

BEADE, C. d. G. d., 2019. *A cría de Gando vacún* [Entrevista] (06 Abril 2019).

HERVILLE, F. d., 2018. *A vida do Feirante* [Entrevista] (23 Noviembre 2018).

LALIN, T. d., 2019. *A vida do Tratante* [Entrevista] (27 Enero 2019).

BIBLIOGRAFÍA:

BENAVENTE JAREÑO, P. Y. F. R. X. *O libro da Vaca, Monografía etno lingüística do gando vacún*. Ed. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia. 2010.

BOUZA BREY, F., *Notas manuscritas inéditas*. Santiago: Real Academia Galega. 1973.



CAÑADA, S., ed., *Feiras*. En: Gran Enciclopedia Gallega (Tomo XI). Gijón: Gran Enciclopedia Gallega, 1974. Pp. 231-243.

CARRÉ ALVARELLOS, L., *As feiras na Galiza*. Revista de Etnografía , Issue 3, 1964. Pp. 97-124.

Censo, 1799. Censo de Frutos y Manufacturas de España, Madrid: s.n.

DOMINGUEZ, E. C. Labrado de Gentes. Pontevedra: Diputación de Pontevedra. 2000.

FRAGUAS, A. *Emplazamiento de ferias en Galicia a fines del siglo XVIII*. Cuadernos de Estudios Gallegos, XXIII(70), 1968. Pp. 200-223.

GARCIA GONZÁLEZ, C., *Glosario de Voces Galegas de Hoxe*. Santiago: Universidad de Santiago de Compostela, 1985.

GAYOSO CARREIRA, G. *Un arbitrista gallego de la Ilustración: El licenciado Don Felipe Argenti Leys*. Cuadernos de Estudios Gallegos, Issue 64, 1966. Pp. 252-258.

Instituto Provincial de Investigación y Estudios de Toledo, 1983. Toledo en la Literatura. 1983 ed. Toledo: Diputación Provincial de Toledo.

LLÓPIZ MÉNDEZ, V. *Refraneiro galego. Manuscrito inédito de 1954* ed. s.l.:Fondo de Bibliófilos Gallegos no Museo de Pontevedra, 1954.

LOURENZO, X., 2002. Os Oficios, ed. Galaxia.Vigo. 2002.

Ministerio de Agricultura, 1972. Resumen numérico de ferias existentes en Galicia y concurrencia, Madrid: s.n.

OTERO PEDRAYO, R. Problemas de Xeografía galega. Notas en col das formas de poboazón labrega. Nós , Issue 51, , 1928. Pp. 48-53.

PEDRO BENAVENTE JAREÑO, X. F. R. *O libro da vaca*. Monografía etnolingüística do gando vacún. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 2010.

PRADO LAMEIRO, X., 1917. *Parolas formás d' o Tío Marcos. O tío Marcos d' a Portela*, Issue 16 é 17.



RODRIGUEZ GONZÁLEZ, E. *Diccionario Enciclopédico Gallego-Castellano*. I Ed. Galaxia. Vigo, 2002.

SBARBI Y OSUNA, J. M. Y. G. M. J., 1922. *Diccionario de refranes, adagios, proverbios, modismos, locuciones y frases proverbiales de la lengua española*. Ed. s.l.:Joaquin Gil, 1943.

VALLADARES NUÑEZ, M. *Refrás, proverbios e dicires gallegos recollidos pol-o que firma, e non contidos na gramática do señor Saco Arce. N'a Monteiro*, Issue 60, 1890.

VÁZQUEZ PINTOR, X. *A Tribo Sabe. Os vellos oficios*. II ed. Vigo: Xerais. 1999.

VÁZQUEZ SACO, F., 1962-2003. *Refraneiro galego e outros materiais de tradición oral*. Cadernos de Fraseoloxía Galega, Issue 5.

RECURSOS DIXITAIS

Galicia, L. f. d. g. e., 2018. solocamion.es. [En línea]
Available at: <https://solocamion.es/> [Último acceso: 16 abril 2019].

Ganadería. 1946. [Película] Dirigido por Filmoteca Española. Galicia (España): rtve.es.

Peneda, J. A. D. S., 2017. jn.pt. [En línea]
Available at: <https://www.jn.pt/opinioao/convidados/interior/feira-de-gado-5582854.html>
[Último acceso: 6 marzo 2019].

Real Academia Galega, 2019. *Diccionario - Real Academia Galega*. [En línea] Available at: <https://academia.gal/diccionario> [Último acceso: 6 xuño 2019].

Rodriguez Castelao, A. D., 2018. Coleccion ABANCA. [En línea]
Available at: <http://coleccion.abanca.com/es/Coleccion-de-arte/Obras/ci.N-156-----Vendiche-ben-a-vaca-,formato7.html>
[Último acceso: 26 Abril 2019].



La lucha por el monte.

El caso de Marcón: o Monte da Fracha

Cristina Valdés Méndez¹



Resumo

El siguiente artículo resume los cambios en el uso de las tierras comunales a lo largo del tiempo a través del análisis del contexto histórico, así como de los factores económicos, políticos y sociales asociados con las mismas.

Se presta especial atención al caso de Marcón, una parroquia que pertenece al Concello de Pontevedra, cuyo paisaje se ha transformado gradualmente en las últimas décadas. Un paisaje vinculado a la construcción de su identidad, que se ha forjado a través de siglos de historia, y que aparece en cada rastro cultural -tangible e intangible- con respecto a Marcón.

Palabras clave: Marcón, identidad, lucha comunitaria, paisaje, usos del suelo, derecho comunitario de montaña

Abstract

The following article summarizes the changes in the use of communal land over time through the analysis of the historical context as well as economic, political and social factors associated with communal lands.

It pays special attention to the case of Marcón, a parish that belongs to the Concello of Pontevedra, whose landscape has been gradually transformed over the last decades. A landscape linked to the construction of its identity, that has been forged through centuries of history. A landscape that appears in every single cultural trace -tangible and intangible- regarding Marcón.

Keywords: Marcón, identity, Communal Struggle, Landscape, Ground Uses, Communal Mountain Law

¹ Graduada en Antropología Social y Cultural, Diplomada en Empresas y Actividades Turísticas, Técnico Superior en Información y Comercialización Turística.



1. Aproximación histórica a los montes comunales. Una revolución del espacio y de la propiedad forestal en Galicia.

Desde el Siglo XII ya consta documentación que suscribe la problemática de la tala de árboles causando graves perjuicios a la población. En el S. XVI, durante el reinado de Felipe II, la escasez de madera originó lo que es la primera medida de protección documentada sobre nuestros bosques, en aquel momento los bosques eran una fuente de materia prima única, por lo que su importancia era estratégica, pero la demanda propiciada por el consumo generación tras generación y siglo tras siglo favoreció que las talas indiscriminadas se siguieran sucediendo por todo el territorio.

La repoblación de Galicia se dio de la mano de las órdenes religiosas que comenzaron asentarse Galicia a raíz del descubrimiento del sepulcro de Santiago. En las manos de estos monasterios se centraba la propiedad de los montes, pero que a través de foros cedían (previo pago de la renta) a los labradores para que pudiesen aprovecharla. De esta manera la propiedad seguía perteneciendo al Monasterio o autoridad eclesiástica, pero el labrador lo trabajaba, explotaba o disfrutaba.

Con la constitución de los Concellos (ayuntamientos) en 1833 la propie-

dad de los montes quedó en manos de los concellos, se da el caso que en esa misma época comenzaban los procesos de desamortización. Estos procesos de desamortización aceleraron la privatización de los montes y la aparición del minifundio. En 1877 se promulga la ley de Mejora, Fomento y Repoblación de los Montes Públicos a través de la cual se intenta gestionar una repoblación masiva en todo el estado español, esa ley no tuvo en cuenta peculiaridades de cada territorio produciendo efectos desastrosos para Galicia.

En el siglo XIX el monte gallego era el soporte de vida de la comunidad, el afán individualista por la privatización dio como resultado la desaparición de las reglas que regían el monte hasta ese momento y se puso en escena la anarquía e intensificación productiva del monte.

Durante la I Guerra Mundial España sufre problemas de abastecimiento de madera, y se suscita un gran debate sobre la autosuficiencia de las materias primas, de esta situación nace el Patrimonio Forestal del Estado y que seguirá vigente hasta 1971 cuando se constituirá el ICONA. Este ente tenía como objetivo la repoblación para la autosuficiencia del estado, promovido por el estado y en colaboración con las diputaciones provinciales y los concellos. En la provincia de Pontevedra fueron pioneros estatales en aplicar los nuevos planes de intervención forestal. La



repoblación se hizo teniendo en cuenta factores económicos, pero sin dar ningún valor a factores ambientales locales. Las especies utilizadas fueron las de mayor crecimiento anual como el pino en una fase inicial y el eucalipto en una segunda fase.

2. Monte Comunal. Ley 12/89 de Montes Vecinales en Man Común.

El monte comunal pertenece a los vecinos, que desde tiempos pretéritos legítimamente han aprovechado y cuidado el monte. Los comuneros se rigen por una legislación específica, basada en la copropiedad del bien y su naturaleza colectiva. Es una figura de propiedad típicamente gallega, aunque también en zonas de Portugal, Zamora y Asturias utilizan esta forma de titularidad colectiva.

Galicia en la actualidad cuenta con 2.900 comunidades de montes, que se encargan de la gestión a través de un sistema de democracia directa, de más de 700.000 hectáreas de monte vecinal. Estas comunidades del monte común están repartidas en 248 concellos, de los 316 totales que tiene la comunidad autónoma gallega.

3. Los usos del Monte Comunal.

Es imposible concebir a Galicia sin su monte, nos es imposible pensar a Galicia sin su verdor, y es que el

monte ha constituido histórica, social y culturalmente una parte sustancial tanto del territorio como de sus habitantes y sus modos de vida.

El monte común cumplió un papel fundamental en la sociedad tradicional, el monte era sustento de las familias, pero también generaba una red social entre los vecinos, además de una conciencia ecológica y del bien común.

La función social del monte está presente en la totalidad de actuaciones, favoreciendo las relaciones sociales entre los vecinos para la toma de decisiones que favorezcan el gobierno de las tierras comunes. Cumplía también una función solidaria desde el plano económico, ya que siempre había un trozo de tierra destinado para ser aprovechado por aquellas personas que no tenían tierras propias, de esta manera se protegía con una economía social a aquellas personas más desfavorecidas.

La función cultural del monte está vinculada a la expresión de diferentes actos o rituales. Las tierras comunales eran el lugar donde se solían celebrar las fiestas, romerías, y diversas celebraciones culturales. Así mismo gran parte del patrimonio histórico artístico se encuentra en los terrenos comunales.

La función productiva del monte fue esencial en la subsistencia de los vecinos, era el monte su lugar para



pastoreo del ganado, donde conseguían la leña para sus hogares y poder aguantar los largos inviernos, el lugar donde plantaban tanto el trigo como el centeno que silenciaba el hambre, además de poder recoger diversos frutos como las castañas, o las piñas, o simplemente poder recoger los matojos para que el ganado estuviese más cómodo.

El monte no solo era riqueza para el alma, sino que era la única riqueza productiva de la que dependían en muchos de los hogares.



3. Marcón. Riqueza etnográfica documentada.

Marcón es una población rural de la provincia de Pontevedra, colindante con Pontevedra capital, ayuntamiento del cual depende administrativamente. Según datos de último censo efectuado en el 2008, la parroquia tenía 2212 habitantes.

Marcón tras la división territorial de España en 1833 fue incluido en Concello de Mourente. Esta inclusión de Marcón fue como consecuencia de las demandas de los propios habitantes de los núcleos rurales que no tenían intención ninguna de seguir enlazados con la capital y querían formar ayuntamientos rurales donde las luchas por los intereses comunes fuesen en la misma dirección.

Desde 1969 pertenece administrativamente al Concello de Pontevedra. Marcón es una parroquia del rural Pontevedrés que tiene montes mancomunados, pertenecientes a los habitantes que tengan “*casa abierta, con fume*”, lo que significa que tienen que ejercer su residencia para tener derechos sobre el monte. Pero antes de que la gestión de los montes fuera privatizada por los Concellos, los propios habitantes ya se habían organizado para gestionar el uso del monte.

En el caso de Marcón se había creado la Sociedad de Agricultores de Marcón, (Reglamento de la Sociedad de Agricultores de Marcón, 1896) que tenía por objeto “*defender los intereses morales y materiales*”. En este primer reglamento se recogía de forma escrita la organización política encargada de la gestión de los montes, para el aprovechamiento agro-ganadero.

Previo a este acuerdo, donde están establecidas una estructura orga-



nizada para la toma de decisiones, se pueden encontrar documentos de acuerdos privados entre algunos vecinos, aportaciones económicas para la construcción de obra civil y/o religiosa donde se refleja la importancia de los elementos religiosos culturales y deja testimonio de una importante red de relaciones sociales vecinales que giran alrededor de los usos, las creencias y el simbolismo e imaginario intrínseco alrededor del monte.

Parte de todo este entramado cultural, no se puede entender de forma extrapolada y fuera de contexto, podemos encontrarlo en su tradición oral que ha sido recogida en Sanpedro y Folgar (2007).

Las aradas, son canciones de trabajo, una muestra de comunicación en el entorno de donde se desarrollaba, mientras se araba. Hay diferentes tipos de cantos de trabajo como los de la vendimia, el trillo, segadores, molino, jotas, tonadas, y las aradas, esta última que es la que nos ocupa, está relacionada con el trabajo de la tierra.

Esta pieza es un *Silbato de Castradores*, lo cual nos permite ubicar en la zona esta profesión de castrador, algo indispensable en la zona con una economía ganadera. En Marcón podría ser la vaca, caballo, cerdo, oveja, cabra.

Se daba una economía de auto subsistencia, donde se iba ahorrando pequeñas cantidades de dinero de diver-

sas fuentes, como era la venta de la leche, los huevos, algunas verduras, que complementaban la economía doméstica.

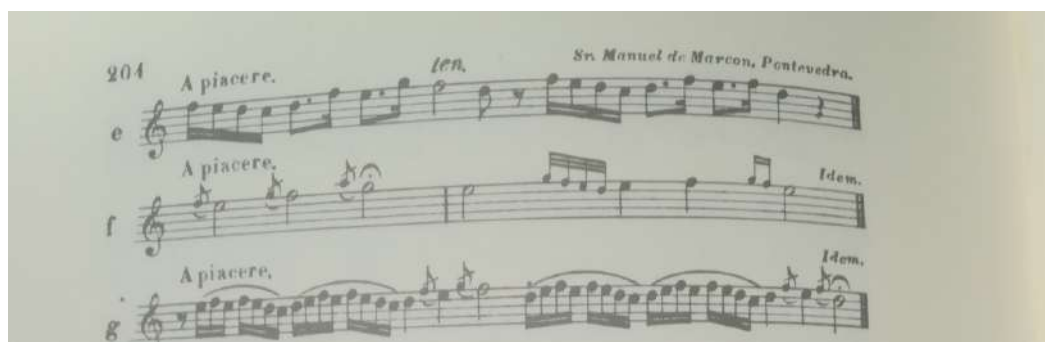
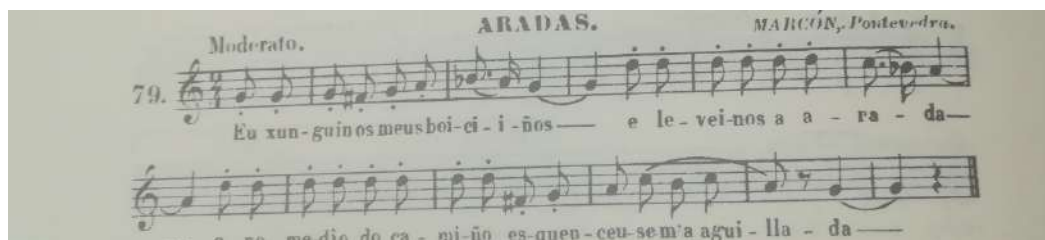
Como me indica Cruz de Pintos:

Aquí había una fábrica de quesos, no tenían vacas, ellos solo las transformaban, por la mañana iban todas las señoras de Marcón a vender la leche. Así ellos producían quesos y yogures, ¿no te suena?

Otro de los grandes vestigios de la tradición oral que nos hablan de esa relación entre los habitantes y su tierra, es el Carnaval de Marcón, aunque en la actualidad está en proceso de recuperación, tenía gran relación con el imaginario de los habitantes, dado que se representaban a ellos mismos que danzaban alrededor de la figura de un emigrante, otro personaje importante en la cultura gallega. La figura del emigrante tuvo una gran repercusión sobre el uso intensivo agrícola-ganadero, ya que la emigración masiva trajo consigo la desarticulación del sistema tradicional agrario.

Marcón también desde el exilio fue nombrado en *Galicia: revista del Centro Gallego de Caracas 1952*, y también en sus páginas se recoge la estrecha vinculación de los habitantes de Marcón con su tierra, la importancia de las relaciones sociales, y también la relación con los muertos y con la muerte. Así como los versos de





Partituras de aradas

los Maios de 1955 y su relación con la primavera, la cosecha, y el final de la época invernal.

Lo que he querido mostrar a través de este breve repertorio de patrimonio material e inmaterial, es la importancia que para los habitantes de Marcón tiene su tierra, sus vecinos y sus redes de relaciones.

Un proceso histórico de construcción de identidad, basada en la experiencia humana. El lugar donde uno habita como un sentir interconectado a las prácticas sociales. La comunidad de Marcón está compuesta de dimensiones reales y/o imaginadas construidas a lo largo del tiempo con una evidencia histórica larga.

Los usos del suelo en Marcón hasta el desarrollo e industrialización de la zona, estaba marcado por una economía de subsistencia que se complementaba con la de un salario que normalmente entraba en cada unidad familiar.

La red de relaciones entre los habitantes está basada en una red de intercambios en las labores ganaderas y agrícolas como pueden ser:

- ayudar en la matanza del cerdo
 - recolectar leña
 - plantar y recoger patatas
 - construcción de "palleiros".
 - tareas relacionadas con la recogida de la uva, la producción del vino, etc.
- Estas relaciones cubren unas necesidades socioeconómicas de la pobla-



ción a la vez que fraguan y consolidan la red social.

Los usos del suelo en el monte gallego era parte fundamental del sistema de organización agrario. Dos eran sus funciones principales: una agrícola y otra ganadera, ambas dependientes la una de la otra.

En la función agrícola se encontraba la obtención del cereal, a través del sistema de siembra sobre zonas previamente “estivadas”. La estiva o roza consiste quemar el matojo o matorral arrancado o seco, para de esta manera renovar la cubierta vegetal. Este método de estiva se practicaba en lugares diferentes, y en superficies distintas cada año. Por término medio una misma finca se estivaba cada 15 o 20 años dependiendo de la calidad de la tierra.

Las estivadas suponían una fuerte carga de trabajo y por lo tanto requería de la red de contactos y del intercambio entre vecinos.

Otro método utilizado en la función agrícola era el *barbecho*, aunque su utilización para la obtención de cereal dado su carácter intensivo erosionaba el suelo.

La más importantes de las funciones agrícolas era la de obtención del *esquilmo* o *estrume* (abono), la fertilidad de las tierras dependía de la cantidad obtenida. Los esquilmos se utilizaban para abonar las viñas,

como cama del ganado, y este último se vuelve a reaprovechar dejándose macerar con los excrementos del ganado, del cual se obtiene un abono de gran calidad.

La madera era materia prima para la construcción de viviendas y embarcaciones, utensilios de trabajo de todos los gremios.

En Marcón en cuanto a las funciones ganaderas en el monte podían encontrarse distintas especies como “*vacas, caballos, ovejas y cabras*”. El pastoreo del ganado era libre, aunque finalmente la individualización dio como resultado el pastoreo en lugares acotados a tal efecto.

El ganado cumplía una función medioambiental, ya que se alimentaba de los rastrojos y mato en las zonas donde previamente se había plantado cereal, mantenía el nivel de crecimiento de los matorrales y la vegetación como el *toxó* y mantenían los prados. No hay que olvidar la función productiva del ganado al proporcionar carne, leche y *tracción* para el desempeño de labores agrícolas. No hay que dejar tampoco atrás el valor conferido de la piel de los animales, tanpreciado por los artesanos de la piel y del calzado, que durante años fueron un gremio importante.

Además de estas funciones agrícolas y ganaderas el monte era la fuente de los canteros de donde obtenían su materia prima para dar forma a todo



tipo de construcciones, era la farmacia tradicional donde se encontraban todo tipo de plantas medicinales con remedios, recetas y saberes que aún el conocimiento acumulado de la cultura popular dispensa de animales y humanos a través de la caza y la pesca.

Hasta principios del siglo pasado la mayoría de los montes gallegos era de propiedad y disfrute colectivo, pero la intervención del estado liberal paulatinamente década tras década desplazó las normas de uso colectivo.

En 1856 los Concellos a través de una serie de ordenanzas, toman la propiedad de los Montes Comunales, hasta ese momento en propiedad de las parroquias, en el caso de Marcón esta medida no afectó de forma significativa en la gestión y uso del monte. Pero la Ley de Montes de 1965 clasifica los Montes comunes como montes públicos, de manera que queda en manos del estado el aprovechamiento de los mismos.

El estado aplica un tributo del 10% por el acceso y uso del monte, que hasta ese año había sido de libre uso colectivo. El conflicto entre los vecinos y el estado acababa de comenzar. Este conflicto afectaba a todo el territorio gallego, y en muchos puntos los vecinos reaccionaron con incendios intencionados.

La ley de Montes de 1968 devolvió los montes a los vecinos, pero las

leyes anteriores de repoblación del monte ya habían tenido graves consecuencias para los vecinos:

- *Consecuencias sociales*: como tener que vender el ganado y emigrar ya que no había un lugar donde pastorear. El Concello de Pontevedra había pasado a tener la titularidad de los montes y los vecinos habían perdido fuerza sobre sus dominios.

- *Consecuencias económicas*: El abandono de la ganadería, rompió el ciclo económico, por lo tanto, todos los sectores se vieron afectados.

- *Consecuencias ambientales*: El monocultivo del eucalipto favoreció las enfermedades arbóreas, además de un suelo empobrecido.

El pastoreo del ganado, la recolecta de leña mantenía limpio el monte. El monocultivo alteró los recursos hídricos del subsuelo.

Las decisiones tomadas por el estado central en materia de montes entre 1951 y 1974 tienen repercusión hoy en día. La repoblación fue muy intensa en la provincia de Pontevedra entre 1953 y 1965, superando en mucho el monte arbolado al monte desarbolado.

En el pasado el monte desarbolado tuvo una función económica como soporte del sistema ganadero y agrario, para pasar a ser un productor de madera o monte abandonado.



La mayoría de la gente que abandonó el monte tuvo que aprender a vivir de nuevo sin los recursos que sabía manejar, cambiar de profesiones y modos de vida, así como sus lugares de residencia y en muchos de los casos emigrar.

4. Usos del suelo en la actualidad.

El abandono del monte en muchas ocasiones viene producido por la falta de relevo generacional, tamaño de las fincas, fluctuaciones de los precios del mercado maderero, problemas de tipo legal con la propiedad, falta de medios económicos, o incluso una desvalorización de las actividades agrarias.

El destino del monte a superficie de monocultivo viene también motivado por los propios vecinos que, en una actitud de imitación del estado, y atraídos por los precios del mercado maderero, ve una solución a las amenazas de expropiación o privatización de los montes comunales.

En el II Congreso Galego de Comunidade de Montes celebrado el 1 y 2 de junio de 2002 se hicieron propuestas para configurar de forma colectiva el futuro de los montes comunales, algunas de estas medidas configuran

la actualidad de los usos del monte comunal.

Respecto a la producción maderera, actualmente sigue habiendo un monocultivo basado en el eucalipto y el pino, aunque desde La Comunidade de Montes indican diversificar esta producción por *madera de calidad* con especies como castaño, cedro o nogal. Estas especies no rentabilizan tan rápido debido a su lento crecimiento, pero favorece el papel ambiental y social que deben cumplir las tierras.

El Monte Comunal debe estar encaminado y relacionado con los usos ecológicos, recreativos, de generación de empleo, asentamiento de la población rural, así como el desarrollo de los productos endógenos¹.

La caza, es un recurso tradicional que sigue teniendo vigencia hasta nuestros días, clasificando el terreno en Reservas de Caza, refugios de Fauna o explotaciones cinegéticas. La explotación de los recursos cinegéticos puede cederse a sociedades de la caza de forma gratuita o a cambio de transacción económica.

Actualmente el aprovechamiento de biomasa, las Comunidades de Montes dedicados casi en exclusiva a la limpieza, cuidado y manutención de sus montes, hizo que creciera los restos

1 Congreso Galego de Comunidades de Montes (2002). !ª Edición. Vigo. Pág. 47



de maleza almacenada en sus montes. La venta de esta biomasa forestal para la producción de abonos favorece la economía local, además que juega un importante papel en lucha contra incendios, disminuyendo el riesgo y la intensidad del mismo.

Un monte bien cuidado y limpio propicia el desarrollo de actividades de ocio y tiempo libre, así como el fomento del turismo rural atraído por la arquitectura popular, las prácticas deportivas y el paisaje.

En Marcón actualmente cuenta con un merendero, en un enclave extraordinario en el vértice de la ría de Marín y la ría de Vigo, su situación actual es de abandono, las prohibiciones por parte de la Xunta del uso de asadores, ha supuesto el abandono de muchos lugares de ocio (y también de costumbres) que estaban destinados a tal efecto, por la incapacidad del gobierno de afrontar una gestión adecuada en materia de montes.

Otros de los puntos fuentes serían los *muíños* (molinos), en el lugar de Pintos, se encuentran en estado de no conservación, por lo que se hace imposible casi su reconocimiento.

Marcón tiene grandes miradores, desde los cuales poder divisar la ciudad de Pontevedra con la ría de fondo, además de increíbles atardeceres, pero esto se hace prácticamente imposible si no eres de allí o un gran conocedor de la zona, dado que no hay señalización de ninguno de ellos

y el acceso debido a la vegetación se complica.

El uso del suelo es de carácter individual y destinado a un consumo de autoabastecimiento, aunque en muchas de las fincas realmente no hay nada plantado.

Marcón hoy en día ofrece una zona residencial-dormitorio que busca los placeres del rural y las comodidades de estar a un paso de la ciudad, pero sin implicarse en los quehaceres diarios de la vida tradicional rural.

El monte se encuentra en medio de dos mares, por un lado, restos de las políticas pasadas que afectan en la actualidad, y por otro lado las nuevas conciencias que quieren avanzar hacia un monte ecológico, social y productivo, bajo una realidad que es su geolocalización la franja periurbana de Pontevedra.

La gestión de los montes comunales tiene un problema añadido, y tienen su inflexión en los agentes externos de carácter público o privado que codician los recursos del monte ya sean en forma de tierra o aire.

En el caso de Marcón, las políticas de gestión pasadas tienen como resultado el asentamiento del polígono industrial más importante de la ciudad de Pontevedra, Polígono del Campiño, basadas en intereses públicos de creación de empleo local, pero con un claro interés privado.



La geolocalización de Marcón a las puertas de Pontevedra le hace un lugar apropiado para el asentamiento de industria, la ciudad de Pontevedra centro no tiene espacio físico para crecer hacia ninguna dirección por lo que las parroquias aledañas proporcionan el lugar ideal y *el único* para el asentamiento de industria.

Actualmente el estado sigue usando la expropiación forzosa para casos de utilidad pública o un interés social prevalente. Una de las características jurídicas de los montes comunales es su *inalienabilidad* ante la que el estado juega con el “acto de prevalencia” que sufre de grandes defectos de forma, pero una vez más el estado, en vez de garantizar los intereses generales de los vecinos y/o afectados, garantiza los intereses de empresas públicas o privadas haciendo una autentica ingeniería de la burocracia jurídica administrativa. La ley debería ser modificada, recogiendo y dando valor real a la opinión de las comunidades de montes, y obligando el pago de las indemnizaciones en unos plazos justos y antes de la finalización de la obra.

Las Comunidades de Montes consideran que por una parte la cesión de parte de su patrimonio colectivo para la ejecución de ciertas obras es adecuada, pero las administraciones abusan de la ley para conseguir suelo barato a través de la expropiación para la realización de otras obras.

Los montes periurbanos están bajo los influjos de la ciudad tanto por sus usos culturales como sociales, lo cual les obliga en cierto modo, o se ven afectados por la misma ola de tendencias que afecte a la ciudad. Su situación obliga en cierto modo que las infraestructuras y equipamientos que tienen con destino el centro de la ciudad atraviesen sus tierras.

Las tierras de Marcón ha sufrido una gran merma en su extensión y los planes de expansión del Concello de Pontevedra de cara a las siguientes décadas vaticina una regresión paulatina en la propiedad de los montes vecinales.

La mayoría de infraestructuras e instituciones públicas construidas en Marcón, como casas de cultura, centros médicos, colegios, pabellones deportivos, campos de fútbol, antenas de telefonía, o polvorines de la armada como en Marcón, están instalados en lo que fue suelo del monte comunal, y en mucho de los casos con total gratuidad y cesión de los mismos. El Concello de Pontevedra prevee reconstruir una red de parques en la franja periurbana entre los que se vería afectado el *Monte da Fracha*:

La expropiación de terrenos públicos en la Comunidad de Montes de Marcón como consecuencia de la construcción de un tramo de A-57 ha suscitado el conflicto entre los vecinos. Actualmente está siendo ejecutada la



construcción de la A-57 un tramo de autovía que circunvalará Pontevedra, donde los vecinos de Marcón se ven fuertemente agraviados y non comparten el interés público planteado desde el gobierno local y estatal, ni tampoco la supuesta necesidad del desarrollo del proyecto para la ciudadanía pontevedresa, además este proyecto supone un gran impacto ambiental e histórico patrimonial.

El descontento de los vecinos fue patente a través de la constitución de una plataforma vecinal *Plataforma Vecinal Salvemos a Fracha*, constituida el 21/04/2014, con clara intención de poder frenar los avances del proyecto de *Circunvalación de Pontevedra A-57*. La necesidad de poner en común los interrogantes que se generaban por la forzada expropiación de los terrenos, así como la necesidad de sensibilizar al resto de la población de la provincia sobre los perjuicios ambientales, sociales, históricos y patrimoniales a los que se veían abocados, forzaron la constitución de la plataforma en defensa del Monte da Fracha. A través de la difusión de la problemática se buscaba el apoyo de colectivos y asociaciones que reivindicaran a defensa de los intereses de los vecinos de Marcón. Muchas fueron las acciones reivindicativas que tomaron las plazas del centro de la ciudad buscando la solidaridad del resto de pontevedreses, y el despertar del interés público con la finalidad única de paralizar el proyecto, pero la protesta pierde fuelle,

es vista cada vez como más normativa, las asociaciones o plataformas en defensa de intereses vecinales ejercen su poder muchas veces a costa de un alto precio personal y no siempre con éxito.

Los vecinos del Monte da Fracha reivindicaron no solo un trozo de su Monte, sino también la historia y la identidad ligada a sus montes, dada que está colmada de un significado afectivo y un sentimiento emocional.

Los tribunales fallaron a favor del estado, y aunque reconocen la importancia del valor patrimonial afectado, así como el daño medioambiental, prevalece las necesidades futuras de un trayecto que circunvale la ciudad de Pontevedra. Pero el poder como indica Michael Foucault “*es una fuerza inmersa en un discurso, implícito en todas las relaciones humanas, una forma mediante la cual las instituciones modernas vigilan, disciplinan y controlan*”, este pensamiento nos explique porque los vecinos del Monte da Fracha encontraron serias dificultades a la hora de encontrar apoyos entre otros colectivos y la ciudadanía en sí, que no se implicaba en la problemática al no entenderlo como propio. Aunque como indica Cruz de Marcón:

Una cosa es que no te sientas identificado con el Monte da Fracha, pero lo que es objetivo es que la autovía no es una necesidad de la ciudadanía de Pontevedra, es más tampoco actúa como circunvalación, y además en



estos momentos de crisis económica ¿no hay proyectos más urgentes y necesarios para Pontevedra??, y, ¡el dinero si es de todos!, no entiendo como a la gente no le duele donde se gasta el dinero!

Como se indica anteriormente los suelos comunales de las franjas periurbanas van perdiendo paulatinamente sus territorios (bien vía cesión, venta o expropiación) y se han generado espacios híbridos entre la ciudad densa y su corona periférica, modificando los usos del suelo de una economía de subsistencia, y configurando un nuevo paisaje donde confluye el suelo industrial y el paisaje rural, donde las normas sociales que regían en el monte se van adaptando a los nuevos usos urbanos, y donde prevalecen valores basados en lo privado desdeñando lo común y lo solidario de lo tradicional, y refugían-

dose en la privativo del hogar y la individualidad del ser.

Abel Bouhier (1979), geógrafo francés, en su tesis de estado sostenía y defendía la transformación progresiva de las viejas estructuras rurales de Galicia, teniendo en cuenta la multitud de matices de nuestra geografía, tomando a Marcón como referencia y considerando las peculiaridades de las poblaciones rurales de las franjas periurbanas, la transformación viene dada e influenciada directamente por la ciudad de Pontevedra, lo cual no implica un determinismo estático para los habitantes de las zonas rurales, pero si es cierto que su capacidad de decisión y actuación, se ve limitada por los intereses de los grandes nodos de población, que actúan como ciudades *alfa* dentro de las necesidades o voluntades de la comunidad autónoma.

Fv.

BIBLIOGRAFÍA

VV.AA. *Actas II congreso Galego de comunidades de montes.* (1st ed., pp. 45-78). Vigo, Pontevedra. (2002)

BLANCO CASAL, A. O monte galego. Sermos Galiza. A Coruña. (2017)

FERNÁNDEZ LEICEAGA, X. *Os montes veciñais en man común: o patrimonio silente.* Edicións Xerais de Galicia. Vigo, Pontevedra. (2006).

LEWELLEN, T. Introducción a la antropología política., Bellaterra. Barcelona. (2009).



QUINTÍA R. *A loita pola posesión do monte comunal de San Martiño de Salcedo dende a óptica da antropoloxía política.* En: Fol de Veleno, nº5 (167-198). Sociedade Antropolóxica Galega. Pontevedra. (2015).

MORENO FELIU, P. ET ALL. *Traballos comunos no mundo rural.* Museo Arqueolóxico Provincial. Ourense .(1987).

ROSALES, M.A. *A danza dos labregos. estudo do entroido de Marcón.* Sociedade Antropolóxica Galega. Pontevedra. (2015).

SAMPEDRO Y FOLGAR, C. *Cancionero Musical de Galicia.* Fundación Pedro Barrié de la Maza. A Coruña .(2007).

C.I.E.S. *O monte é noso.* Circulo de Información y Estudios Sociales. Galaxia. Vigo. (1979)

WEBGRAFÍA:

Aula Castelao de Filosofía. (2018). Facebook.com. Recuperado 4 May 2018, a partir de:

<https://www.facebook.com/105042966249704/videos/1669360356484616/>

“Modelo urbano pontevedra 2016–2022”. Concello de Pontevedra. Recuperado 3 May 2018, a partir de :

<http://maismodelo.pontevedra.gal/wp-content/uploads/2017/09/Estratexia-urbana-definitiva-1.pdf>

“O monte é noso”. Llorenç Soler, 1978 . YouTube. Recuperado 3 May 2018, a partir de https://www.youtube.com/watch?v=XIVjPnQkE_U

Copygal
Copistería Dixital

C/ Cruz Vermella, 4 Baixa. 36002 Pontevedra. Tel. 986 106 657
buzon@copisteriacopygal.com / www.copisteriacopygal.com
 /copisteriacopygal

Fotocopias B/N e Cor
Plastificados e Fax
Encadernados
Impresión e Escaner
Plotter



Montes de Sabucedo: un territorio de lobos, foxos e bestas

Valentín García Bóveda¹



Resumo

No seguinte artigo intento facer unha achega xeral ao patrimonio arredor da Rapa das Bestas de Sabucedo. Unha tradición que, baixo un perfil turístico e festivo, esconde moitos máis aspectos de igual importancia nun sentido patrimonial có da loita cos cabalos. Coas lendas que recollín artello unha historia e logo falo das personaxes: o lobo e o cabalo. Abordaremos tamén a cuestión de como se defendían os cabalos do lobo, e de como durou ata os nosos días un patrimonio inmaterial tan valioso en torno a este temido e mitificado animal.

Palavras-chave: lobo, cabalo, foxo, caza, Sabucedo.

Abstract

In the following article I try to make a general approach to the heritage around the Rapa das Bestas (the shaving of the horses) from Sabucedo. A tradition that, under a tourist and festive profile, hides many more aspects of equal importance in a patrimonial sense than the one of the fight with the horses. With the legends I have collected I articulate a story and then I talk about the characters: the Wolf and the Horse. We will also approach the issue of how the horses defended themselves from the wolf, and of how such a valuable intangible heritage around this dreaded and mythified animal has lasted to our days

Keywords: Wolf, Horse, Pit, Hunt, Sabucedo.

Presidente da Asociación Cultural e Ecoloxista Verbo Xido e membro do consello do CetMo (Centro etnográfico da Terra de Montes). Vicepresidente da FAB (Fundación Alexandre Bóveda).



*Diciánlle Roxo.
O Roxo da Conla.*

Algo da súa fortaleza xa lle viña dada pola xenética, mais a meirande parte –a máis difícil de lograr polo que require do esforzo constante da musculatura– sempre dependeu do seu ímpeto. Quizais foron eses xenes os que herdou, os correspondentes á bravura, porque se algo tivo foi iso: bravos xenes e un duro territorio onde curtirse.

Na zona da Conla sempre foi de obrigado cumprimento compartir a vida cos lobos. Do resto de animais podemos esquecernos, non obstante os lobos da Conla recibiran a dureza dun país tamén nos seus xenes, e iso fai-nos merecentes de ser lembrados aínda hoxe. Pódese sobrevivir ás teorías evolutivas de Darwin, mais facelo á orografía e ás inclemencias desa terra éche outro conto. (Un conto que segou moitas vidas).

O Roxo sabía que non tiña mais saída. Ou el, ou ese demo con pelo. Xa ían tantos encontros que non quería ter ningún máis.

Sería a súa fermosa cor o que facía que o lobo sempre rematase indo detrás deles?

Velaí o problema, que agora eran varios e algúns indefensos, e tamén desta o demo non viña só, traía a súa manda.

Normalmente os peores e máis encarnizados conflitos tribais teñen unha solución brillante e sinxela: que os líderes se enfronten até que un perda a vida. E nesta ocasión así foi. A selección natural, que tantas veces amolou ao Roxo, debería ser agora unha axuda.

Namentres corría cara ao Roxo e familia, segundo incidise nel a luz do amencer facía que se mirase ás veces pardo ás veces gris, cuns ollos en ámbar marcado. Mais esa arrepiante mirada non deixaba lugar a dúbida ningunha, ese demo era un asasino con moitos cadáveres ás costas. Costas que superaban en pouco o metro de alzada, un palmo por riba do normal. Lobo, asasino veloz e enorme.

Sen veciños preto que os puideran valer.

O cheiro do que máis devecía a manada enchía o ar. Arrecendía a medo.

Ao Roxo non lle cabía máis adrenalina no corpo. Cun movemento case de resorte, xirou e situouse entre o seus e o demo mostrando o dorso a este, ao tempo que o perdía de vista, mais xa tiña calculada a distancia precisa para lle bater. O risco e a sorte van da man cando se trata de sobrevivir nos montes de Sabucedo. O primeiro xa estaba asumido e da segunda non se podía fuxir.

Co son dos bufidos calculou a cercanía. E bateu. Bateu tan forte que



mesmo dubidou se o que escacharan eran ósos seus ou do lobo. Soou dúas veces. A segunda foi un ruído oco. Soaba a grave. Tanto que era o derradeiro son que ía a emitir ese corpo. Morría.

Bater contra o carballo era o peor dos escenarios posíbeis. O golpe era dobre, e despois dun couce do Roxo, tamén mortal.

Os resto dos lobos xa nin chegaron a botarse á grea. Desfacendo a estratexia de ataque correron até agruparse de novo cara ao outeiro da Fada, para continuar pola vaganta das Raposeiras.

Só por un tempo. No inverno seguinte habería un novo líder e tamén greas a oito, menos a do Roxo.

O Roxo da Conla. A besta que matou un lobo dunha couce.

Velaiquí este conto que se basea nunha das moitas lendas de Sabucedo, cuxos protagonistas son as Bestas e o Lobo.

Non é casual que estes dous animais teñan tal relieve na cultura deste pobo, xa que a dependencia entrambos así como do territorio a ocupar, é directamente proporcional aos beneficios producidos por uns e ao perxuízo provocado polo outro.

Non é a intención deste artigo abordar con fondura as relacións que

ambas especies desenvolveron cos habitantes da comarca, senón facer unha achega ás mesmas dende unha perspectiva local. Algo que por suposto non podería facer sen a axuda e colaboración prestada polos veciños maila Asociación da Rapa das Bestas, que me forneceron os datos orais e escritos por unha banda, e do guiado polo seu patrimonio pola outra. Cousa que quero agradecer eiquí, así como a súa paciencia.

Sabucedo pois, dispón de todo un patrimonio acerca do lobo. Referireime máis a éste, xa que o dispoñíbel sobre as bestas é mais coñecido.

Para contextualizar un pouco o animal, compren uns breves datos sobre o mesmo.

1. O lobo ibérico (*Canis lupus signatus*):

Mide sobre un metro e medio de longo, puidendo chegar aos 40 quilos de peso os machos e algo menos as femias, sendo a lonxitude destas tamén algo menor.

O seus hábitos alimenticios son moi variados, mais prefiren as presas silvestres, aínda que na ausencia das mesmas e na obriga natural de ter que alimentarse, acude entón ao gando doméstico. con preferencia polo ovino e caprino. En épocas de escaseza tamén se alimenta de plantas e froitos silvestres. Canto máis gando



haxa e mellor estean os montes, máis difícil será que se achegue ás poboacións.

Os maiores de Sabucedo aínda lembran como nos invernos duros, ás mañás, aparecían rabuñadas as portas das cortes que gardaban o gando. Unha óptima estampa para comezar o día subindo ao monte coas ovellas...

A pesares de ser percibido negativamente, o certo é que o control que exerce sobre a poboación de xabarín, fai del un aliado fabuloso contra o destructor das colleitas.

Como todos os superdepredadores, é necesario para o ecosistema que exista e perviva.

É un animal forte que basea o seu éxito na persistencia de acoso ás presas, é e por iso que tamén é moi social cun marcado carácter xerárquico. Na súa estratexia de supervivencia prima o grupo sobre o individuo, a organización sobre o terreo, e incluso a cesión do ataque ante a valentía dalgunha presa. É polo tanto un cazador case racional. Isto deu pé a pensar, no maxín popular, na celebración de consellos de lobos onde planeaban o modo e o sitio das emboscadas.

Tamén hai lobos solitarios. Normalmente son os que se emancipan da manda na procura doutros territorios. Adoitan seguir e asediar á vítima até o momento máis propicio.

Destes encontros con lobos solitarios temos varias testemuñas. Unha delas sitúao seguindo un gaiteiro que viña de tocar nunha festa. Cando o home se decatou quixo fuxir cara as casas, e como aínda era unha distancia, decidiu subirse a un carballo para despistar o lobo. Como este non marchaba, arrancou a tocar a gaita cada certo tempo, pero non conseguía asustalo. O lobo sabía ben que o gaiteiro tería que baixar.

Mais na chegada do amencer, o gaiteiro trepador tocaba con máis e máis forza, até que foi escoitado por un veciño que saía co gando. Sabedor que o son dunha gaita na carballeira a esas horas era algo raro, achegouse a ver que pasaba. Os fortes cans que levaba, ataviados con cadansúa carranca (colar de longas púas) e que perciben o lobo moito antes ca nós, ladraron e botaron a correr, espantando o animal e liberando ao gaiteiro.

De aí que os cans aguerridos sexan tan valorados dende hai séculos. Tanto é así que no Fuero de Sepúlveda (1305), tasábase o mastín valente en trinta maravedís (daquelas un carneiro custaba preto de medio maravedí).

A importancia destes cans queda constancia na historia dun veciño de Sabucedo que matou un destes lobos solitarios, namentres levaba as vacas á carballeira un domingo. Varios veciños vírono baixar moi nervioso, e ao preguntarlle que pasaba, díxolles



que acababa de matar un lobo que se lle quería botar ao gando. Ao interpoñerse o can polo medio e comezar a loita, o home colleu unha póla grosa e bateulle varias veces até que o matou. Queda por saber que tería ocorrido de non levar can...

Despois disto subiron a recoller o cadáver do lobo e preparalo para ser paseado por Sabucedo e resto de pobos da contorna. Isto era o proceder normal cun lobo morto. Os veciños agasallaban ao matador con chourizos, ovos, etc. Ás veces até con carotos.

Para rematar esta parte e como existe a teoría recorrente sobre se o lobo de aquí é diferente ao do resto da Península, vou deixar un dato salientábel: o biólogo da Universidade de Santiago de Compostela, Roberto Hermida, conclúe na súa tese doutoral que os lobos do noroeste peninsular distínguense doutras subespecies pola tonalidade da pelaxe, máis escura e contrastada, e polo cráneo de proporcións máis anchas.

A esta subespecie denomínaa *Canis lupus gallaicus*, polo territorio no que se distribúe (coincide coa antiga Gallaecia romana).

Estes datos pertencen á tese *Morfoloxía e sistemática do lobo ibérico, Canis lupus Linnaeus, 1758*, presentada en Santiago de Compostela en marzo do 2010.

2. A caza do lobo:

Sabemos varios dos motivos que levan a matar este depredador, mais polo camiño esquecemos que aínda hoxe en día pervive neles un odio ancestral. Non todos son debidos aos danos no gando e/ou nas persoas, senón que subxace nos mesmos, unha cultura en contra do lobo creada e fomentada polos diferentes poderes que rexiron o noso pasado. Nobreza e clero estenderon, primeiro o medo, e despois a obriga de lle dar caza. Cada un polos seus intereses, mais ambos en contra do lobo.

Para uns era o *Demo*, o *Diaño* que se tornaba en lobo, adicándose a facer mal alí por onde andaba, ou todo mal que ocurría tiña que ver co lobo, houbera ou non. Un xeito de rematar coas tradicións paganas asociadas á mitificación do animal en termos positivos.

Para outros era o *Inimigo* que lle fastidiaba a fonte dos seus ingresos e ao tempo valía para confundir aos vasalos sobre as responsabilidades da opresión á que eran sometidos. A tensa relación social co lobo adquire en determinadas épocas da historia verdadeira importancia política.

É por iso que se afanaron en impoñer con dureza a caza do mesmo (corridas) e a legislar a obrigatoriedade da súa captura. Certo é que ás veces había unha contraprestación económica e iso deu pé ao inxenio, tanto



no tocante á caza, como na pillería. De feito dende a Idade Media até ben entrado o século XVIII, aos lobos que se presentaban para o cobro, se lles cortaba a orella ou a pata dereita. Isto débese a que en ocasións aproveitaban os mesmos lobos mortos, como lobos matados en sitios diferentes, para poder ser cobrados por duplicado. Pillería da boa.

Tendo isto en conta, podemos hoxe entender a dificultade con que son aceptadas entre o pobo as disposicións máis actuais encol do intento de conservación da especie.

No tocante ao inxenio nos métodos de caza temos varios exemplos, mais imos a centrarnos en dous que atinxen a Sabucedo: os foxos e o veneno.

Os foxos son estruturas físicas, feitas no terreo e aproveitando este, para a captura do lobo. Hai varias tipoloxías sendo a do foxo de converxencia o que imos tratar aquí, por ser

os restos que atopamos, e o que as testemuñas tanto escritas como orais sitúan na zona.

O foxo de coverxencia consiste nunha estrutura de muros de pedra de lonxitude variable que se van estreitando nun funil a medida que chegan ao foxo, provocando que a única saída do lobo sexa por unha estreita porteira que o leva directamente a un burato, rodeado por altos muros de pedra e do que é imposible saír. Normalmente isto é construído aproveitando a orografía do terreo, é dicir, situando estas trampas en portelas ou vagantas. Nas fotos que se achegan pódese apreciar visualmente esta explicación.

Estas trampas requerían dun maior esforzo tanto na súa construción como no mantemento, amais dun persoal numeroso e preparado para realizar as corridas. A cambio disto, o número de exemplares que se podían cazar era moito maior. Mandas enteiras caían nos foxos, o cal daba



*Á esquerda. Foxo de Campo. Serra do Suído. O Covelo.
Á dereita: Foxo de Xertelo. Vila Real. Portugal.*



caza de varios exemplares á vez. Escritos varios recollen capturas de incluso 12 e 18 lobos. Todo un logro na época, e por suposto toda unha festa despois.

Si, o ambiente festivo que adoita acompañar ás corridas desembocaba en festa rachada. Non era para menos.

En Sabucedo temos topónimos que sinalan a presenza de foxos, como son o Foxo Vello e o Foxo Valente. Isto subliña a importancia dos mesmos na cultura do lobo xa que cando menos sabemos que houbo dous. Aposto por que –tendo en conta a cantidade e protagonismo das bestas na comarca- houbo máis, pero xa é difícil a súa pervivencia e localización.

Para unha achega concreta sobre o escrito aquí, valga o Decreto XV feito público polo Bispo Diego Xelmirez no ano 1113 para a Terra de Santiago e que inclúe polo tanto a Sabucedo. O texto do decreto reza así:

Todos los sábados, á excepción de los de Pascua y Pentecostés, los presbíteros, caballeros y campesinos, que no estén legítimamente ocupados, se reunirán para perseguir a los lobos y prepararles las trampas que vulgarmente se llaman fogios (foxos de fossos). Cada iglesia (parroquia) presentará siete cañas o chuzos de hierro. El que se retrasare en acudir á montería, si es sacerdote (a no ser que estuviese ocupado visitando

enfermos) o caballero, pagará cinco sueldos. Y si es campesino pagará una oveja o un sueldo (Cf. López Ferreira 1895:I, 144)

Tal texto fornece a idea do antes descrito e subliña a teoría de que existía persoal necesario para tal servizo, xa que a frecuencia con que se facían era moi elevada.

E como é lóxico inferir, os lobos tiveron durante séculos nas greas de bestas dos montes de Sabucedo unha verdadeira despensa ambulante, e que motiva a recollida nos libros parroquiais de queixas explícitas en relación aos danos que os lobos provocaban nas greas. Chega isto ao ano 1883 (cando se fala con claridade da presenza de moitos lobos no monte) ata o ano 1897, no que se data a venda dun *único* poldro é pois que número de vendas vai baxando de maneira continua.

E é xusto cando –esquecidas as regulares corridas e batidas- aparecen métodos máis eficaces, expeditivos aínda que tamén máis perigosos. Chega entón a pezoña ou veneno.

O veneno máis utilizado foi a escricina. Cara o ano 1887 reséñase unha anotación de gastos que di así: “60 reás para esternina, para matar los lobos que acometen la yeguada”.

Isto ocorre sendo párroco Anxo Nodar Matalobos que facía boa honra ao seu segundo apelido pola disposición



para arranxar o problema cos lobos. A colocación de veneno e carnes cis-cadas no monte non era moi efectiva xa que o lobo se decatava do enga-no. Comézase polo tanto a colocar a estricnina nos cadáveres das bestas mortas, ou matadas polo lobo, e que adoita ir comer de novo ao día se-ginte. Tórnase entón –e até o día de hoxe- no método máis eficaz e máis económico en canto a cartos e recur-sos, non obstante no menos selectivo e máis perigoso, en canto ao ecosis-tema se refire.

Mostra dese perigo é o propio destino do párroco Matalobos que foi asasi-nado á idade de 43 anos, polo mesmo sistema do que tanto gustou. Un ve-ciño do lugar da Devesa –parroquia de Sabucedo- envelenouno un 11 de setembro de 1888 coa estricnina que o párroco gardaba na súa casa.

No día de hoxe segue a ser o xeito preferido de matar lobos, cousa que consegue eficazmente, mais tamén coa mesma eficacia arrasa o raposo, a garduña, o xabarín e demais especies omnívoras. Tamén con moitos cans como a nosa Caty, que endexamais volveu saír do barranco das Uceiras.

Lémbrome tamén como subindo o foxo de Xesta co meu mellor compa-ñeiro de andainas -un bóxer chama-do Bufo-, avisáronme uns paisanos que andaban poñendo o peche para o gando no Suído, de que tivese conta do can xa que *seica alguén* se adicaba a poñer veneno polo monte adiante. O

certo é que eu sabía dun par de lobei-ras de verán que nunca voltaron a ser ocupadas.

Moitas veces queremos arranxar un problema sen un esforzo conxunto. Coido que outras tantas -conscientes ou non- creamos un novo ao afronta-lo individualmente.

Non agardo máis nestas letras que ser quen de entreter ao lector, ao tempo de facer que se decate do valor patrimonial dos nosos montes. Ás ve-ces imos procurar fóra o que que aquí temos agochado baixo os nosos pés e que sempre estivo aí.

O empeño da xente de Sabucedo na súa rapa, é mostra do que con esfor-zo –que o hai, e moito- e bo facer, pódese lograr.

A quen queira ampliar coñecementos sobre este tema recoméndolle dous libros fundamentais:

- *A Rapa das Bestas de Sabucedo. Historia e Antropoloxía dunha Tra-dición* de Manuel Cavada Castro. (Ed. Ir Indo)

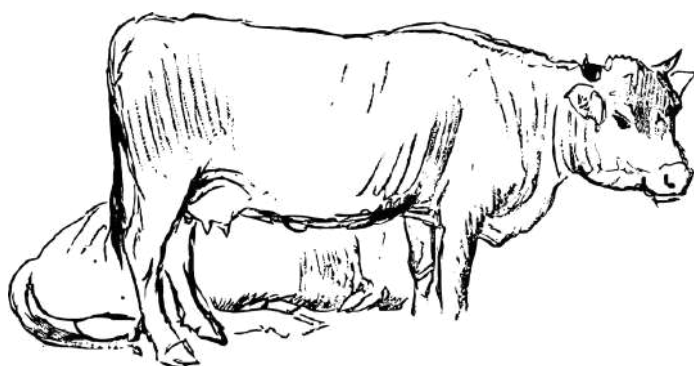
- *Os Foxos do Lobo. A caza do lobo na Cultura Popular* de David Pérez López. (Ed. Canela)

Agradecido a vostedes, e a eses pou-cos que sós manteñen o que é patri-monio de todos, dígolles deica logo. Até atoparnos na Rapa das Bestas...



Apuntamentos encol da xestión silvopastoral na comarca de Monterrei

Rafael Castro Vaamonde¹



Resumo

Este artigo presenta un achegamento ás peculiaridades da xestión tradicional dos recursos silvopascícolas na comarca de Monterrei e das pegadas que estas actividades deixaron nas manifestacións sociais e culturais do territorio.

Palabras clave:

Xestión recursos pascícolas, sociedade rural tradicional, xestión de pastos comunais, sistema agrogandeiro, gando vacún.

Abstract

This article presents an approach to the peculiarities of the traditional management of silvicultural resources in the region of Monterrei and to the track that these activities have left in the social and cultural manifestations of this territory.

Keywords:

Management of wildlife resources, traditional rural society, communal grassland management, cattle.

¹ Enxeñeiro agrónomo e forestal.



1. Introducción

No ano 1955 D. Xesús Taboada Chivite e D. Florentino Cuevillas publicaron o artigo titulado *Un oppidum de la tribu de los Bíbalos* no que reflectían o resultado das excavacións realizadas no castro de San Millao (Cualeadro). No inventario de obxectos e materiais atopados nas escavacións aparece unha choca, tamén temos noticia doutros achádegos moi semellantes atopados noutros xacementos¹.

A feitura desta choca, cunha cuase total semellanza no seu deseño ás empregadas na actualidade, e a especial significación que adquire este obxecto en tempo de Entroido nas terras de Monterrei fainos reflexionar ao redor do peso que a actividade gandeira tivo na construción da nosa paisaxe e no diálogo que se artella entre paisaxe e cultura cando unha comunidade humana ocupa un territorio.

2. Descrición do territorio de estudo.

2.1. Situación xeográfica.

A Comarca de Monterrei engloba os Concellos de Castrelo do Val, Cualeadro, Laza, Monterrei Oímbra, Ríós,

Verín e Vilardevós, incluíndo os municipios coñecidos como *As Frieiras*, A Gudiña e A Mezquita en determinados ámbitos (Partido Xudicial, GDR 9). Conta cunha poboación de 31.537 habitantes distribuídos nunha superficie de 1.282,80 Km² en 191 núcleos de poboación. Este territorio atópase situado ao Sur leste de a Provincia de Ourense, limitando ao sur con Trás-os-Montes, ao leste coas comarcas de Viana e Seabra, ao norte coa comarca de Terra de Caldeas e ao Oeste coa comarca da Limia.

2.2. Fisiografía

Os materiais que predominan neste espazo son os granitos, as lousas e os sedimentos. Estes últimos atopámonos principalmente no Val do Táme-ga, formados pola acción deste río ao longo dos tempos. Tomando este val como referencia atoparíamos os granitos cara ao Oeste, Sur e Norte e os xistos cara ao Leste.

As principais unidades de relevo do territorio son:

- A Serra do Larouco, no Oeste, facendo fronteira coa comarca da Limia estendéndose de Sur a Norte con cotas entre 800-1000 m.s.n.m.
- Cara ao Norte temos o Macizo Central, máis concretamente ao seu lími-

¹ No museo do castro de Viladonga consérvase una choca en excelente estado. <https://viladonga.xunta.gal/gl/museo/coleccions/pezas/choca-para-o-gando>



te Sur: as Serras de San Mamede e os Montes do Invernadoiro con cotas entre 1.000 e 1.500 m.s.n.m.

- A Serra do Fial das Corzas se ramifica nas proximidades do alto de Fumaces en pequenas aliñacións montañosas entre as que sobresaí a Serra das Penas Ceibes, con picos de altitude comprendidos entre 800 e 1.100 m.s.n.m., no Leste de Vilardevós, cambiando a dirección Norte-Sur pola de Noroeste-Suroeste.

Máis cara ao Leste, na Mezquita e na Gudiña, o relevo presenta pouco contraste entre as zonas máis altas e máis baixas, destacando as superficies levemente achaiadas debido aos cursos fluviais.

O outro elemento destacable do relevo é a depresión de Verín ou Val do Támega, espazo chaira con altitudes comprendidas entre os 390 e 700 m.m.n.m.

2.3. Hidrografía

A abundancia de precipitacións nas zonas altas unida ao accidentado da topografía dá lugar a unha basta rede de ríos e regatos.

A práctica totalidade da rede hidrográfica pertence á cunca do Douro a excepción de certos cursos afluentes do Limia no Concello de Cualedro e pequenos cursos ao norte do territorio que chegan ao Sil.

Entre os ríos máis importantes temos que falar do Támega, que nace nas proximidades da Alberguería, en Laza, e percorre 51 Km de Norte a Sur antes de traspasar a fronteira con Portugal onde morre no Douro. O seu afluente máis destacable é o Búbal.

Outro río importante polo seu caudal é o Camba, que nace no Fial das Corzas e baña a metade oriental do Concello de Castrelo do Val e o Norte da Gudiña, para despois unir as súas augas ás do Bibei.

O río Mente nace entre os lugares de Pedroso e Cortegada, no Concello de Riós e discorre cara ao Sur para desembocar xa en territorio portugués no río Rabazal. Outro río para destacar nesta zona é o Arzoá.

2.4. Clima

Para dar unha definición xeral do clima dentro do territorio obxecto deste estudo habería que falar da contraposición entre o dominio climático oceánico continental con características mediterráneas na depresión de Verín e un dominio oceánico continental de montaña no resto.

Este emprazamento do territorio na transición entre rexións climáticas e o seu complexo relevo confírelle unha notable variedade climática, dándose a existencia de diversos microclimas en áreas de reducida extensión.



En termos xerais habería que salientar os veráns calorosos e secos, denotando o seu carácter parcialmente mediterráneo, con máximas de ata 36 °C, e os invernos bastante fríos, con mínimas que poden chegar aos -7 °C. A pluviometría oscila entre os 800 mm anuais nas zonas máis baixas a 390 m.s.n.m. no límite sur do val e os 2.500 mm acadados en puntos dos montes de O Invernadeiro a uns 1.500 m.s.n.m.

3. Características dos pastos

A variedade climática e a complexidade topográfica dan en xerar unha gran diversidade de hábitats.

3.1. Pastos herbáceos

Descríbense os principais tipos de pastos por orde de importancia na comarca:

3.1.1. Prados de sega de baixa altitude

Prados mesofíticos ricos en especies, sobre chans silíceos profundos e chairros, pertencen á Clase *Molinio-Arrhenatheretea*, Orde *Arrhenatheretalia*, Alianza *Cynosurion cristati*. Estes prados extensivos son ricos en especies de floración aparente e adóitanse segar unha ou dúas veces ao ano, unha vez florecidas as gramíneas.

No territorio de estudo atópanse estes prados no val do Támega e nas ribeiras dos outros cursos fluviais

en altitudes entre os 390 e os 600 m.s.n.m. Debido á leve seca estival precisan ser irrigados ben polos cursos naturais ben mediante unha densa rede de canles que na comarca reciben o nome de caldeiras ou caldeiróns. Ocupan terreos de bosques aluviais de *Alnus glutinosa* e *Fraxinus excelsior* (*Alno-Padion*) ou máis raramente de carballeiras galai-co-portugueses con *Quercus robur* e *Quercus pyrenaica*. Podemos defini-los como seminaturais pois precisan da acción continua do home mediante o seu aproveitamento e rega para manterse. En caso de abandono son rapidamente invadidos por especies arbóreas e arbustivas sendo o terreo recuperado polo bosque de ribeira nun período sorprendentemente curto.

Son formacións herbáceas densas con cobertura do 100% e altura que alcanza os 80-100 cm. Aparecen gramíneas e leguminosas sendo as especies máis destacadas: *Achillea millefolium*, *Anthoxanthum odoratum*, *Arrhenatherum elatius* subsp. *bulbosus*, *Bellis perennis*, *Bromus hordeaceus*, *Cardamine pratensis*, *Cerastium vulgare*, *Crepis capillaris*, *Cynosurus cristatus*, *Dactylis glomerata*, *Gaudinia fragilis*, *Holcus lanatus*, *Lolium perenne*, *Linum bienne*, *Lotus pedunculatus*, *Malva moschata*, *Medicago sativa*, *Plantago lanceolata*, *Ranunculus bulbosus*, *Rhinanthus minor*, *Trifolium dubium*, *Trifolium pratense*, *Trifolium repens*, *Trisetum flavescens*.



3.1.2. Prados de sega de montaña

Prados mesofíticos que se estenden tamén polas ribeiras de ríos e arroios pero en zonas de máis altitude ocupando chans acedos en terreos dos pisos de montano a subalpino.

As súas características son similares ás dos prados de sega do val, pertencen á Clase *Molinio-Arrhenatheretea*, Orde *Arrhenatheretalia*, Alianza *Arrhenatherion*, As. *Malvo Moschatae-Arrhenatheretum Bulbosi* sendo as especies indicadoras: *Alchemilla* spp., *Anthoxanthum odoratum*, *Arrhenatherum elatius* subsp. *bulbosum*, *Arnica montana*, *Astrantia major*, *Bellis perennis*, *Bromus hordeaceus*, *Chaerophyllum hirsutum*, *Cynosurus cristatus*, *Dactylis glomerata*, *Geranium sylvaticum*, *Heracleum sphondylium*, *Holcus lanatus*, *Lolium perenne*, *Malva moschata*, *Narcissus asturiensis*, *N. pseudonarcissus* subsp. *nobilis*, *Plantago lanceolata*, *Pimpinella major*, *Polygonum bistorta*, *Primula elatior*, *Rhinantus minor*, *Silene dioica*, *Silene vulgaris*, *Trifolium pratense*, *Trifolium repens*, *Trifolium dubium*, *Trisetum flavescens*.

3.1.3. Prados xeromesofíticos

Aparecen estas formacións nas zonas máis orientais do territorio, en localizacións sen posibilidade de rega ocupando un espazo gañado a carballeiras do sector ourensán-sanabriense *Holco mollis-Querceto pyrenaicae*

sigmetum e carballeiras galaico-portuguesas de *Quercus robur* e *Quercus pyrenaica* xeralmente en terreos con pendentes pronunciadas, chans pouco profundos e sen posibilidade de rega estival.

Trátase de comunidades seminaturais que son aproveitadas a dente e que na actualidade están en proceso de desaparición debido ao brusco descenso da carga gandeira.

3.1.4. Pasteiros de alta montaña

Aparecen nas zonas máis altas, por riba dos 1.300 m.s.n.m. sobre terreos acedos frecuentemente enchoupados onde dominan pasteiros de *Festuca indigesta*, a endémica *Festuca grani-tícola* ou brañas de *Nardus stricta*.

Os pasteiros de *Festuca indigesta* eran aproveitados unicamente nas zonas máis orientais da comarca como pastos de verán. Pertencen á Clase *Festucetea Indigestae*, Orde *Festucetalia Indigestae*, Alianza *Teesdaliopsio-Luzulion Caespitosae*, As. *Teesdaliopsio Confertae-Festucetum Summilusitanae*.

As brañas pertencen á Clase *Nardetea Strictae*, Orde *Nardetalia strictae*, Alianza *Violion caninae*. Son en xeral comunidades dominadas por *Nardus stricta* pero con maior diversidade aparecendo as seguintes especies: *Avenula lodunensis*, *Campanula herminii*, *Carex asturica*, *Jasione montana*, *Juncus squarrosus*, *Luzula campestris* subsp.



carpetana, *Merendera pyrenaica*, *Meum athamanticum*, *Narcissus asturiensis*, *Narcissus bulbocodium*, *Nardus stricta*, *Pedicularis sylvatica*, *Plantago alpina*, *Poa legionensis*, *Polygala vulgaris*, *Potentilla erecta*, *Serratula tinctoria subsp. seoanei*, *Thymelaea dendrobryum*, *Trifolium alpinum*.

3.2 Pastos arbustivos

3.2.1. Uceiras e Queirugais secos europeos

Atópanse nas zonas baixas e de media montaña. Segundo o piso ocupado e as condicións climáticas da zona podemos atopar os seguintes subtipos:

- Queirugais submontanos de *Vaccinium* e *Calluna*.
- Matogueiras subatlánticas de *Calluna* e *Genista*.
- Uzais e Toxais atlánticos de *Erica* e *Ulex*.
- Uzais, toxais e xestais ibero-atlánticos de *Erica*, *Ulex* e *Cistus*.

En todos os casos trátase de comunidades densas de plantas leñosas de porte arbustivo que se desenvolven sobre chans ben drenados formados a partir de materiais silíceos. Presentan un aspecto e talla variable (0,5-3 m) en función de variables climáticas e edáficas e do seu estadio dinámi-

co. Na maior parte dos casos están dominados por especies leñosas das familias *Ericaceae* (*Erica arborea*, *Erica australis*, *Erica cinerea*, *Erica scoparia*, *Erica umbellata*, *Calluna vulgaris*, *Daboecia cantabrica*, *Vaccinium myrtillus*) e *Fabaceae* (*Cytisus commutatus*, *C. multiflorus*, *C. striatus*, *C. scoparius*, *Genista florida*, *G. falcata*, *Pterospartum tridentatum*, *Ulex europaeus*, *Ou.gallii*, *U. minor* *U. micranthus*).

Dentro deste grupo podemos situar asociacións pertencentes á Clase *Calluno-Ulicetea*, Orde *Ulicetalia minoris* e á Clase *Cytisetea Scopario-Striati*, Orde *Cytisetalia scopario-striati*.

3.2.2. Queirugais húmidos

Na comarca aparece este tipo de pastos en zonas chairas e mal drenadas nas que se produce un enchoupanamento frecuente, en localizacións de maior altitude chega a intercalarse cos pastos de *Nardus stricta* (brañas).

Florísticamente domina nas zonas máis baixas *Erica ciliaris* dominando nas zonas altas do norte e este de o territorio *Erica tetralix*. En canto ás especies acompañantes destaca a abundancia de brións *Sphagnum spp.* outras especies presentes son *Calluna vulgaris*, *Carex panicea*, *Daboecia cantabrica*, *Erica ciliaris*, *Erica cinerea*, *Erica mackaiana*, *Erica tetralix*, *Genista anglica*, *Genista ber-*



beridea, *Genista micrantha*, *Juncus squarrosus*, *Myrica gale*, *Nardus stricta*, *Scirpus germanicus*.

Podemos enclavar este tipo de hábitat dentro da clase *Calluno-Ulicetea*, orde *Ulicetalia minoris*.

4. Razas de vacún empregadas no territorio.

As razas autóctonas empregadas na comarca varían entre as zonas de val e as de montaña e entre as montañas orientais e occidentais.

Así no val utilizábanse as razas de maior porte, Limiá, Rubia Galega e sobre todo a Verinesa, raza que non puido ser recuperada.

Nas zonas montañosas utilizábanse vacas de menor tamaño e maior rusticidade: o ecotipo de montaña da Limiá e Cachena na zona occidental (Serra de Larouco e arredores), Vianesa ao norte e Frieiresa nas montañas orientais (Penas Ceibes, Riós e As Frieiras).

Todas estas razas teñen en común a súa adaptación ao medio e un triplo aproveitamento: leite, carne e traballo.

4.1. Rubia galega

A expansión da Rubia Galega tivo lugar a mediados do século XIX, máis concretamente desde 1840 cando co-

mezou un intenso comercio de carne cara ás illas británicas na que a comarca de Monterrei tivo un especial protagonismo polo seu carácter fronteirizo ao ser punto de saída de reses cara aos portos de Vigo e Porto. Esta época de ouro da exportación de carne a través do atlántico tivo o seu fin cara finais dese século coa xeneralización do uso de buques conxeladores que permitían a Gran Bretaña abastecerse de carne en puntos afastados como o continente americano, Australia ou Nova Zelandia.

Características: hipermétrica, gran porte, carne rosada, peso dos animais adultos: 750 kg as femias e 1200 kg o machos, peso dos tenreiros ao sacrificio: femias 190 kg/canle, machos 250 kg/canle. Cualificación morfolóxica: R -O -E. O censo actual en Galicia de vacas recoñecidas baixo a denominación Rubia Galega supera, segundo datos da Asociación Nacional de Criadores de Gando Vacún Selecto de Raza Rubia Galega (Acruga), as 26.000, o que supón un 6,2% das razas bovinas autóctonas de todo o Estado español. Os seus exemplares teñen un gran desenvolvemento muscular e por tanto os seus tenreiros un gran rendemento cárnico e unha excelente morfoloxía e cualificación.

4.2. Morenas

As coñecidas coma morenas ou mouras galegas son cinco razas autóctonas orixinarias da provincia de Ourense e caracterizadas pola súa



rusticidade e adaptación ao medio na montaña do interior de Galicia.

A estas cinco razas habería que engadir unha sexta: a raza Verinesa, hipermétrica e máis adaptada ás zonas de val, que non se puido recuperar e que tivo a súa zona de orixe no espazo que queda entre as razas Frieiresa e Limiá.

4.2.1. Limiá

Gran formato, hipermétrica. Destaca o ecotipo do val das demais razas autóctonas polo seu tamaño. Capa castaña escura sobre todo no terzo anterior. Peso medio ao nacemento de 32.76 Kg (machos), e 30.94 Kg (femias). Destaca polo seu gran porte, pola súa mansedume e pola súa condición de boa nutriz. Peso dos animais adultos: 650 kg as femias 900 kg o machos peso dos tenreiros ao sacrificio: 210 kg/canle. Cualificación morfolóxica: R-O.

Outrora esta raza foi explotada pola súa tripla aptitude: traballo, carne e leite, cunha orientación maior á produción de traballo. Na actualidade, o seu aproveitamento diríxese exclusivamente á produción de carne, produción na que sobresaen das demais ao conseguir tenreiros de maior peso no nacemento e na desteta pola súa boa produción leiteira e importante capacidade maternal. A facilidade de parto fai que sexa moi aproveitábel para cruzamento industrial con outras razas máis precoces.



Limiá. Gandería As Pías.

4.2.2. Cachena

Características: Pequeno formato, (elipométrica), gran cornamenta en lira alta. Grande rusticidade. Peso medio ao nacemento de 18.38 Kg (machos) e 17.71 (femias) fácil parto. Peso adultos: 350 kg femias, 550 kg machos. Pesos dos tenreiros ao sacrificio: 130 kg/canle. Cualificación morfolóxica: O.

Son reprodutoras con moi boas calidades maternais, gran facilidade de parto, favorecido polo reducido peso do becerro no nacemento (sobre o 17 Kg), e cunha aceptable produción leiteira que lle permite aleitar as crías mesmo a desteta. Forte instinto maternal, defendendo ben a descendencia de posibles ataques dos lobos mediante un comportamento etolóxico que consiste en deixar os becerros no centro dun cerco formado por unha rede de cabezas e cornos. Esta raza, era antigamente de triplo aproveitamento: traballo, carne e leite, con



predominio do primeiro para os traballos agrícolas (bois mansos). Hoxe úsase como produtora dunha carne de excelente calidade. A venda máis frecuente é ao destetar os becerros, cun peso de 70-90 Kg/canle, ou ben crialos como novelos, cun rendemento a canle do 55%.

Destaca a súa adaptación ao medio polo seu alto grao de transformación de alimentos groseiros o que permite en zonas de montaña un gran aproveitamento de pastos arbustivos.

As doses seminais desta raza destínanse na actualidade, á parte da reprodución en pureza racial, ao cruzamento industrial mediante a inseminación artificial en razas de produción láctea e cárnica e como semental de elección na primeira inseminación en tenreiras, o que proporciona facilidade de parto na primeira xestación.



Cachena. Gandería As Pías.

A súa expansión é actualmente por toda Galicia. Hoxe a suma das explotacións da Coruña e Lugo supera ás de Ourense. A media galega é de 18,45 cabezas/explotación.

4.2.3. Caldelá

Non é unha raza propia da comarca de estudo pero si limítrofe polo norte. Características: Única con capa negra, principalmente na cabeza e cuarto dianteiro con listón característico na liña dorso-lumbar. Crías cor oro con punta do rabo negra. Peso medio ao nacemento de 29.21 Kg (machos) e 28.18 Kg (femias).

Tremendamente rústicas para a cría en liberdade, fortaleza, boas nutrices. Peso dos animais adultos: 550 kg as femias 700 kg os machos. Peso dos tenreiros ao sacrificio: 165 kg/canle. cualificación morfolóxica: R, O.

A raza ten un temperamento tranquilo, que conduce a unha gran docilidade e a un bo manexo e utilización para o traballo. Con todo, o seu interese céntrase na reimplantación nas serras do macizo central ourensán, como raza rústica para o aproveitamento dos recursos pasteiros de alta montaña e a produción dun tenreiro de gran calidade natural que pode chegar á desteta con 150 Kg/canle, non sendo estraña tamén unha comercialización máis tardía cuns rendementos superiores ao 50%.

A raza en pureza oriéntase a unha produción de carne.

Outra vía posible é aproveitala como raza maternal, debido á súa produción leiteira que lle permite aleitar as crías mesmo a desteta, obténdose unha cría por cruzamento industrial con outras razas paternas de moi bo rendemento cárnico. Este último punto non é conveniente explotalo até lograr recuperar o censo da raza a niveis que eviten o risco de extinción.

4.2.4. *Frieiresa*

Tronco castaño. Capa castaña con pelo longo e abundante característico na testa e no pavillón auricular. Peso medio ao nacemento de 28,60 Kg Machos e 27.60 Kg femias.

Parto fácil, boa ama de cría, peso dos animais adultos: 600 kg as femias 800 kg os machos, peso dos tenreiros ao sacrificio: 180 kg/canle. Cualificación morfolóxica: R-O.

A raza presenta boas características de rusticidade, facilidade de manexo e mansedume, o que a fai moi apreciada para o traballo agrícola. É indubidable que tiveron un papel importante na renda dos gandeiros da zona. Ao desaparecer a necesidade de tracción animal, reorientase o seu aproveitamento como produtora de carne de calidade, comercializando os tenreiros á desteta.

4.2.5. *Vianesa*

Características: Capa castaña, con abundante pilosidad na testuz e nos pavillóns auriculares. Peso medio ao nacemento de 28.64Kg (machos) e 27.92 (femias) fácil parto, boas ama de cría. Pesos de animais adultos, 550 kg femias 750 kg machos peso dos tenreiros ao sacrificio: 170 kg/canle. Cualificación morfolóxica: R-O.

O sistema de explotación segue pautas tradicionais, coa fórmula mixta de estabulación durante a fase de tempo adverso e de pastoreo sobre pasteiros, áreas de bosque e matogueira. Nos últimos anos creáronse explotacións de máis de 15 animais nas que a raza Vianesa ou ben é exclusiva ou ben está en maioría, o que facilita dunha maneira rápida a súa recuperación.

5. Sistema tradicional de pastoreo e manexo de pasteiros. Xestión silvopastoral.

O manexo do gando realizábase tradicionalmente nun sistema de semiestabulación. As vacas saían a diario aos prados, pero durante as noites ou días de climatoloxía especialmente adversa eran mantidas nos cortellos ou cortes situadas na planta baixa da vivenda familiar. O espazo ocupado pola facenda estaba unicamente separado do que ocupaba a familia por un piso de táboas, deste xeito o



gando funcionaba tamén como sistema de climatización ao tempo que se facilitaban os coidados continuos que o gando require.

A maior parte do territorio ocupado por pasteiros permanentes é propiedade comunal, grandes extensións ao longo das ribeiras que constitúen as chamadas Veigas. As Veigas eran aproveitadas a dente polo gando dos veciños fóra da coñecida como Veiga do Boi (destinada a alimento do semental ou sementais de propiedade comunal) e do “meiral” ou “meirais”²: prados que se pechaban ao común dos veciños para seren poxadas para a súa sega por parte dun ou varios veciños que se unían para adquirir os dereitos, o beneficio desta poxa era destinado a sufragar bens para a comunidade (obras públicas, reparacións na igrexa, festas patronais...).

A parte aproveitada a dente pechábase ao pastoreo en marzo ou abril para abrirse de novo a principios do verán, a data exacta era decidida pola xunta de veciños. Nalgunhas aldeas pechá-

banse tamén as veigas nos meses de outono nos que eran aproveitados a dente os prados sabidos. Estes eran dedicados a produción de feo sendo costume na zona aproveitar dúas segas (normalmente xuño e agosto) e o pasto de outono a dente.

Os pastos arbustivos situábanse nos terreos comunais de ladeira e aproveitábanse mediante o sistema coñecido como “meiras”. As meiras eran sortes nas que se dividía unha determinada area do monte, cada unha destas sortes era adxudicada a un veciño por un período que ía, segundo os casos, dun a tres anos. Durante ese tempo realizábase o esquilme da matogueira para cama do gando e o aproveitamento dos brotes a dente na primavera. A zona do monte en que se realizaban os aproveitamentos era decidida tamén en concello así como a repartición de meiras que eran sorteadas non podendo tocarlle a un mesmo veciño a mesma sorte en dous sorteos consecutivos³.

Unha decisión importante a tomar en concello era a da adquisición dun boi⁴

2 Moitas destas denominacións mantéñense a día de hoxe na microtoponimia. Así temos exemplos coma O Meiral na parroquia de Santa Cristina de Tintores (Verín) ou As Meras en Verín.

3 Como curiosidade, para ilustrar o empeño que se poñía na uniformidade das distintas sortes tanto en superficie como en características, cabe citar un caso no que na aldea de Vilaza dividiuse unha parcela de ladeira en trescentas cincuenta franxas paralelas duns cinco metros de ancho por máis de cento cincuenta de longo.

4 Cómpre aclarar que na lingua galega a palabra “*boi*” designa tanto ao macho castrado como ao enteiro. De ser necesario salientar a diferenza entre ambos os conceptos deberíamos referirnos a “*boi manso*” ou “*boi bravo*”.



para o que cada veciño debía achegar en relación ao número de vacas que posuía. A manutención do boi era outra decisión para tomar en conce-llo, o máis usual é que se un veciño fixése cargo dos coidados do se-mental polo período dun ano, durante ese ano recibirá unha compensación por monta a pagar polo dono da vaca. O Boi ten tamén as súas veigas ou lamas propias das que se fai cargo o veciño que o mantén.

A propiedade do gando tamén con-taba con varias peculiaridades, unha era a coñecida como *vaca a medias* e consistía no préstamo dunha vaca a un veciño ou casal novo para apro-veitamento do leite e o traballo pero coa obriga de entregar o tenreiro ao dono do animal. Outra era coñecida como xogada a medias e consistía en que dous veciños, cada un cunha soa cabeza en propiedade, facían quenda para empregaren a parella para os traballos máis pesados.

No tocante ao sistema de produción alimentaria co que as unidades fa-miliares se autoabastecían cómpre sinalar que non se pode falar *sensu stricto* dunha actividade gandeira illada senón dun sistema agrogandeiro de aproveitamento do territorio no que o gando vacún xogaba un papel capital. Neste senso é de salientar a importancia do gando coma produtor de fertilizante, transformando o es-trume rozado nos montes en esterco a empregar nos cultivos agrarios, no-meadamente de cereais. Deste xeito

ao ben coñecido triplo aproveitamen-to do gando, carne-leite-forza, habe-ría que engadir outro non menos im-portante da produción de fertilizante. En xeral a facenda e principalmente o gando maior constituía un ben de tremenda importancia e boa proba disto é o abundantísimo testemuño fotográfico que se conserva. Familias e persoas que coñecedoras da opor-tunidade única de ser protagonistas dunha imaxe gráfica elixían posar acompañados de vacas ou bois.

O feito de que o manexo diario do gando recaera nos máis miúdos da familia favorecía a socialización des-tes. Os nenos da aldea xuntábanse al-ternativamente nas veigas ou lamas nas épocas de pastoreo no comunal e nos prados marxeantes nas épocas de pasto no sabido, longas xornadas nas que os cativos enredaban namentres o gando se alimentaba.

6. Curiosidades e variantes do sistema no territorio.

Nas zonas de montaña os pasteiros de ribeira son moi pequenos ou non existen, os pasteiros comunais son coñecidos como *lamas* prados que se atopan en zonas máis ou menos chai-ras do monte e con posibilidades de rega. O sistema de aproveitamento das lamas era moi similar ao das vei-gas.



Tradicionalmente os recursos obtidos na sega eran secados ao sol e almacenados en forma de feo. En zonas de gran produción, con moita humidade e localizacións de aveseado co obxecto de evitar os problemas de secado introducíase o gando a principios da primavera realizando un primeiro aproveitamento a dente, logo retirábase e deixábase crecer o pasto. Desta maneira realizábase unha única sega a mediados do verán na época máis quente e con pasto de menor altura o que facilitaba o secado do mesmo.

Ademais da herba seca o recurso forraxeiro máis utilizado tradicionalmente para o alimento do gando nos períodos de estabulación era o nabo. Os nabos eran recollidos e almacenados para seren empregados coma complemento durante o inverno, unha vez lavados e cocidos proporcionábanse na corte. No seu almacenamento ten lugar unha fermentación láctica moi similar á que se produce no ensilado.

En invernos especialmente duros nos que debido a nevadas intensas as vacas non podían saír ao pasto durante días botábase no pote ademais de nabos, cabaza e fariña de millo ou centeo. Debido á rusticidade das razas aproveitadas e a súa extraordinaria adaptación ao medio estes períodos eran escasos.

En zonas de prados xero-mesofíticos afrontábase a escaseza de pastos no

verán coa achega de pólas de freixo (*Fraxinus angustifolia*) ou negrillo (*Ulmus glabra*). A día de hoxe aínda podemos ver freixos na marxe dos prados que amosan o típico porte en cachoupa resultado de seren decotados para o aproveitamento da folla pola facenda en ramoneo.

En Vilaza (Monterrei), O Rosal (Oímbra) e outras zonas ao sur do val existen prados de ribeira e produción de viño nas ladeiras solleiras (D.O. Monterrei). Nestas zonas era usual introducir o gando nas viñas unha vez acabada a vendima para que se alimentasen das follas da vide.

En determinadas localizacións do territorio empregouse un sistema de transtermitencia estacional dous casos distintos témolos nas aldeas de Chaguazoso e Rebordechao. No primeiro deles trasládase a facenda nos meses de verán ao pasteiros altos das Portelas onde permanece até a chegada das chuvias no outono. No segundo caso o traslado era de toda a unidade familiar até a aldea de A Hermida, onde se mantiña a facenda en prados de rega. Esta aldea tiña poboación neses meses quedando deshabitada o resto do ano.

7. Organización social tradicional.

O Territorio de estudo conta cunha gran superficie de prados de ribeira



(veigas) situados nas zonas próximas aos numerosos cursos fluviais e zonas de ladeira poboadas de comunidades arbustivas.

Predomina na zona a concentración da poboación en núcleos de tipo compacto aínda que de pequeno tamaño e complexa organización. A unidade organizativa básica é a parroquia que concentra un número variable de aldeas que á súa vez poden estar divididas en barrios ou lugares.

Cada aldea ou lugar abarca un territorio definido concentrándose dentro del dous tipos de propiedade: a propiedade familiar (pertencente a unha casa) e a propiedade comunal. A propiedade comunal pode ser de distinto grao así un terreo pode ser propiedade exclusiva dos veciños de determinada aldea que ademais comparten a propiedade doutros terreos co resto de veciños da parroquia.

Ata os anos cincuenta do pasado século o territorio era aproveitado dunha maneira intensiva sucedéndose os pasteiros con zonas de cultivo (labradío) e estes con zonas de pastos arbustivos segundo nos imos afastando das ribeiras do val e entramos nas ladeiras. A zona estaba intensamente habitada sendo a media de 3-4 cabezas de vacún por veciño.

Unha sociedade eminentemente colaborativa unida pola propiedade comunal e pola ritualización da vida cotiá⁵ encargábase de xestionar o aproveitamento do territorio.

Todas as decisións concernentes á comunidade debían ser aprobadas por maioría en concello aberto. No concello participaban todos os veciños (unha persoa por casa sen distinción por sexo) celebrábase nun lugar fixo sempre ao aire libre e de pé.

Nesta organización comunitaria era substancialmente igualitaria, con todo existían unha serie de figuras con funcións especiais:

O vigairo, un cargo designado en concello que recaía nun veciño especialmente apreciado pola comunidade⁶. O vigairo realizaba funcións esenciais para a coordinación da comunidade. Chamaba a concello. Unha vez reunido o concello introducía o tema ou temas a tratar e terminada a votación encargábase de velar polo cumprimento das decisións acadadas. Na toma de decisións contaba como un veciño máis. Era función do vigairo a resolución de conflitos polo que en caso de non haber acordo ou existir posturas enfrontadas entre familias debía encargarse de realizar discretas visitas ás casas nas que tentaba

⁵ Esta ritualización abarcaba todas as facetas da vida do individuo: desde os traballos ata os xogos, relacións persoais, festas, etc.

⁶ En moitas das testemuñas recollidas sobre a figura do vigairo salientase que o cargo adoitaba recaer nun veciño con escasos recursos económicos.



achegar posturas para a reconciliación das partes enfrontadas e a evitar posibles polémicas o día do concello⁷.

A *xunta de veciños* ou *xunta do pobo* era constituída por un grupo de catro ou cinco veciños de idade avanzada con prestixio e experiencia recoñecidos. Esta xunta de veciños expuña a súa opinión acreditada ante o concello e executaba certos traballos concretos como a selección e delimitación de zonas esquilmar ou a determinación do momento óptimo para abrir un pasteiro. Tamén representaba ao concello en reunións de varias aldeas para planificar obras en común (camiños, pontes...), negociar acordos, marxes, etc.

Outra das fontes de cohesión social era o traballo cooperativo. Tanto nos predios comunais como nos sabidos, os traballos sinalados eran realizados de maneira cooperativa por toda a comunidade. No caso de traballos prestados polos veciños para beneficio dunha casa, xa fosen en forma de xeirais ou de carrexas estes non eran remunerados nin contabilizados ao existir a seguridade de que serían devoltos da mesma maneira en caso de ser necesario. É máis, para certos tipos de traballo estaba ritualizada unha compensación simbólica aos participantes en forma de banquete, almorzo, xantar ou cea, en moitos ca-

sos mesmo o menú estaba predeterminado segundo a tarefa acometida.

8. Manifestacións asociadas á cultura gandeira.

Especial significación tiña a sega que se celebraba como unha festa cuns cantos específicos para cada traballo e mesmo en casos especiais con músicos profesionais que tocaban mentres o traballo era realizado.

*Ao segar o trevo,
o trevo María
ao segar o trevo
da mañá pra todo o día
ao segar o trevo,
o trevo no vran
ao segar o trevo
na mañá do San Xoán⁸.*

A sega era realizada por unha cuadrilla de expertos no uso da gadaña e sobre todo no seu mantemento, o arte de crabuñar. Cada segador portaba un equipo de mantemento consistente nunha pequena bigornia (crabuño) a xeito de cravo grande que cravaba no chan, logo sobre el ía golpeando a folla cun pequeno martelo ata crear un gume fino, para terminar dábanse unhas pasadas coa pedra para asentar que se portaba colgada ao cinto dentro dun corno de vaca.

⁷ Aínda se emprega a expresión popular “*E logo, andas de vigairo?*” cando alguén aparece inesperadamente de visita en casa allea.

⁸ Este canto foi recollido no concello de Oímbra polos membros do grupo Birimbao de Verín.



Asociado á sega dos prados estaba o xogo de *A Porca* ou *Xogo da Moca* que se practicaba nos prados tras a sega cunha bóla de torgo. Dous equipos golpeaban a bóla con paus de cabeza engrosada (*mocas*) tentando introducila nuns buratos practicados no chan. No xogo participaban ambos sexos e o contacto corporal era máis que frecuente. Este xogo era tamén moi practicado polos rapaces nas veigas namentres pacía a facenda. O boi do pobo, semental propiedade da aldea era considerado como un símbolo da mesma. Así era costume en determinados momentos do ano marcados por certas romarías que se reunisen en determinado lugar os veciños de varias aldeas da mesma ou distinta parroquia, cada aldea co seu animal. Celebrábanse as chamadas *Chegas de Bois*, loitas entre dous animais dentro dun círculo nas que vence o que obriga ao outro a saír do mesmo.

Esta tradición continúa viva nas montañas do sur da comarca a ambos os dous lados da fronteira con Portugal aínda que hoxe os animais son propiedade de particulares.

8. O Entroido

Unha das manifestacións da cultura popular da comarca de estudo que máis destaca pola súa singularidade

é a festa do Entroido, con certas diferenzas entre aldeas o ciclo da festa comeza coa entrada do ano novo para terminar o mércores de cinza.

O personaxe máis coñecido nesta festa é o Cigarrón, Peliqueiro, Mázcara ou Zamarranculleiro que con variantes no vestir e na idiosincrasia aparece nas distintas aldeas cun traxe de vivas cores e complicada confección, unha máscara composta de careta en madeira de amieiro, mitra metálica decorada con imaxes de animais, plantas ou astros, e parte traseira cuberta cunha pelica (gato, raposo ou algaria). Porta na man dereita a tralla ou zamarra con mango de madeira do que pendura unha badana de coiro de vaca chea de farrapos e no cinto seis grandes chocas. Na festa do Entroido representa o máximo poder, é intocable e ábrese paso entre a multitude a golpes.

Sen pretendernos entrar nun tema sobre o que hai tanto dito queremos salientar que esta máscara comparte certas características con outras semellantes que podemos atopar espalladas por todo o mundo, unha delas e o emprego de elementos sonoros de uso gandeiro, no noso caso son as chocas ou chocos⁹.

As chocas mércanse no obradoiro de fundición, ignoramos se nalgún intre da historia foron fabricadas na co-

⁹ Noutras máscaras empréganse esquilas, axóuxeres e outros.



marca, mais as testemuñas máis antigas xa nos falan da súa procedencia exterior sendo a orixe máis prestixiosa Mora de Toledo.



Peliqueiros de Laza. Fotografía de 1920 realizada por Máximo Godás

Unha vez mercadas as chocas é preciso levalas a unha forxa local para o proceso de embadalado. Botar os badalos consiste na realización dunhas pezas metálicas de sección cilíndrica e remate engrosado cunha lonxitude suficiente para que sobresaian un par de centímetros do interior da choca.

Estas pezas suxéitanse dobrando en espiral o seu remate ao redor dunha argola que a choca trae de fábrica. Unha vez embadaladas cómpre afinar o cinto¹⁰.

As chocas sepáranse entre machos, os que teñen o son grave, e femias as que cantan máis agudo sendo colocadas no cinto do seguinte xeito: catro

machos no medio e unha femia en cada extremo.

Despois deste proceso que realiza o ferreiro experto a orde das chocas manterase Entroido tras Entroido ao longo da vida do cinto, substituíndo os badalos cando fora preciso e limpándoas con cinsa de carballo para lucilas limpas e brillantes.

Outra das facetas do Entroido tradicional que poñen de manifesto o marcado carácter gandeiro da cultura local é a figura da Morena unha vaca de madeira dentro da que se esconde un veciño e que representa a chegada da primavera. En Laza a Morena baixa do barrio de Cimadevila a tarde do luns de Entroido acompañada de numerosos mozos que portan ramas de toxo e sacos cheos de formigas que espáren sobre a multitude que agarda na praza da Picota. A Morena escorna aos congregados tentando levantar cos seus cornos as saias das mulleres mentres os seus acompañantes fanlle sitio a golpe de toxo.

Tradicións moi similares consérvanse por todo o val: en Tamicelas son dúas as morenas, en Feces de Abaixo os acompañantes da morena emborrallaban aos fregueses con cinzas, noutras localidades bótase fariña, etc.

10 Na comarca denomínase *cinto* ao conxunto de seis chocas que cantan xuntas.



Tres intres do proceso de embadalado das chocas na forxa de Ramón Morgade, ferreiro de Vilameá (Laza).

9. Cultura, territorio e paisaxe.

Neste traballo tentamos comezar por caracterizar o territorio de estudo a traveso da descrición das súas características climáticas, edáficas, topográficas e outras para logo pasarmos á caracterización da actividade tradicional exercida sobre el, o sistema agrogandeiro tradicional. Este sistema, común a pesares das súas peculiaridades ao do resto do territorio galego baseouse no emprego de grandes superficies de monte para, coa imprescindible axuda do gando, xerar o fertilizante preciso para un uso intensivo das superficies agrarias. Empregando este método acadáronse uns notables rendementos que se viron reflectidos no incremento demográfico e na transforma-

ción agraria da práctica totalidade do territorio¹¹. O incremento dos rendementos agrícolas, principalmente dos cereais, permitiron o incremento demográfico e este xerou a necesidade do emprego de novas superficies de terreos subtraídos aos bosques.

Deste xeito foise construindo a paisaxe: prados, leiras, soutos, devesas e montes todos baixo un continuo coidado e aproveitamento do home. Amais de grandes superficies o sistema precisaba de moita man de obra que mantiña á poboación ligada á terra e distribuída por todo o territorio. O sistema era colaborativo e non monetarista. Co auxe das ideoloxías liberais e da economía de mercado tentouse xeneralizar o emprego do diñeiro. Impuxéronse novos impostos ao agro coa obriga de seren aboados

¹¹ Nese aspecto recomendase a lectura do excelente traballo de Xurxo Pérez Pintos, *Historia contemporánea da destrución da natureza en Galiza* que esplica e desenrola esta idea dun xeito



en metálico. Por outra banda a revolución industrial facía precisa a acumulación da poboación nos centros de traballo para ser empregada coma man de obra industrial e a grande bolsa de poboación dedicada a unha actividade agrogandeira de subsistencia confrontaba co desenvolvemento pretendido. Unha grande porcentaxe da poboación galega subsistía de costas ao sistema económico que se estaba a impoñer na modernidade europea. Era vital inserila no fluxo de capital coma man de obra e coma consumidora de bens de mercado.

Mais ao tempo que a comunidade humana construía a paisaxe sobre o territorio íase formando unha cultura que ao igual que a paisaxe estaba forxada polas actividades cotiás. Esta cultura rica e autónoma convertía ás persoas en protagonistas do seu universo: A festa era a festa da xente, protagonistas da música, baile, historias, actividades lúdicas e deportivas. A xestión do territorio era da xente, os veciños decidían en concello e executaban as obras en beneficio comunitario. O traballo era da xente, colaborativo e desinteresado, en definitiva as comunidades gozaban dunha harmonía interior e co seu contorno dentro dunha vida de esforzo e sobriedade no plano material. Neste senso non debemos esquecer a grande calidade humana dos nosos devanceiros capaces de xerar solucións a case todos os seus problemas cotiás, de atesourar grandes coñecementos sobre o medio no que se desenvolvían

e de manexarse nun complexísimo mundo simbólico e cultural plasmado en crenzas, cancións, contos, lendas, refráns, etc.

Mais unha vez que o sistema agrogandeiro comezou a sufrir agresións externas de tipo severo como a forestación dos montes con monocultivos madeireiros de especies de crecemento rápido ou a concentración parcelaria a poboación veuse na obriga de desprazarse cara os centros de produción industrial na procura do sustento. Sen a mande obra necesaria para a continuación das actividades agrarias a degradación da paisaxe foi inevitable.

Paralelamente a isto a perda de capital humano e das fontes de cohesión social (traballo colaborativo, propiedade comunal, intereses comúns, etc) foi erosionando a estrutura social até chegarmos en poucas décadas a unha sociedade tendente á imitación dos modelos urbanos, individualista e competitiva, incapaz de xestionar o seu propio territorio. Deste proceso de aculturación e perda de identidade propia vencellado á destrución da paisaxe poderíamos falar de abondo mais abondará con empregarmos un exemplo: as festas. Nunha comunidade culturalmente viva os veciños son protagonistas da súa festa. No pasado en calquera aldea galega abondaba un grupo de mozos e ou mozas para que comezara un serán, fiadeiro, foliada, etc. Eles mesmos eran quen de facer a música e o baile ou de



entretérense con enredos ou contos. A día de hoxe as aldeas empregan anualmente enormes sumas de diñeiro para sufragar festas nas que os veciños son observadores pasivos dun espectáculo que se desenvolve sobre un escenario.

Vemos, xa que logo, que cando unha comunidade humana ocupa un territorio establece unha dinámica entre cultura e paisaxe, os procesos de transformación dunha afectan ao outro e viceversa.

10. O colapso do sistema

Nas terras de Monterrei a reforestación comezada na metade do século pasado polo PFE (Patrimonio Forestal do Estado) e continuada polo ICONA (Instituto para la Conservación de la Naturaleza) encheu os montes de piñeiros o que deu cabo dun sistema que precisaba toda a superficie de monte dispoñible. Sen o estrume preciso foi necesario substituír o esterco polos fertilizantes compostos. Pasouse dunha agricultura de subsistencia e autoconsumo a outra de mercado na que se necesitaba un investimento continuo de capital en semente, fertilizantes ou fitosanitarios á espera de obter un beneficio coa venda das colleitas.

Separáronse definitivamente as actividades agrícola e gandeira. Deste xeito o triplo aproveitamento car-

ne-leite-traballo máis a contribución na produción de esterco non foi xa preciso. Tratábase agora de realizar unha gandería especializada en carne ou leite e para iso realizouse a introdución de razas foráneas coma a frisona ou a parda alpina que mello-raban considerablemente os rendementos mais precisaban dun incremento dos períodos de estabulación e do aporte forraxeiro. De modo que as que explotacións fóronse encamiñando cara un aproveitamento de tipo intensivo.

Mais este proceso non foi rápido nin doado contando cunha grande resistencia de parte da poboación rural. O proceso de concentración parcelaria de Tintores-Vilela, comezado no ano 1955, contou cunha notable oposición popular, foron moitos os altercados tendo que realizar varias intervencións a garda civil. Esta concentración que afectou a 370 hectáreas de terreos situados na marxe esquerda do Támega finalizou coa entrega dos títulos trece anos máis tarde, alá polo 1968. No tocante ás reforestacións non foi diferente, foron moitos os casos nos que as plantacións tiveron que facerse coa intervención das chamadas forzas da orde pública e na meirande parte dos casos realizáronse obras de protección das mesmas, principalmente muros e gabias, para impedir o paso do gando.

Moito antes desto xa a sociedade rural tiña resistido outras medidas que puñan en perigo a súa supervivencia



coma os impostos civís¹¹ que debían ser aboados en metálico. Daquela en moitas aldeas establecéronse mecanismos solidarios para facer fronte conxunta a o problema que isto supuña. Un exemplo destes mecanismos foi recollido por Nicolás Tenorio na primeira década do século XX, o de Pradorramisquedo en Viana:

Merece ser citada separadamente la costumbre de Pradorramisquedo, de Viana, referente a la forma cómo el Concejo de la aldea reparte y paga los impuestos de contribución territorial y de consumo.

A su tiempo, se reúne el Concejo y elige dos vecinos que bajen de la montaña a la villa, paguen lo que corresponda a la aldea por ambos impuestos y recojan los recibos del año. Los comisionados cumplen el mandato, y a la vuelta a la aldea dan cuenta de cuánta fue la suma pagada, presentando los recibos; el Concejo, en la misma Junta, reparte la cuota proporcionalmente, según la riqueza de cada vecino, sin preocuparse para nada de la cantidad que le asignó la Administración. No hay memoria de protestas por el reparto, que todos

aceptan casi sin discutirlo, y en la práctica resulta más equitativo que el oficial¹².

Na meirande parte dos casos as familias tiveron que procurar cartos lonxe da aldea para poderen facer fronte ás obrigas fiscais. O caso máis frecuente foi o de acodir coma xornaleiros á seitura a Castela mais na comarca temos un caso especial na parroquia de Castro no cocello de Laza¹³: os mozos de Castro ían a varexar as olivas a Mora de Toledo. Camiñaban varios días durmindo en cortes e palleiras, pagando a mantenza coa realización de pequenos traballos artesanais nas casas nas que paraban. Ao chegaren a Mora traballaban na recollida das olivas e ao remataren, cos cartos gañados dos xornais mercaban chocas. Regresaban coa mercadoría, tan prezada nesta terra en tempos de Entroido, que vendían nas aldeas do val conseguindo así incrementar considerablemente o rendemento do seu traballo.

Son moitos os exemplos das ferramentas coas que a sociedade rural tentou manter a estabilidade do sistema ao longo de varios séculos.

¹¹ Anteriormente a estes, os impostos pagábanse á igrexa en especie.

¹² Testemuño recollido a D. Francisco Añel, O Xastre de Castro (1933-2014), fonte inesgotable de coñecementos e boas enerxías. Mestre de mestres na confección do traxe do peliqueiro.

¹³ Sobre esta cuestión cómpre salientar que aos atrancos aquí citados: impostos, reforestación, e concentración parcelara poderíámoslle engadir moitos outros coma as quintas ou as medidas agrarias tomadas séculos atrás que condicionaron sectores tan importantes coma o das oliveiras ou o da produción de cítricos.



Tamén foron moitos os problemas aos que tivo que facer fronte até o seu colapso definitivo. As consecuencias da caída deste sistema de organización social e de xestión do territorio estámolas a experimentar na actuali-

dade. Cómpre superarmos arquetipos e esquemas mentais actuais e valorar esta resistencia secular, esta vontade e capacidade de mantemento da paisaxe, da cultura e da identidade do noso pobo.



Bibliografía

RAMIL-REGO et al. (2008). *Manual de hábitats de Galicia*. Obtenido de IBADER: <http://www.ibader.gal/seccion/526/Habitats-de-Galicia.html>

LÓPEZ CUEVILLAS, F., & TABOADA CHIVITE, J. (1955). *Un oppidum de la tribu de los Bibalos*. Archivo Español de Arqueología, nº 91pp.86-88.
Mora, F. R. (2011). Naturaleza, ruralidad y civilización. Brulot.

PINTOS, X. P. (2009). *Historia contemporánea da destrución da natureza en Galiza*. Vigo: Edicións A Nosa terra.

TENORIO, N. (1982). *La Aldea Gallega. Estudio de derecho Consuetudinario y Economía Popular*. Vigo: Xerais.



ATENEO SANTA CECILIA

"Promovendo a cultura en Marín desde 1952"

Exposicións, cursos, conferencias, tradicións, música, patrimonio,
promoción de artistas locais

Poñemos en valor "o noso"



Grabados de pastores en la Sierra de la Demanda (Riocavado de la Sierra, Burgos)

Iñaki Libano¹



Resumen

Catalogación y clasificación de los singulares grabados llamados *letreros* de Riocavado de la Sierra, en la Sierra de la Demanda (Burgos), realizados por los pastores desde el siglo XVIII al XXI en las formaciones de pizarras que existen en los alrededores del pueblo. Este es el trabajo de dos años de conversaciones con pastores y con gentes de Riocavado, prospecciones, descubrimiento de nuevas zonas, fotografiado, clasificación y catalogación de este legado de incalculable valor que se estaba perdiendo tanto por circunstancias naturales como antrópicas.

Palabras clave: grabados, letreros, Riocavado de la Sierra, Sierra de la Demanda, pastores.

Abstract

Cataloging and classification of prints called signs of Riocavado de la Sierra, in the Sierra de la Demanda. These signs are annotations recorded by shepherds from the 18TH century to 21TH in the formations of slates that exist in the surroundings of the village. This is the work of two years of conversations with the shepherds and people from Riocavado, prospections, discoveries of new areas, photographing, classifying and cataloging of this legacy of incalculable value which was being lost both for natural and anthropic circumstances.

Keywords: prints, signs, Riocavado de la Sierra, Sierra de la Demanda, shepherds.

¹ Arqueólogo experimental, investigador y descubridor. Especialista en modos y técnicas de elaboración de herramientas líticas en la Prehistoria. Miembro de Edestiaurre Arkeologia Elkarte, que promueve la investigación, difusión, conservación y protección del patrimonio arqueológico prehistórico del territorio histórico de Bizkaia y de Euskadi.



1. Introducción

Podemos afirmar casi con total seguridad que los *letreros*, llamados así por sus habitantes, son grabados exclusivos del pueblo de Riocavado de la Sierra. Con esta afirmación no queremos decir que en otros lugares de la Sierra de La Demanda no hayan existido, sino que en la actualidad son estos los únicos que perduran. No es algo este hecho que digamos a la ligera, sino que la investigación que hemos llevado a cabo nos confirma esta “exclusividad”. La clave definitiva para llegar a esta conclusión, está amparada en otra particularidad que tiene este pueblo, su geología. Como más adelante veremos es la causa por la que estos grabados se han preservado a lo largo de los años desde el siglo XVIII. También esta circunstancia geológica es la que posiblemente ha hecho que los grabados alto medievales descubiertos, hayan llegado hasta nuestros días.

En relación a los grabados de los pastores, no conocemos ningún estudio exhaustivo sobre el tema salvo una pequeña documentación fotográfica de algunos grafitis que los pastores trashumantes provenientes de Castilla realizaron en las pizarras y los *chozos de Extremadura*. (Mateos y Jabato 2012).

Fuera de la Península Ibérica si existe uno en el que se ha hecho un trabajo extenso sobre grabados de pastores. Nos tenemos que ir muy lejos

para tener constancia de un hecho similar a los *grabados-letreros* que presentamos en este artículo. Son los llamados *arboglifos* que los pastores emigrantes vascos grabaron en los troncos de álamos en los bosques de Norteamérica. El profesor de la universidad de Reno, Joxe Mallea-Olaetxe es el artífice del descubrimiento de más de 20000 grabados que los pastores vascos realizaron en los troncos de estos árboles: “*Estos grabados proporcionan un registro histórico de la presencia, experiencias y pensamientos de los pastores vascos en los bosques americanos desde mediados del s. XIX hasta 1950. Sobre todo es historia. Para mí eso es lo que son, los arboglifos representan una crónica de la vida occidental única y poco conocida*”. (Mallea-Olaetxe 2000).

La zona donde se grabaron estos 20.000 arboglifos es un territorio enorme en los estados Norteamericanos de California. Oregón y Nevada que abarcan 960.000 kilómetros cuadrados, que comparados con los 43,3 kilómetros cuadrados de Riocavado de la Sierra, donde tenemos localizados 866 grabados-letreros, nos puede dar idea de la concentración extraordinaria a la que nos enfrentamos en este pequeño pueblo de la Sierra de la Demanda, siendo además muchos de ellos un siglo más antiguos que los norteamericanos. Aun así, estas variantes de concentración territorial, cantidad y antigüedad son de menor importancia



a nuestro parecer, puesto que cada conjunto está totalmente individualizado y tiene su razón de ser dentro del territorio donde se grabaron. Nos llama la atención que allí clasifican a estos arboglifos dentro de la *arqueología moderna*, dándoles esa importancia y sobre todo la protección que ello supone y que desde aquí también deseamos para los de Riocavado de la Sierra.

Existen muchas semejanzas entre unos y otros, demostrando que esa soledad y aislamiento que ambas poblaciones compartían, ocupadas del pastoreo en la montaña, daban como resultado esas mismas necesidades de entretenimiento y distracción que les proporcionaba grabar en los troncos de los álamos en Norteamérica o en el caso de Riocavado de la Sierra, en las pizarras. Dibujos, firmas para demostrar su paso por el sitio con sus fechas de realización o circunstancias

casuales de momentos de nostalgia, son los grabados que llamamos “arboglifos y grabados-letreros” *“que nos han dejado estos pastores tan lejanos en la distancia de dos continentes diferentes y tan cercanos en sus costumbres”*.

2. Riocavado de la Sierra y sus pastores

Para poder comprender mejor esa circunstancia de aislamiento debemos conocer mejor este pueblo de la Sierra y para ello hacemos un pequeño resumen de su historia y geografía.

La villa de Riocavado de la Sierra está situada en las laderas del monte San Millán, en la vertiente sur de la Sierra de la Demanda, perteneciente a la provincia de Burgos. Esta Sierra se llamaba hasta el siglo XVII,



Riocavado de la Sierra (Burgos). 1138 sobre el nivel del mar.



montes Distercios, y al menos hasta el siglo XI por el nombre antiguo de estas montañas, montes Dircetius. Tiene una altitud esta villa de 1138 metros sobre el nivel del mar y una superficie de 43,3 kilómetros cuadrados de extensión. Sus coordenadas son: Latitud 42.1521780° Longitud -3.1981720°. La población, en el año 2015, era de 36 hombres y 23 mujeres. Actualmente el alcalde es Martín Hoyuelos y el teniente alcalde José García.

Se encuentra en medio de parajes de altos picachos, profundos barrancos, bosques de robles centenarios y hayas espectaculares, con una fauna típica de estos biotopos como ciervos, corzos, jabalíes, etc. Uno de los muchos monarcas aficionados a la caza, escribió un libro en el que explicaba la riqueza de Riocavado. Se trata de Alfonso XI, que en su obra *La Montería* decía: *Río Cavado es bueno de oso y de puerco (jabalí)*. También el entorno está salpicado de manantiales y ríos de aguas frías, cristalinas y limpias, llenos de vida.

El origen del actual asentamiento lo debemos situar dentro del proceso de reorganización del territorio castellano a partir de la segunda mitad del siglo IX. Seguramente que, una vez dominado el valle del Arlanza en el último tercio del siglo, es cuando se empieza la reorganización de la tierra siguiendo en gran medida lo ya existente. Posiblemente se convirtió por su situación estratégica en un lu-

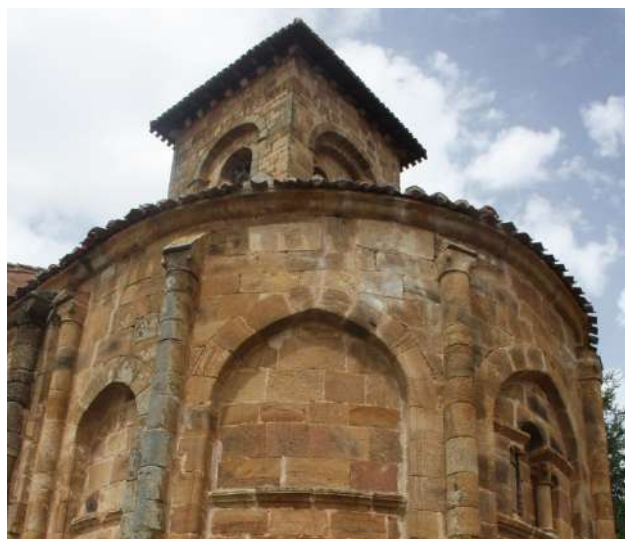
gar fortificado y se pone bajo el dominio de una familia nobiliar.

En 1004 Laín González parece que hace una donación en Riocavado a San Pedro de Arlanza. La primera referencia segura la encontramos en un documento de Arlanza, año 1062, en que María Fortuniz hace una amplia donación de derechos y posesiones entre las que figuran las que tenía "... in río Cavado... ". En 1078 el monasterio de San Millán recibe del señor Gonzalo González y de su esposa Pella una amplia donación y entre las pertenencias que entregan figura: "*Et in rivo Cavato nostram (partem) ad integrum con suis divisis*". En el año 1083 el cenobio de Cardena recibe otra heredad en Riocavado refiriéndose al mismo con la expresión "*una divisa in villa prenominate que appellatur río Kavato cumsuo solare populato in illa divisa que fuit de germano meo García Fernández*". Todo lo anterior pone de manifiesto como las personas más notables del lugar van cediendo parte de sus divisas a diferentes instituciones eclesiásticas.

A lo largo del siglo XII y XIII no hay referencias documentales a esta población, salvo en el "Libro de préstamos del obispado" de 1255 (Palomero, Ilardia, Reyes, Escalona y Menéndez SITCYL)

Riocavado de la Sierra se encuentra lejos de las principales vías de comunicación, dándole ese carisma de pueblo casi autosuficiente en el que





Iglesia de Santa Coloma (siglo XII)

la relación con el exterior se ha limitado a circunstancias prácticamente exclusivas del mercado de sus productos ganaderos.

Los datos que nos deja el informe del Marqués de la Ensenada nos revela que en el siglo XVIII el pueblo poseía una gran autosuficiencia, siendo la ganadería ovina la principal ocupa-

ción de sus habitantes. (Marqués de la Ensenada 1749).

Los pastores de Riocavado, han estado acostumbrados a la vida solitaria en la montaña, a las inclemencias del tiempo y a los cambios continuos de su orografía. Sabían discurrir por los caminos de sus laderas, eran conocedores profundos y observado-





Mateo García y Leandro Crespo, de los últimos pastores de Riocavado artífices de los grabados en las pizarras de este pueblo de la Sierra de la Demanda.

res constantes de la naturaleza y sus cambios, sabían todo lo relacionado con la meteorología. No eran ajenos a sus compañeros de viaje: los árboles, la fauna y las aves. Estas virtudes que a nuestros ojos urbanitas son privilegios, eran para ellos la dura y constante forma de vida que tenían que sobrellevar y que quizás alivia-

ban un tanto con el entretenimiento que les proporcionaba el grabado en las pizarras que como puntos estratégicos de descanso tan bien conocían.

Estos hechos de aislamiento y autosuficiencia ha dado lugar a que hoy en día podamos sin mucho esfuerzo, poder unir genealógicamente a muchos sus habitantes. Hemos comprobado que esto fue así desde ese siglo XVIII que es desde cuando tenemos esos datos del Marqués de la Ensenada, donde nos describe una completa lista de todos los vecinos de este pueblo con sus nombres y apellidos. La relación de apellidos que hemos localizado en los grabados de este estudio nos confirma esa estrecha unión a lo largo de la historia de todos los habitantes de Riocavado de la Sierra.



Arquitectura serrana



3. Geología de Riocavado de la Sierra

Consideramos de suma importancia hacer un pequeño resumen de los aspectos geológicos de este municipio serrano de Riocavado de la Sierra. Con ello comprenderemos, como se han preservado por medios naturales estos grabados tan peculiares y únicos en toda la Sierra de la Demanda. Las formaciones geológicas del municipio de Riocavado de la Sierra son unas de las más singulares de la Península Ibérica (Colchen 1974). La singularidad de interés geológico-científico, se basa en las formaciones donde se asienta el pueblo. Aquí encontramos procesos sedimentarios y tectónicos que son los más antiguos de la Península Ibérica.

Esta circunstancia de exclusividad de estas formaciones geológicas y tectónicas que se produjeron en Riocavado de la Sierra han sido determinantes para la preservación de los grabados-letreros, siendo este hecho el que ha provocado que no se localicen en ningún otro sitio.

El periodo geológico predominante en Riocavado de la Sierra es el Cámbrico. Primero de los seis periodos o series de la Era Paleozoica, llamada también Era Primaria. Comenzó hace 541 millones de años y terminó hace unos 485, aproximadamente. El Cámbrico constituye una de las grandes divisiones de la geología histórica, la rama de la geología que estudia las transformaciones experimentadas por la Tierra desde su formación. En este periodo, que es el más antiguo de



*Luis Blanco, Eugenio Blanco y José Porres,
artífices de grabados.*

la formación de los continentes, se produjeron depósitos sedimentarios en medios marinos que posteriormente, aquí en Riocavado, salieron a la luz por culpa de procesos tectónicos. Estos materiales del Cámbrico de Riocavado de la Sierra se encuentran entre los más antiguos y mejor detallados de la Península Ibérica, siendo un referente para geólogos y estudiosos de la formación de los continentes de la Tierra (Colchen 1974).

Las formaciones pizarrosas que pertenecen al Cámbrico inferior tipo “facies Riocavado” así llamadas en geología, tienen su exclusividad en Riocavado de la Sierra. Su composición mineralógica tiene un alto porcentaje de óxidos de hierro que delimitan las finas capas de las que están compuestas las pizarras, siguiendo los planos de pizarrosidad. (IGME 1991).

Los minerales que contienen, sobre todo los de hierro, oxidan las superficies de los planos de las pizarras cuando quedan expuestos a la intemperie, esta es la causa de que estos grabados hayan perdurado. Bien se grabaron cuando esas superficies estaban oxidadas o cuándo estaban en ese proceso. A partir de esa realización, siguieron oxidándose junto



Detalle de grabado con oxidación en relieve

a otros minerales convirtiendo a los letreros en grabados “fossilizados”. Tenemos algunos en relieve, con respecto al sustrato en los que se grabaron, dando la impresión de que fueron moldeados, este fenómeno es debido a los procesos de esa oxidación mineral a la que estuvieron expuestos en mayor o menor medida. En casi todos los grabados catalogados se puede apreciar las coloraciones que dejan esos óxidos metálicos.

4. Metodología de estudio

La prospección llevada a cabo en dos años de investigación (2014-2016) es la que nos ha proporcionado el poder documentar todos los grabados-letreros localizados de Riocavado de la Sierra. Para ello en primer lugar nos apoyamos en alguien que conoce muy





*En este grabado la pizarra ya estaba oxidada
y endurecida cuando se grabó,
este hecho permitió su preservación.*

bien las montañas de este municipio, Eugenio Blanco Hoyuelos natural de este pueblo. Durante años acompañó a su padre Luis Blanco en las labores de pastor y los dos dejaron constancia de este hecho en los grabados que realizaron en las pizarras y que tenemos también catalogados. Eugenio nos fue enseñando lugares que él conocía y donde el mismo y su padre habían realizado *letreros*, es así como él los denomina. Posteriormente fuimos realizando con más detenimiento el proceso fotográfico y las prospecciones que supusieron un esfuerzo considerable en múltiples jornadas de trabajo, teniendo en cuenta que tuvimos que desplazarnos a tal efecto hasta el pueblo para llevarlas a cabo. En esta dinámica nos llevamos gratas sorpresas al descubrir zonas nuevas grabadas que no eran conocidas o se habían olvidado en el tiempo.

También fueron las fuentes orales de diferentes pastores del pueblo las que nos dieron más pistas en el proceso de localización de las zonas. Mateo García y Leandro Crespo fueron dos de los más interesados y con ellos también realizamos prospecciones de localización de pizarras grabadas. En estas primeras fases del estudio nos dimos cuenta del potencial que teníamos entre manos, aunque a simple vista no éramos capaces

de ver claramente el *argumento* que estaba expuesto en las pizarras, dado el pequeño tamaño de los grabados y sobre todo la superposición de unos y otros que desvirtuaba su composición original.

Las fechas de realización junto con las zonas de grabado de los letreros de Riocavado de la Sierra, están bien diferenciadas. Por un lado los que se grabaron aprovechando las paredes cortadas por la construcción de la vía del ferrocarril cuando a partir de últimos del siglo XIX y principios de XX, se llevó a cabo el trazado del ferrocarril de vía estrecha que debía llevar el mineral de hierro y plomo de las minas cercanas de Riocavado de la Sierra y Barbadillo de Herreros hacia Burgos, pasando por la Sierra de Atapuerca y siendo también esa construcción del trayecto de esta vía





*Los grabados se realizaron en zonas de muy difícil identificación.
Zona de las Rastrillas.*

del ferrocarril, responsable de los descubrimientos de los yacimientos tan celebres de Atapuerca. Por lo tanto podemos afirmar que tanto los grabados- letreros de la vía a su paso por Riocavado de la Sierra, como los yacimientos de Atapuerca tienen un denominador en común, la construcción de la vía del ferrocarril de vía estrecha de la Sierra de la Demanda. Las zonas que tenemos localizadas en esas pizarras cortadas por la vía son: Las Rastrillas, Nonzabaya I, Nonzabaya II y Valdefraguillas.

Por otro lado los grabados-letreros de últimos del siglo XVIII al XX, que se encuentran en lugares alejados de la vía del ferrocarril de la Demanda. Eran utilizados, al igual que los de la vía, como sitios de descanso o refugio en lugares naturales donde afloraban lastras de pizarras y son: Aguas juntas, Fuente seca, Los Pizarros 1, Los Pizarros II, Trampal, Peñas Blancas y Peña Hueca.

Tenemos constancia oral de testimonios de los más mayores del lugar, qué existían otros lugares, hoy ya desaparecidos o que no hemos podido localizar como Cruzejas o Bustarejo. Las conversaciones llevadas a cabo con los actuales pastores de Riocavado de la Sierra nos dan las pautas para comprender cómo fueron realizados los grabados. Dentro de las herramientas y utensilios que los pastores llevaban consigo cuando salían a la montaña con sus ovejas y vacas, tenían la lezna como uno de las más importantes. La utilizaban para hacer agujeros en los cueros de sus zurrones o vestimentas para su reparación cuando por cualquier circunstancia quedaban descosidas o rotas. Pues bien, este es el utensilio que era también utilizado para la grabación de los *letreros*.

En un principio pensábamos que podrían haber sido realizados con navaja o algún tipo de cuchillo, pero hemos comprobado que estos no son idóneos para la realización de estos grabados tan precisos y de tan reducido tamaño. Existen algunos, los menos, que claramente detectamos fueron hechos con un objeto punzante tipo navaja con punta sobre una hoja plana y podemos ver como la definición del grabado es mucho menor que los que están grabados con una punta de sección redonda como la de estas leznas. Lo comprobamos nosotros mismos realizando una experimentación sobre pizarras con navaja y lezna y la conclusión de esa práctica nos



reafirma las informaciones que nos han dado los actuales pastores que también grabaron con estos utensilios. Localizamos una de estas herramientas, figura 4, que había sido propiedad de José Porres, pastor que nos dejó grabados con su firma. Probablemente este fue uno de los utensilios habituales de los pastores a la hora de salir a la montaña con sus ovejas y como hemos dicho tenía varias funciones. Hacer agujeros para coser vestimentas o enseres estropeados o en el caso que nos ocupa grabar los “letreros” en las pizarras para entretenerse.

Otro utensilio habitual en los pertrechos de los pastores era la colodra, un recipiente hecho de cuerno de

bóvido y se utilizaba a modo recipiente para líquidos. También les grababan bonitos motivos que fueron realizados con las leznas.

4.1. Proceso de documentación fotográfica

Para conseguir ver claramente los grabados-letreros los procesamos fotográficamente, dado que muchos de ellos son prácticamente ininteligibles a simple vista, como hemos comentado. En algunos casos hemos tenido que hacer un trabajo detectivesco para conseguir descifrar letreros que estaban grabados unos encima de otros y por medio de trabajo de estudio poderlos individualizar y ver-



A la izquierda: lezná al lado de uno de los grabados realizado por Columbianano . A la derecha: Basurto en 1912.Colodra grabada con lobos, ovejas y un ciervo, también fue realizado con lezná, Pertenecieron estos dos utensilios a José Porres uno de los pastores artífices de grabados en pizarras de Riocavado de la Sierra.



los tal y como fueron realizados. Ha sido la fotografía digital la que nos ha proporcionado la mejor herramienta para documentarlos.

Hicimos una completa y exhaustiva catalogación fotográfica de todos los grabados, tanto los legibles como los ilegibles, utilizando una máquina canon EOS 350 digital con un objetivo

de 18-55 m/m, realizando un total de 5012 instantáneas.

En esta realización fotográfica hemos utilizado múltiples formas de iluminación para lograr el idóneo resultado al máximo detalle. Hemos aprovechado iluminación natural en diferentes días, de sol, de sombra artificial, días nublados y por último



Félix Hoyuelos, 1891

José García, 1950

Detalle de dos grabados antes y después de haber sido individualizado del resto de firmas superpuestas. Zona de Aguas Juntas.



también con flash, tanto de día como de noche.

Dado que en muchas de las zonas existe una superposición de los grabados hemos utilizado el programa Adobe Photoshop 7.0 para individualizarlas y poder leerlas en condiciones óptimas. En las siguientes fotografías se puede ver el resultado de este trabajo.

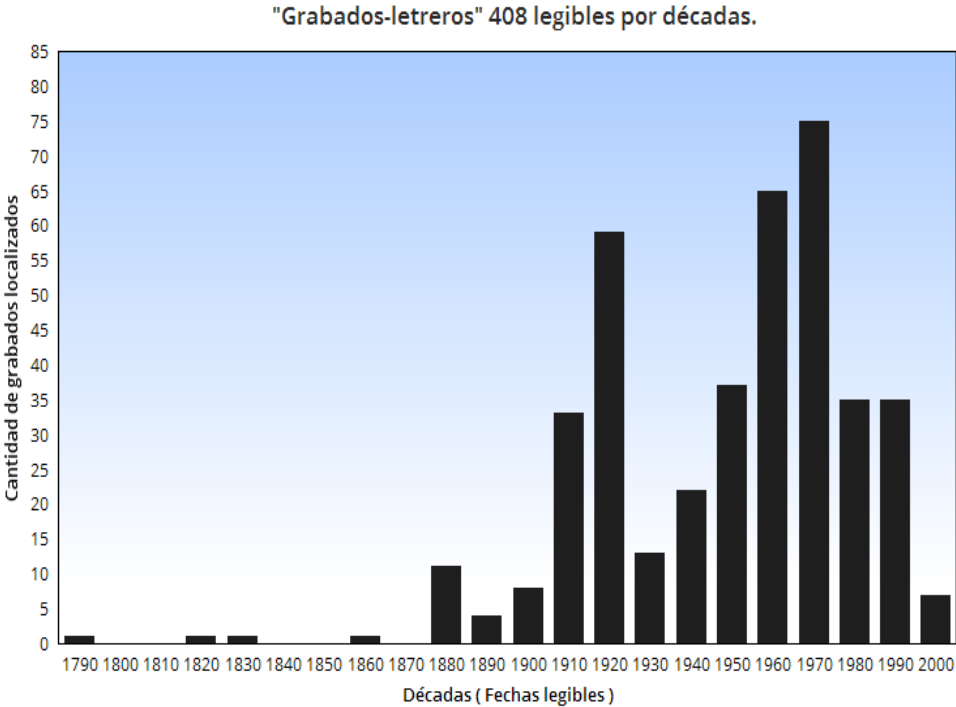
5. Resultados obtenidos

La variedad de los grabados en las pizarras de Riocavado de la Sierra nos da una importante e interesante visión histórica del desarrollo social y cultural a través de los 219 años de

antigüedad que tiene la más longeva localizada, hasta las más modernas catalogadas del siglo XXI.

De los 866 grabados-letreros que hemos localizado en Riocavado de la Sierra, 392 los hemos podido clasificar con *nombre y apellido*. De esta información identificamos 106 individuos diferentes, de los que 13 son mujeres. El resto de grabados hasta los 866 o bien son incompletos faltándoles la firma o no hemos podido identificarlos dado el deterioro que se ha producido por el paso de los años. También hemos localizado 24 anónimos.

En esta gráfica, podemos ver expresados los 408 grabados que hemos



Distribución por décadas de los letreros localizados con fechas.



localizado con su correspondiente *fecha de realización*. De esta gráfica podemos extraer datos importantes para conocer las épocas de mayor actividad de realización de grabados-lettreros en Riocavado de la Sierra.

Por un lado observamos una disminución considerable en la década de los años 30 del siglo XX. Esa disminución tiene como causa principal la disminución de habitantes que provocó la guerra civil con el reclutamiento que se produjo para tal fin, lo que probablemente influyó en que los pastores dejaran sus actividades cotidianas y con ello también la costumbre de grabar las pizarras. La otra circunstancia que nos ofrece este gráfico, es que a partir de la década de los 50 se aprecia un aumento sostenido hasta que en la década de los 70 se produce un fuerte declive de la cantidad de grabados que hemos localizado en las pizarras. El motivo de esta disminución puede ser la fuerte emigración que se produjo en esos años hacia las ciudades, no solo de Riocavado de la Sierra sino en todos los municipios de la Demanda. Por último apreciamos una disminución del interés por la realización de grabados a partir del comienzo del siglo XXI. Puede estar originada por el abandono de las prácticas de pastoreo originadas por la jubilación de los pastores que aun perduraban en el pueblo, la escasa densidad de población y la falta de interés de los pocos jóvenes que emigraron en cuanto tuvieron la oportunidad de hacerlo.

En cuanto a los motivos grabados tenemos: dibujos de animales, vegetales, grabados graciosos o un tanto picantes, enemistades, acontecimientos puntuales o meteorológicos y las más habituales con los datos personales de sus ejecutores así como la fecha de realización. Todos ellos nos ofrecen un abanico de interesantes y curiosos datos y son capaces de abstraernos a aquellos tiempos difíciles en los que eran el entretenimiento y la distracción de los pastores que estaban aislados por esta montaña increíblemente bella con bosques de centenarios robles y hayas. Aún hoy podemos disfrutar de esta naturaleza que para ellos era el lugar donde desarrollaban ese trabajo tan duro y solitario del pastoreo. Estos pastores, con nombre y apellido, grababan estos textos cuando se paraban a descansar con sus rebaños de ovejas, cabras o *boyadas*, como ellos llamaban a los rebaños de vacas, a la sombra y cobijo que les proporcionaban las lastras pizarrosas en las que encontramos hoy en día grabados los letreros que son testigos de su paso por ellas.

Otra característica de los mismos, constatada en varias de las zonas descritas, es que cuantos más antiguos son, mejor es su caligrafía. Tenemos algún caso, especialmente bello, donde nos sorprende gratamente su realización por estas gentes humildes y muy trabajadas desde muy temprana edad en el campo y la montaña, que poseían esos conocimientos y habilidad caligráfica para grabar estos



Zonas grabadas "dentro" de las trincheras de la Vía Verde del Ferrocarril de la Demanda.



Nonzabaya II. "Día 19 de Diciembre de 1937 firmo Columbiano Basurto con una buena nevada".

El tamaño reducido de los grabados dificulta su localización a simple vista.



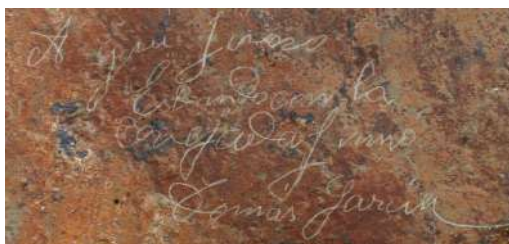
Valdefraguillas. "Jesus Martinez"

Por los datos que nos ha dado actualmente este pastor la fecha de su realización se sitúa sobre 1970.

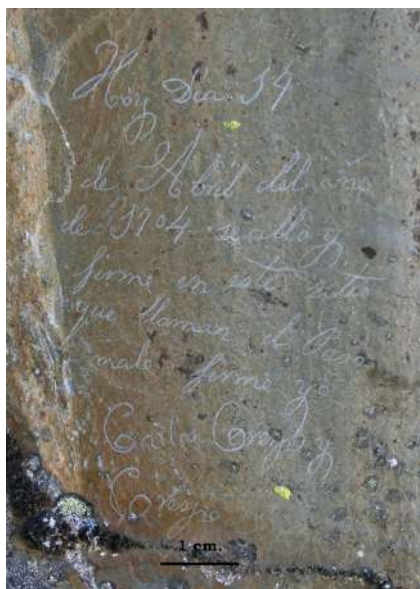


Las Rastrillas. "Hoy 23 de Diciembre del año 1929 Estando con los bueyes de este"

en compañía de el tio Prado firmo Columbiano Basurto de Rioca... de



Las Rastrillas. "Aquí firmo estando con la boyada. Tomas García. 1945?"



Nonzabaya I. "Hoy día 14 de Abril del año 1904 se allo y firmo en este sitio que llaman de paso malo firmo yo Carlos Crespo"



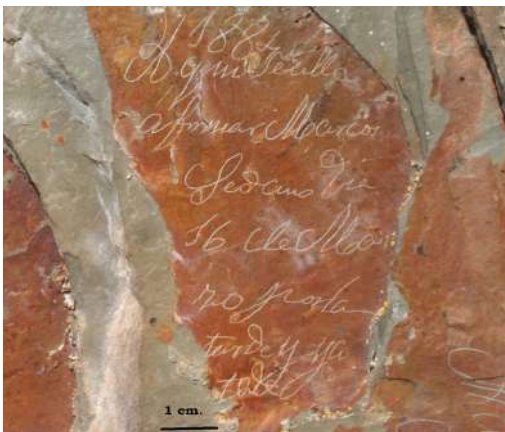
Zonas grabadas de letreros "fuera" de la vía verde del ferrocarril de la Demanda.



Aguas Juntas. "Aquí firmo Lorenzo Antolín el día 17 de Julio de 1797".



Los Pizarros I. "Marcos Sedano firmo día 12 de Diciembre de 1883 viniendo con el ganado de mi padre Julian Sedano y de Pedro Lopez".



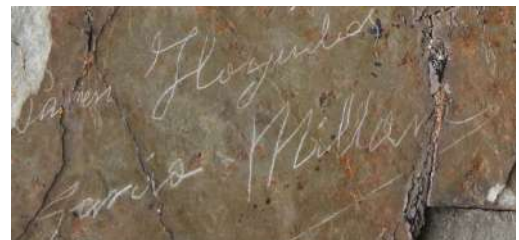
"1884 Aquí se alla a firmar Marcos Sedano día 16 de Marzo por la tarde y ya tarde"



Aguas Juntas. "Aquí firmo Domingo Martínez de Riocabado Año 1893 día 7 de Julio".



El Trampal
"Dionisio Hoyuelos 2-6-1962"



Peña Hueca.
"Carmen Hoyuelos García Millán"



letreros tan vistosos en tan reducido espacio, la mayoría de ellos no abarcan más de 5 x 5 cm., lo que les hace aún más espectaculares. También constatamos que aunque tenían sumo cuidado en la realización de la escritura, carecían de nivel ortográfico y vemos como este hecho queda reflejado en muchos de los letreros. En su estudio los transcribimos tal y como ellos los realizaron, con estas faltas de ortografía, para no desvirtuar su realidad y para que nos demos cuenta del esfuerzo que en aquellos tiempos tuvieron que tener estas gentes dedicadas al pastoreo y en menor medida a la agricultura desde muy temprana edad, esforzándose también por su formación escrita e intelectual, claro está dentro de las escasas oportunidades de las que disponían.

6. Conclusiones

Los 866 grabados-letreros catalogados, en los que hemos identificado 106 nombres de pastores, 24 anónimos y 408 con su fecha de realización, tienen un importante valor cultural, social y patrimonial y el hecho de que se hayan preservado, por los motivos geológicos expuestos, les dan además ese carácter al que también hace referencia Joxe Mallea-Olaetxe sobre los arboglifos de los vascos de Norteamérica: *“Es una historia de la clase obrera, saturada de humanidad, escrita por el propio pueblo sin ser revisada por gobernantes o empresarios poderosos. No es una historia*



Formaciones pizarrosas donde están los grabados de "Los Pizarros I"

académica al uso, en este sentido es lo más democrático que se puede conseguir. Estos grabados proporcionan un registro histórico de la presencia, experiencias y pensamientos de los pastores...." (Mallea-Olaetxe 2000)

Estas palabras del profesor las podemos extrapolar a nuestros grabados palabra por palabra. Tienen un contenido sencillo y real y tiene en su carácter popular ese potencial de interés cultural que muchas veces buscamos en otros temas más complicados. Es esto lo que nos animó en el esfuerzo de profundizar en su conocimiento, divulgación y preservación.

Tenemos muy bien individualizadas las zonas de grabado en lugares diferentes en cuanto a su distribución geográfica e incluso en su cronología de realización. Podemos decir que los pastores grabadores de Riocavado de la Sierra tuvieron unos hábitos de desplazamientos, muy homogéneos y bastante habituales a lo largo de los



219 años que tenemos constatados desde el más antiguo del siglo XVI-II a los más modernos del siglo XXI. Algunos de ellos se desplazaban de unas zonas a otras dependiendo seguramente de las necesidades de su ganado. Este hecho lo hemos constatado en las firmas dejadas por ellos tanto en las pizarras de la vía como fuera de ella. Otros en cambio tenían zonas específicas donde desarrollaban su trabajo.

Uno de los que más nos llama la atención es *Marcos Sedano* que en los últimos años del siglo XIX hizo solamente grabaciones en las zonas *Pizarros I y II* lo que nos da pistas para pensar que tenía estos lugares como estratégicos en sus desplazamientos habituales. También en esta circunstancia se halla *Hermenegildo Hoyuelos* que grabó sus letreros en el primer cuarto del siglo XX, solamente en la zona de *Las Rastrillas*. Otros en cambio se desplazaban de zonas como *Las Rastrillas* a *Aguas Juntas* a unos 5 kilómetros de distancia y grababan en unas y otras indistintamente, dándonos las pautas para pensar que deambulaban por zonas alejadas unas de otras según las circunstancias que se les planteaban. Ejemplos de estos fueron *Columbiano Basurto* y *Pedro Basurto* a principios del siglo XX o *Luis Blanco* o *Mateo García* posteriormente. Quizá estos hechos se deban a que los pastores que tenían rebaños de ovejas se desplazaban en mayor medida buscando

pastos y los que poseían rebaños de vacas estaban más estacionados en lugares específicos. Por lo que nos han comentado nuestros interlocutores los dos tipos de rebaños tenían sus normas de pasto y no se podían juntar, teniendo preferencia el ganado vacuno. Tenemos grabados que atestiguan este hecho de separación de ganados. *Hermenegildo Hoyuelos* nos dice en varios de sus grabados de principios del siglo XX, que está de *guarda municipal* para controlar que las ovejas no se metan en pastos de las vacas.

Dado que no existen referentes sobre estudios de este tipo de grabados de época histórica en la Península Ibérica, no podemos hacer ninguna comparativa sobre el tema. Este artículo puede ser el referente para intentar localizar nuevas zonas en esta Sierra de la Demanda que sean inéditas y que tengan parecidas circunstancias de preservación. La Sierra de la Demanda que divide La Rioja de Burgos, tiene una extensión considerable, por lo que pueden aparecer en un futuro, nuevos grabados en los que podamos profundizar en su conocimiento y aprender o simplemente disfrutar de esas líneas que los pastores nos iban dejado, para inconscientemente, legarnos datos curiosos, etnográficos, genealógicos o cotidianos de su paso por esta montaña que les ayudo a salir adelante con su ganadería. Desde aquí queremos hacerles un homenaje de reconocimiento hacia su trabajo y



dedicación, que supuso el desarrollo de sus familias y su entorno en este enclave aislado y bello de Riocavado de la Sierra.

Otro aspecto interesante que sacamos como conclusión de este trabajo y que no podemos pasar por alto, es el alto porcentaje de apellidos vascos que nos encontramos en estos grabados- letreros y que aún perduran en el pueblo y la enorme cantidad de topónimos vascos que existen en los alrededores como en toda la Sierra de la Demanda. Apellidos como Basurto, uno de los más habituales, tanto en los grabados como en la actualidad, Velasco- Belasco ,García, Alxietia, Heriz o topónimos como Onzaballa- Ontzaballa , Uremen, Ordantiga,Vizcaínos, Ezquerria, Batikurri, Olizarra, Zorrakin, Urquiza, etc. Todos ellos nos hablan de una importante influencia vasca en toda La Sierra de la Demanda. Los trabajos del profesor de filología vasca de la universidad del país vasco Luis María Mujica nos acercan a esta abundante toponimia de la Sierra de la Demanda en relación a la correspondencia vasca que tuvo en tiempos pasados. (Mújica 1991).

Como reflexión final queremos hacer desde aquí un llamamiento al ayuntamiento de esta villa serrana, para que los grabados que se conservan tengan una protección municipal e institucional, aunque solo sea por el reconocimiento que se les dé pa-

trimonial y culturalmente y puedan preservarse el mayor tiempo posible. Hacer extensivo este llamamiento a los habitantes y a los que ocasionalmente acuden a disfrutar de este paisaje excepcional, para que respeten el legado de los pastores, que nos han transmitido esta forma tan particular de *comunicación* como son los *Grabados-Letreros de Riocavado de la Sierra*.

Agradecimientos

Primeramente agradecer a Diego Garate Maidagan, sus consejos y recomendaciones a la hora de escribir este artículo, a Eugenio Blanco Hoyuelos por habernos dado las primeras pistas sobre los grabados-letreiros , aguantado sin ninguna queja nuestra insistencia y el haber participado en muchas de las prospecciones que hemos realizado, al alcalde Martín Hoyuelos Sedano y al teniente alcalde José García por su atención e interés, a Mateo García Hoyuelos (pastor y artífice de algunos de los grabados) por las charlas, paseos y datos que nos ha proporcionado de las vivencias de los pastores, a Leandro Crespo (pastor y artífice de algunos de los grabados) que nos enseñó donde estaban varias de las zonas descritas y su interés por los letreros nos animó a seguir investigando, a José Crespo, Floren Millán, M^a. Carmen Salas, Leire Libano Salas, José Porres, Marta Arcos Porres, Angelines Porres, Cristina Blanco y



a Milagros Millán por habernos ayudado en las labores de prospección y a los habitantes de Riocavado de la Sierra que nos han dado datos sobre las localizaciones de los grabados-letreros, así como a Sergio Vega a Joseba Ríos Garaizar y a Jesús Mateos por su ayuda e interés. A todos ellos les pedimos que sean guardas y protectores para que este legado que dejaron los pastores, antepasados de

ellos en la mayoría de los casos, quede para las generaciones futuras. Este trabajo está expresamente dedicado a: Dionisio Hoyuelos Millán (pastor de Riocavado de la Sierra),- Maria García Martínez, Carmen Hoyuelos García y Justo Salas García, cuyo amor y orgullo por sus raíces en este pueblo de Riocavado de la Sierra, contagiaba a todo el que estaba en contacto con ellos.

Fi.
v.

Bibliografía

CAMPILLO CUEVA, J. (2010): *Estelas discoideas del sureste de la provincia de Burgos*. Kobie- Serie Antropología cultural. Nº 14, 111- 128

COLCHEN, M. (1974): *Geología de la Sierra de la Demanda*. Madrid, IMGE.

-
Homenaje a Luis Villasante (1992): *El Euskara en la toponimia de Burgos*. Congreso de Euskaltzaindia, 311-348.

GARCÍA DIEZ, M.L, ALCINO TOMÉ, J. (2002-2003): *Último ciclo artístico rupestre do vale do Coa: Um caso de etnografía*. Estudios Prehistóricos Viseu, Beira Alta.

GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R./ GONZÁLEZ BLANCO, A./ AMANTE SÁNCHEZ, M. (1993): *Los grafitos más recientes de la cueva de Camareta*. Antigüedad Cristiana. Murcia.

GUARAS GONZÁLEZ, B./ MATA CAMPO, Mª P. (1991): *Itinerario geológico por la Sierra de la Demanda*. Logroño. Zubia nº9, 31-47



IBÁÑEZ RODRÍGUEZ, M./ LEJARRAGA NIETO, T. (1998): *Los grafitos del Monasterio de San Millán.*

I. G. M E. Cartografiadigital@igme.es

I.G.M.E. *Mapa geológico* Instituto Geológico y Minero de España. Salas de los Infantes, 7 -32

JABATO MARTIN, J.M^a. (2012): *Iconografía y epigrafía pastoril sobre piedra en Los Llanos de Brozas y Alcántara.* Extremadura. Revista “Piedras con Raíces”, núm. 34.

MALLEA-OLAETXE, J. (2000): *Speaking Through the Aspens: Basque Tree Carvings in California and Nevada.* Universidad de Reno, Nevada, Usa.

MARQUÉS DE LA ENSENADA. (1749): Real decreto-Formularios y planes. Riocavado de la Sierra.

MARTIN GARCÍA, J.J. (2009): *La Sierra de la Demanda durante la guerra de la independencia (1808-1884).* Investigaciones históricas nº 29 -Universidad de Valladolid.

MATEOS, J. (2012): *El torreón de Pajares.* Visionatur. Extremadura.

MÚJICA URDANGARIN, L. M. (1991): *Toponimia vasca en Burgos: nuevos testimonios.* XI Congreso de Euskaltzaindia. Congreso de estudios vascos.

PALOMERO, F./ ILARDIA, M./ REYES, F./ ESCALONA, J. y MENÉNDEZ, M. L. *El Patrimonio Histórico-Artístico y Cultural en la Sierra de la Demanda.* (SITCYL).

RIÑO, E. (1995): *Eremitorios Rupestres y Colonización altomedieval.* Universidad de Salamanca.

VALDIVIELSO ARCE, J. L. (1996): *Los pastores trashumantes en la provincia de Burgos.* Revista de Folklore número 183.



DESEÑO E XESTION DE ACTIVIDADES CULTURAIS

losadasolar@gmail.com



676966258

Documentación, rexistro e exposición de intervencións
a prol da cultura galega



Fundación
CARMEN ARNAU MURO
Para el estudio y la difusión de la
cultura de los pueblos indígenas de
Siberia y Asia Central



ETNOMUSEO
de los pueblos de
SIBERIA

En los Montes de Toledo, a 30 kilómetros de Toledo y 100 de Madrid, en un terreno de 40.000m2 se sitúa el ETNOMUSEO DE LOS PUEBLOS DE SIBERIA Y ASIA CENTRAL. Es un poblado con cabañas y edificaciones que representan las diferentes viviendas que usan en Siberia sus pobladores, dependiendo de la zona en que habitan, la tundra, la taiga, a estepa, etc. Dentro de cada vivienda podemos encontrar sus enseres, trajes, artesanía e instrumentos musicales.



Unha achega á arte rupestre do sur de Lugo

Begoña González Aguiar¹



Resumo

No presente traballo realizaremos unha achega ao panorama actual da arte rupestre na zona meridional da provincia de Lugo. Primeiramente, abordarase o estudo das estacións dende o punto de vista espacial, e dicir, a súa distribución discriminatória na paisaxe. E, finalmente, analizaranse os principais motivos que o compoñen. Descubriremos que a medida que os estudos da zona se intensifican tamén o fan os resultados, dando conta dun bo número de estacións inéditas.

Palabras clave: Arte Rupestre, Lugo, Tecnoloxía, Paisaxe.

Abstract

Through this article we will make a short approach to the current situation of Rock Art in the southern areas of Lugo. First, we will approach the spatial study of the rock art stations, its discriminatory distribution in landscapes. And, finally, we will analyse its several motives. We will discover that, as studies of this area are intensified, so do the results, bringing to light a great number of unknown rock art stations.

Keywords: Rock Art, Lugo, Technology, Landscape.

¹ Licenciada en Historia da Arte pola Universidade de Santiago de Compostela en 2008 e Posgraduada en Métodos e Técnicas de Investigación Histórica, Artística e Xeográfica pola Universidad Nacional de Educación a Distancia onde, actualmente, é doutoranda no Departamento de Prehistoria e Arqueoloxía.



1. Introducción

Ao longo desta última década os xacementos de arte rupestre localizados no interior de Galicia multiplícanse, convertendo a esta gran área nun nunha nova fonte de información sobre os gravados prehistóricos.



Mapa da área de estudo: comarcas de A Ulloa, Chantada, Terras de Lemos e Quiroga.

Neste artigo plasmaremos os resultados máis salientables tras varios anos de estudo na zona sur lucense. Concretamente na comarca de A Ulloa, localizamos xacementos rupestres en Antas de Ulla e, xa en menor número en Palas e Monterroso. A comarca de Chantada conta con xacementos nos municipios de Carballedo e Chantada. Terras de Lemos conserva un gran número en Sober, pero tamén en Pantón e, en menor medida, no Saviñao. Quiroga ten só unha única estación localizada na montaña a máis de mil metros de altura. Entre todas elas aproximámonos a unha centena de estacións, das cales escollemos as máis salientables para divulgalas no presente artigo.

A pouca bibliografía existente maiolos datos facilitados polo servizo de arqueoloxía¹ vaticinaban resultados de gran contraste entre uns e outros

municipios. Contabamos con traballos realizados nos concellos de Antas de Ulla e Sober, ambos coa maior concentración de gravados rupestres da zona. Na cara oposta sitúanse Chantada, O Saviñao, Quiroga e Monterroso que até o día de hoxe só contan cun ou dous xacementos.

2. Localización

A zona de estudo comprende a totalidade das comarcas do sur da provincia de Lugo, xa estudadas en anteriores traballos (González 2011), xunto con A Ulloa, comarca caracterizada pola abundancia de estación rupestres, principalmente as situadas no concello de Antas de Ulla e que tamén foron abordadas en varios tra-

¹ Agradecer a Barri e a Gonzalo do Servizo de Arqueoloxía de Lugo a axuda facilitada ao longo destes anos de investigación.



ballos (Rodríguez et alli 2008 e Costas Goberna et alli 1993/94).

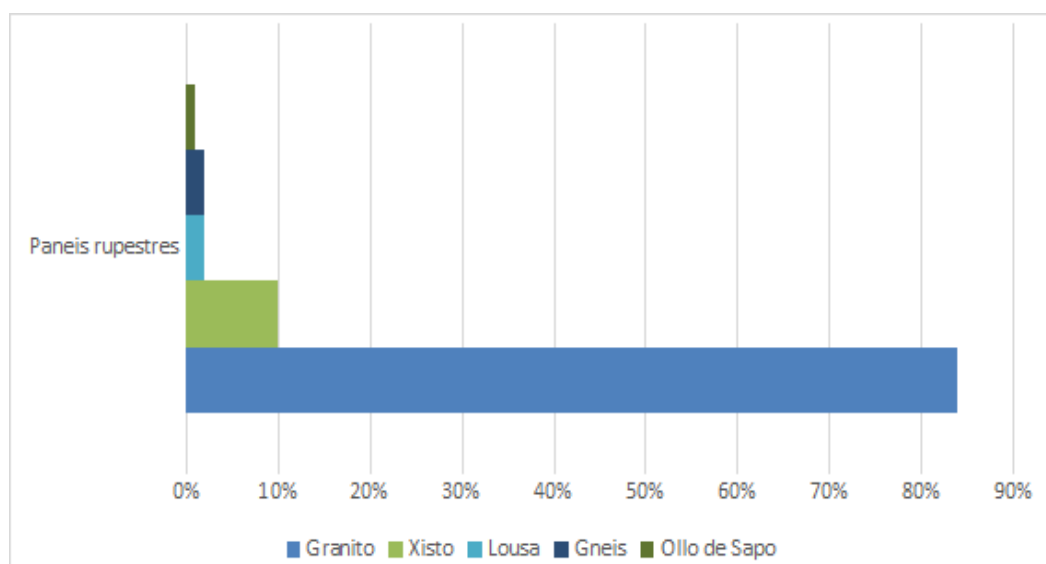
Para falar deste área é imprescindible mencionar os accidentes xeográficos que a conforman e que, do mesmo xeito que no presente, marcaron o modo de vida dos nosos ancestros. Aqueles son o ríos Miño e Sil, xunto cos seus afluentes, as serras do Caurrel e o Faro e a gran depresión do Val de Lemos.

De todos eles, o monte Faro é, sen dúbida, a máis salientable. Forma parte da Dorsal Meridiana Galega, por onde transcorría unha importante vía de tránsito sentido Leste-Oeste, a cal, tamén puido ser un elemento de separación entre posibles rexións prehistóricas (Rodríguez et alli 2011).

A Dorsal é tamén unha fronteira estilística. Por todos é sabido que os

motivos abstractos se concentran no interior do territorio galego, mentres que nas provincias costeiras as representacións son tamén naturalistas. Un claro exemplo témolo cos motivos de armas da Idade do Bronce, os cales se manifestan en gran parte do territorio costeiro até o interior, concretamente até a ladeira occidental da Dorsal. É, a partir deste punto, cando desaparecen este tipo de figuras ao internarse na provincia de Lugo. Quizais, este feito mude co aumento das investigacións, pero até o momento permanece inalterable.

Falar do territorio obríganos a referirnos á litoloxía da área estudada. Os primeiros traballos, principalmente os centrados na provincia de Pontevedra, apuntaban que o soporte granítico era conditio sine qua non para a realización dos gravados prehistóricos. Esta afirmación anúlase a medida que aumentan as investi-



gacións e saen á luz novas estacións de gneis, xisto e lousa. Polo tanto, a importancia do soporte non se debe á súa composición senón máis ben á súa situación.

Nas comarcas localizadas entre a Dorsal e o río Miño o material predominante é o granito, alcalino e calcoalcalino. O xisto aparece na zona máis meridional. E, pola contra, o territorio de Terras de Lemos presenta unha ampla área de lousa, cunha franxa de granitos calcoalcalinos e outra de xisto que atravesa os concellos do Saviñao e Pantón.

Esta variedade litolóxica maniféstase nos 99 paneis rupestres que estudamos. Sen embargo, como se aprecia no gráfico o granito é a rocha preferente, seguida do xisto.

3. Xacementos destacados

Como mencionamos anteriormente, neste artigo analizaremos os xacementos máis representativos de cada comarca. O criterio a ter en conta é principalmente tipolóxico, pero tamén reparamos na localización e na morfoloxía do soporte. Tampouco quixemos esquecer as estacións inéditas que non foron publicadas, aínda que

si catalogadas ao longo dos últimos anos, tras os traballos de prospección realizados na zona².

Os motivos prehistóricos do interior de Galicia son, até o momento, de tipo abstracto, quedando delimitada a área a combinacións circulares, sucos, reticulados, espirais e coviñas. Estas últimas son, sen dúbida, o motivo máis abundante e tamén o de maior prolongación no tempo. Xunto aos anteriores tamén atopamos gravados medievais, principalmente asociados ás delimitacións xeográficas, os chamados petróglifos de “término”.

3.1. Petróglifos Penas de Malvís, San Fiz de Amarante (Antas de Ulla-A Ulloa).

Na parroquia de San Fiz de Amarante atópase o lugar das Penas de Malvís, situada a 620 m.s.n.m. que posúe unha alta visibilidade, cunha ampla panorámica de gran parte do municipio. Ademais é propensa a anegarse, de feito, atopamos varias construcións para o aproveitamento de augas fluviais. Son numerosos os estudos que vinculan estas zonas húmidas coa presenza de gravados rupestres (González, 2011. Costas Go-

² As estacións inéditas foron incorporadas ao catálogo de Patrimonio tras varios traballos de prospección na zona, pero tamén grazas á colaboración dos veciños e da Asociación Cultural Colado do Vento de Sober que, xunto co seu membro Alfonso Campos, protexe e pon en valor o rico patrimonio material e inmaterial do seu concello.



berna e Hidalgo Cuñarro, 4, 1998, etc.).

Neste área temos catalogados os afamados Petróglifos Pena dos Chaos I (Coordenadas UTM 587.896X-4.735.346Y), Chaos II (587.900X- 4.735.556Y) e Chaos III (587.899X-4.735.561Y), xunto cos Petróglifos de San Fiz I (587.948X-4.735.084Y) e San Fiz II (587.968X-4.735.159Y). Nas intermediacións destes últimos, localizamos varios soportes con coviñas. Os gravados de Pena dos Chaos foron estudados con anterioridades, xunto cos de Pena da Moura situados na mesma parroquia no lugar de Bellós (Costas Goberna et alli, 1993/94)³.

O panel Chaos I é o que presenta maiores dimensións. Trátase dun afloramento granítico a ras de chan duns 13 metros de lonxitude por 5 metros de ancho. Debido ao seu tamaño, a rocha pode ser vista dende a distancia e, sen dúbida, destaca no seu entorno. Presenta un total de trinta motivos, principalmente combinacións circulares distribuídas por case toda a superficie da rocha, pero máis abundantes na parte nordeste do panel.

Próximo á anterior achamos Chaos II e III, ámbalas dúas con 6 por 3 metros e 5 por 1,5 metros respectivamente. Na primeira exhibense cinco motivos abstractos, mentres que na segunda dezasete. A pesar da abundancia de motivos de Chaos III, a complexidade maniféstase nas figuras do panel veciño: unha delas, mediante unha trama de sucros, enlaza cinco combinacións circulares creando un único motivo de gran laboriosidade.

Por outra banda, San Fiz I posúe 5,3 por 3,1 metros, con cinco figuras localizadas na parte suroeste do panel. Finalmente, o panel San Fiz II foi fracturado polo que o seu tamaño orixinal superaría ao actual de 4,2 por 2,84 metros. Contén oito gravados sendo, principalmente, combinacións circulares.

3.2. Petróglifo do Campo da Uz, Santa Cristina de Areas-Antas de Ulla (A Ulloa).

As estacións foron catalogadas e analizadas en profundidade polo equipo do GEPN⁴ trala elaboración dun estudo de impacto por mor da

3 No traballo realizado por estes autores *Los grabados rupestres de Pena dos Chaos y Pena da Moura en San Fiz de Amarante (Antas de Ulla)* en Brigantium 8, A Coruña, 1993/94: 263-273, apreciamos un erro na denominación do petróglifo Pena dos Chaos II. Se comparamos os datos de dito artigo coa ficha de patrimonio observamos que non coinciden, posto que o suposto Chaos II de Costas Goberna et alli é en realidade San Fiz II.

4 GEPN (Grupo de Estudio para a Prehistoria do Noroeste Ibérico) Departamento de Historia I da Facultade de Xeografía e Historia da USC. <https://gepn.jimdo.com/>



construción do parque eólico da Serra do Farelo.

O xacemento localízase aos pés do Farelo, nos montes do Seixo e da Gurgulla, a unha altura media de 709 m.s.n.m., nunha área cun amplo dominio visual sobre territorio. A vexetación predominante é maioritariamente monte baixo: toxo, xesta e carqueixa, aínda que achamos áreas de asolagamento que propician o crecemento de bo pasto e, por elo, neste lugar tamén atopamos gandaría extensiva en semiliberdade.

Os petróglifos denominados Campo da Uz son un total de doce estacións que, xunto co Petróglifo Chan da Gurgulla, manifestan a alta concentración de gravados rupestres na zona, situados nas proximidades do castro da Somoza. Relativamente próximos están os petróglifos e as mámoas de Monte Queimado e Ermide, estes últimos mencionados no seguinte apartado.

Os soportes estudados son todos graníticos alcalinos, material predominante na Ulloa. Entre os paneis destacados atopamos a Laxe Ferrada (587.887X-4.733.186Y), Chan da Gurgulla (588.175X-4.732.816Y) e a Estación 11 (587.719X-4.733.541Y), petróglifos que poderíamos denominar monumentais⁵.

A Estación 1 ou Laxe Ferrada presenta 20 metros de longo por 9 metros de ancho. Non presenta moita altura, pero si unha lixeira inclinación que fai máis visibles os motivos, hoxe moitos deles degradados pola erosión. Laxe Ferrada é o panel con maior número de tipoloxías analizadas no sur lucense. Posúe 310 figuras: covañas (n=74), combinacións circulares (n=26), sucos (n=4), círculos simples (n=32), cruciformes (n=18), antropomorfos (n=2), alfabetiformes (n=1), aves (n=3), ferraduras (n=145) e indeterminados (n=5).

Chan da Gurgulla con 14 metros de longo por 8 metros de ancho, é a estación que localizamos a unha altura lixeiramente inferior ás demais. O soporte granítico destaca na paisaxe polas súas dimensión e por atoparse ao pé do camiño polo que se accede ao Farelo e, tamén, ao sendeiro que conduce ao castro da Somoza.

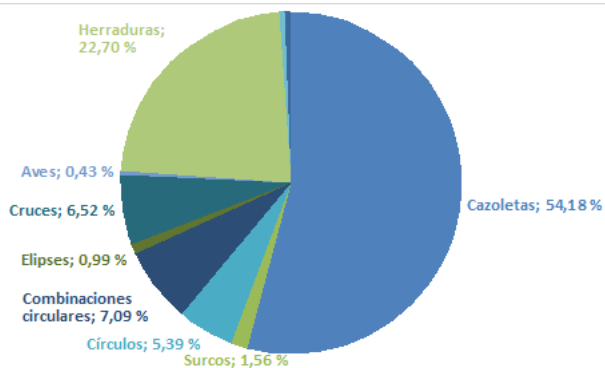
Conserva 146 figuras: covañas (n=113), combinacións circulares (n=21), espiral (n=1), sucos (2), círculos simples (n=5) e ferraduras (n=2), elipses (n=2). Os motivos distribúense por toda a superficie da rocha que, parcialmente, se atopa a ras de chan. É concretamente neste lugar, na cara norte da rocha, onde se dispoñen a totalidade das combinacións circulares, algunhas super-

⁵ Os petróglifos monumentais compóñense dun gran panel que destaca no entorno ao redor do cal se dispoñen, en ocasións, outros asociados e de menor tamaño. (Criado et alli, 2016).



postas ou integradas nos sucros das outras.

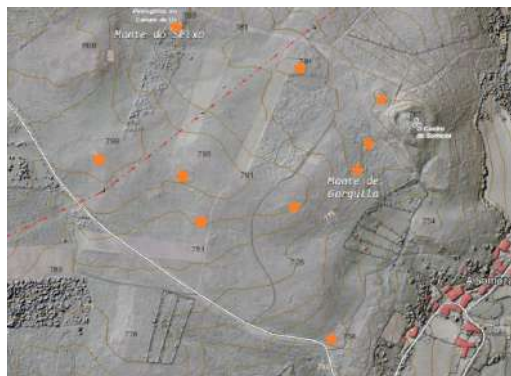
Pola contra, na cara sur gravaron a maior parte das coviñas (93,8%) o que nos leva a pensar na diferenciación intencionada de dous paneis tipolóxicos-simbólicos dentro dun mesmo soporte.



A Estación 11 é a de maiores dimensións con 20 metros de longo por 30 metros de ancho. A diferenza das anteriores, posúe unha forte inclinación creando de maneira natural dous paneis con gravados: un horizontal e outro vertical que, do mesmo xeito que o Petróglifo de Chan da Gurgulla, exhibe diferentes tipos de gravados.

Tipoloxías dos Petróglifos de Campo da Uz e Chan da Gurgula, Antas de Ulla.

Pola súa banda, a Estación 11 presenta 43 figuras: coviñas (n=34), antropomorfos (n=1), ferraduras (n=1) e cruciformes (n=7). Estas últimas son todas de tipoloxía grega. Nesta estación podemos diferenciar dous períodos na realización de gravados: prehistórico e histórico que, ademais, se dispoñen de modo diferente sobre o soporte granítico. As coviñas localízanse na parte horizontal da rocha que, dende o camiño, se atopa a ras de chan. Mentres, os demais motivos distribúense pola superficie vertical, que cae nun forte desnivel cara ao sueste.



Distribución das estacións de Campo da Uz e Gurgulla, Areas-Antas de Ulla

Nas liñas anteriores centrámonos nas estacións máis destacadas de Campo da Uz. Estas atópanse flanqueadas e conectadas de modo visual con outras de menor envergadura ou cuxos motivos non presentan a variedade e/



ou calidade das anteriores. Facendo un recuento total dos motivos, conservamos 710, dos cales os máis abundantes son, como ven sendo o habitual, as covañas (n=382), seguidas das combinacións circulares (n=53), os sucos (n=10), as elipses (n=8) e espirais (n=1).

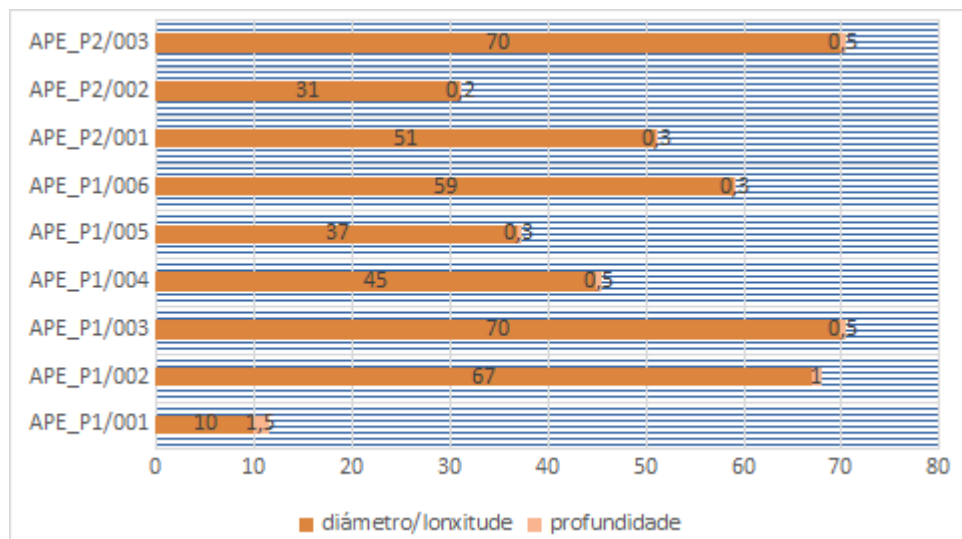
Sen embargo, Campo da Uz caracterízase pola gran manifestación de gravados medievais e contemporáneos, principalmente os primeiros con cruciformes (n=45), círculos sinxelos (n=38) e ferraduras (n=160).

Tamén achamos figuras antropomorfas (n=3), alfabetiformes (n=2) e as aves (n=3) posiblemente realizadas no século pasado, como apunta Rodríguez (Rodríguez et alli 2008).

3.3. Petróglifos de Ermide, Santa Cristina de Areas-Antas de Ulla (A Ulloa).

Próximos ao lugar de Ermide atópanse os petróglifos Ermide I e II (Coordenadas UTM 588.128X-4.734.005Y). O xacemento encóntrase nunha área elevada a 709 m.s.n.m. nunha ladeira con forte inclinación pola que transcorre un regato. Comprobamos o alto grao de visibilidade que posúe cun gran dominio visual sobre o territorio, principalmente dos montes localizados ao nordeste do xacemento.

Son dúas rochas graníticas de considerable tamaño, pero dispostas a ras de chan, isto dificulta a súa visualización. Ermide I presenta 6 figuras: 5 combinacións circulares e 1 covaña (APE_P1/001). A erosión rebaxou



Dimensións das figuras de Ermide I e II, Areas-Antas de Ulla.



considerablemente o suco que, na maioría dos motivos, posúe 0,3 e 0,5 centímetros de profundidade. A laxa está nunha ladeira cuxa pendente favorece as escorreduras na época de chuvias e este feito incrementa á erosión natural da rocha.

Por outra banda, tamén disposta a ras de chan e ao oeste da anterior, localizamos Ermide II. O panel forma parte dun penedo granítico parcialmente cuberto pola vexetación, este presenta 4,90 metros na cara norte-sur e 2,90 metros na cara oeste-leste.

A pena presenta una moderada inclinación que propicia a visualización dos motivos, pero, tamén, que as escorreduras erosionen con maior facilidade a rocha e os gravados.

Como se observa no gráfico, o panel conta con tres figuras, todas combinacións circulares con coviña central. Os motivos situados na cara oeste da rocha presentan peor conservación e é difícil observalos á luz do día. O mellor conservado APE_P2/003 presenta maior diámetro, duns 70 centímetros, con cinco aneis e coviña central da que xorde un suco ou apéndice de 55 centímetros. Das dúas figuras restantes, unha atópase incompleta con tres semicírculos (posibles aneis xa borrados pola erosión) e a outra con catro aneis e dous apéndices, de aproximadamente 40 centímetros, que parten dunha coviña central.



Petróglifos do Monte Fabeiro e do Cotillón, A Cova-Carballedo (Chantada).

3.4. Petróglifos do Monte Fabeiro e do Cotillón, A Cova-Carballedo (Chantada).

Na freguesía da Cova, no concello de Carballedo localizamos tres rochas con gravados rupestres situada unha no Monte Fabeiro e as outras dúas no Cotillón, a 900 metros da anterior.

O xacemento do Cotillón (Coordenadas UTM 603.845X-4.706.170Y) consta de dúas rochas de gneis nunha zona chaira ao carón dun regato, xusto nas inmediacións da ladeira que descende fortemente cara o río Miño.

O panel 1, o principal, presenta 2 metros de norte a sur por 1,20 metros de leste a oeste. Os gravados localízanse na parte horizontal do panel que presenta unha lixeira inclinación. Trátase de combinacións circulares unidas por sucos que, xunto coas diáclases propias da rocha, cobren por completo a superficie. A tres metros



do anterior, dispónse a rocha 2 gravemente erosionada e cuxos motivos son difíciles de visualizar á luz do día.

Dispónse a ras de chan e cunha pronunciada inclinación que favorece o lavado dos motivos e da propia rocha polas augas pluviais. E, ao igual que a anterior, tamén presenta combinacións circulares de diversos tamaños. Finalmente, o xacemento do Monte Fabeiro (Coordenadas UTM: 604.244X-4.705.368Y) localízase nunha zona chairga cuxa vexetación predominante é o monte baixo, toxo e carqueixa, e arboredo de repoboación.

A rocha oríentase noroeste-sueste, o panel coas figuras presenta 3,20 metros e localízase na cara sueste. Consta de varios círculos concéntricos unidos mediante unha trama de sucros conformando así, un único motivo pero de gran complexidade estilística. Separado por unha diáclase, na cara norte, dispónse outra combinación circular e, algo máis afastadas das anteriores, unha espiral. As espirais son motivos pouco frecuentes na zona de estudo, só en Carballedo ($n=1$) e en Antas de Ulla ($n=1$) atopamos, até o momento, esta tipoloxía.

3.5. Petróglifo de Leira Rapada, Vilatán-O Saviñao (Terras de Lemos).

Trátase dunha estación inédita e de considerable interese (Coordenadas UTM 609.378X-4.718.430Y)

situada aos pés do castro de Leira Rapada, concretamente na cara nordeste. Atópamola nunha zona de arboredo, principalmente carballos, nunha ladeira de acusada pendente a 570 m.s.n.m. e moi próxima ao rego do Saviñao.

O interese da mesma reside na forma das rochas sobre a que se localizan os gravados. O panel principal mide 3,36 metros na cara oeste-leste e 3,10 na cara norte-sur. Este dispónse sobre dúas rochas graníticas que crean, xunto coa primeira, unha cámara ou abrigo. Para algúns arqueólogos locais podería tratarse dun túmulo de cronoloxía neolítica que, co paso do tempo, perde a súa función funeraria para empregarse despois como soporte para a realización de petróglifos.

Os gravados distribúense por toda a cara horizontal da rocha principal. Son un total de catro círculos concéntricos con cova central e apéndice. O tamaño dos mesmos é considerable: 84, 91, 105 e 113 centímetros de diámetro con 4, 5 e 6 aneis. Sen embargo, presentan escasa profundidade, 0,2 e 0,3 centímetros, o cal dificulta a súa visualización á luz do día.

Entre as figuras de maior tamaño atopamos unha superposición froito, quizais, dun mal cálculo á hora de realizar o último dos aneis dunha das combinacións.





*Soporte dos petróglifos de Leira
Rapada, O Saviñao.*

3.6. Petróglifo da Pena Forcada, Siós-Pantón (Terras de Lemos).

O panel de Pena Forcada (Coordenadas UTM 614.857X-4.706.438Y) sitúase en Siós, nun rechán aos pés do Monte Pena Forcada, a 365 m.s.n.m. É o primeiro petróglifo atopado na freguesía, a cal linda con Espasantes que, ao contrario ca anterior, conta con oito paneis con gravados. Por elo, nun futuro é posible que o número de xacementos aumente en ámbalas dúas parroquias.

Trátase dun soporte de xisto parcialmente fracturado de 2,30 metros norte-sur e 1,60 metros leste-oeste. O panel localízase no medio dunha pradería e é probable que algún traballo con maquinaria a rompese e movese lixeiramente do seu emprazamento orixinal.

Presenta 19 coviñas distribuídas, a maioría, pola cara sueste. As súas medidas oscilan entre 6 e 4 centímetros de diámetro e de 2 a 0,2 centíme-

tros de profundidade. A importancia deste panel radica na rocha empregada, pois na zona abundan numerosas rochas de granito que semellan moi aptas para a realización de gravados, ao contrario que o xisto, irregular e máis difícil de traballar. Todo isto remarca que o lugar onde se practican as insculpturas é máis importante que o propio soporte, sexa do material que sexa. Tamén destacar que o coñecemento doutros xacementos próximos como Espasantes fixo que centrásemos esforzos en atopar novas estacións nas freguesías/lugares limítrofes.

A rocha con motivos localízase a varios metros do marco que separa as parroquias de Pantón e Siós, característica dos denominados petróglifos delimitadores.

3.7. Petróglifo de Nogueira/Tapado do Monte, Anllo-Sober (Terras de Lemos).

O xacemento responde ás coordenadas UTM 611.694X-4.699.042Y. Nas súas proximidades atópase o río Cabe, afluente do Sil, o cal propicia un clima suave con poucos contrastes. O incremento dos bosques de repoboación na zona fixo que a paisaxe mudara a piñeiros, aínda que conservaba carballos e castiñeiros. Neste caso só contamos cun único soporte, composto de xisto e cuarzo, onde se dispoñen os gravados. Sen embargo, semella que a rocha se compón de dous



panel interpretativos orientados un cara ao Norte e o outro ao Sur. Esta afirmación corrobórase ao analizar as figuras que se dispoñen a ámbolos dous lados do panel: cruces (no sector meridional) e motivos circulares (no sector setentrional).

Consta dun total de 44 figuras: covañas ($n=17$), cruciformes ($n=15$), combinacións circulares ($n=8$), sucos ($n=2$) e reticulados ($n=2$). As covañas son os motivos máis abundantes e, tamén, os máis sinxelos de elaborar. Sen embargo, estas mesmas tamén se integran no interior de círculos, algúns concéntricos e, incluso, nalgunhas cruces.

Por outro lado, ás combinacións circulares son maioritariamente simples, cun ou dous círculos con covaña central.

Sen embargo, atopamos entre elas unha figura complexa, composta por

unha combinación de dous círculos concéntricos con covaña central da que xorde un suco, na parte norte, que se une a unha trama de novos sucos que conforman unha especie de retícula.

Os cruciformes son todos de tipo grego, os brazos presentan case o mesmo tamaño con lixeiras diferenzas de escasos centímetros. Dentro desta tipoloxía atopamos cruces sinxelas ($n=5$), cruces inscritas en círculos ($n=4$) e cruces con covañas nos catro extremos ($n=4$).

A rocha presenta abundante lique, principalmente na zona norte, que lle confire unha textura e cor allea á natural. Ademais tamén se aprecian alteracións antrópicas relativamente recentes para remarcar os gravados, feito que, por desgraza, vimos nalgunhas insculpturas ao longo da nosa investigación nas terras lucenses.



Á esquerda: Combinación circular con reticulado do Petróglifo de Nogueira-Tapado do Monte (Anllo-Sober). Á dereita: Sector Setentrional dos Petróglifos de Nogueira ou Tapado do Monte.



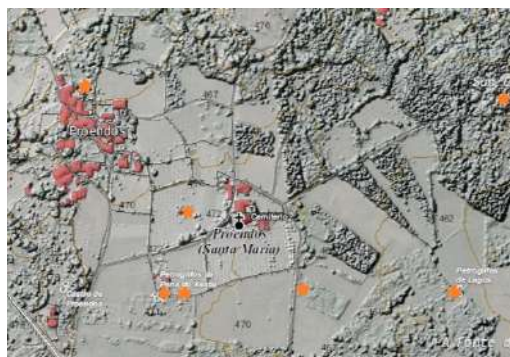


Gráfico evolución do número de figuras no panel de Nogueira-Tapado do Monte.

3.8. Petróglifos de Proendos, Proendos-Sober (Terra de Lemos).

Preto da capital do concello localizamos a igrexa de Santa María de Proendos onde, ao redor da mesma, hai oito paneis rupestres denominados Pena do Xestal I (616.522X-4.700.991Y) e II (616.476X-4.700.992Y), Pena do Pombal (616.511X-4.701.126Y), Petróglifos Lagos I (616.568X-4.700.792Y) e II (616.947X-4.700.999Y), Petróglifo de Pedride (617.042X-4.701.248Y), Pena do Cabalo (617.063X-4.701.285Y) e Petróglifo de Quintairos (616.215X-4.701.090Y). Este último foi atopado recentemente ao carón dunha vivenda de Proendos. Aínda que as insculpturas son unha das manifestacións máis temperás da parroquia, en Proendos tamén se localiza un castro e un xacemento romano que ocupan un área xa delimitada anteriormente polos gravados rupestres.

de paneis nunha área relativamente pequena. Este é un feito que tamén se pode extrapolar ao concello, xa que Sober conta, ata o momento, co maior número de gravados rupestres por municipio na comarca de Terras de Lemos. Destaca o conxunto Pena do Xestal I e II formado por dous soportes graníticos de grandes dimensións, aínda que a capa vexetal está a cubrilos case na súa totalidade. Ademais, Xestal I atópase dividido por un muro que, xunto coa vexetación, só deixan visible parte dos gravados que posúe. Son un total de 11 figuras: coviñas (n=7) e combinacións circulares (n=4). As primeiras pre-



Mapa vectorial de Proendos. Distribución dos paneis rupestres.

Trala análise do mapa anterior podemos verificar a gran concentración



sentan un diámetro que oscila entre os 2,5 e os 4 centímetros, mentres que a profundidade ronda 1 centímetro na maioría dos motivos.

Maior diversidade presentan os círculos concéntricos compostos por 3, 4 e 5 aneis cunha profundidade menor que as anteriores (igual ou menos dos 0,5 centímetros). A figura que posúe maior número de círculos alcanza os 64 centímetros, xa que dende a súa cova central xorden varios sucos: un remata noutra cova localizada ao exterior da combinación e os demais adoptan dúas estrañas formas triangulares na cara oeste.

Xestal II amosa o motivo máis complexo do lugar, trátase dunha combinación de 8 aneis cunha cova central que alcanza os 90 centímetros de diámetro e unha profundidade máxima de 0,8 centímetros. Ademais varios dos círculos concéntricos presentan coviñas dispostas seguindo a mesma liña da circunferencia. Dado



Penal do Xestal I, Proendos-Sober.

o grado de erosión é difícil percibir se se trata dunha superposición vinculada a dous períodos diferentes de elaboración ou se foron sincrónicos, e dicir, a intencionalidade de que estas dúas figuras se complementasen.

Pena do Pombal localízase ao norte das anteriores, nunha pena granítica sobre a que se construíu un pombal. Posúe un único motivo composto formado por tres aneis con cova central ao carón do cal se dispoñen 2 coviñas de 8 e 4 centímetros de diámetro, con 0,2 e 1 centímetros de profundidade respectivamente. Tamén na cara oposta da rocha localizamos un rebaixe artificial na rocha e, próximo a este, 5 coviñas de 5 a 3,5 centímetros de diámetro e unha profundidade de 0,5 a 2 centímetros.

As estacións Lagos I e II e Quintairos exhiben só coviñas e liñas, do mesmo xeito que Pena do Cabalo. Sen embargo, nesta última semella que ditas formas xeométricas se dispoñen cun aparente aspecto equino que lle confire o nome ao petróglifo. Finalmente, Pedride presenta unha única figura *phi* que confirma a cronoloxía tardía do alfabetiforme.

4. Tipoloxía e tecnoloxía dos gravados

A principal fonte de información á hora de falar da tecnoloxía rupestre son os sucos que, por dicilo dalgún



xeito, son as *pinceladas* que compoñen os motivos. Mediante a análise macroscópica das mesmas podemos achegarnos ás técnicas que foron empregadas polos seus artífices para obter os gravados finais.

As técnicas máis utilizadas son a percusión directa e a abrasión, pero non desbotamos a percusión indirecta por medio dun percusor duro ou simples incisións para a realización de esbozos.

Ao longo destes anos de investigación, observamos que o seu trazado é máis irregular do que nun principio críamos e que existen erros como superposicións ou asimetrías propiciadas, principalmente, por un mal cálculo do espazo dispoñible para o tamaño desexado da figura. Un exemplo témolo no petróglifo de Nogueira/Tapado do Monte onde as betas e a forma do soporte de xisto dificultou a realización dos gravados.

De feito, unha das combinación circulares transforma o anel exterior nun ovado irregular por non ter espazo suficiente para a correcta disposición da circunferencia. Tamén, neste mesmo anel-ovado, o suco amplíase considerablemente por un erro froito dunha desviación do útil mediante a técnica de percusión directa.

A irregularidade do suco débese principalmente á técnica de percusión pola cal, tras numerosos picados no soporte, se produce o esconchado nos bordes do gravado. Este efecto

obsérvase nos aneis das combinación circulares e en calquera suco en xeral. Normalmente, os diversos picados regularízanse mediante a abrasión ata deixar un suco homoxéneo e carente de impurezas.

A realización das coviñas é semellante, sen embargo estas son moito máis regulares que os anteriores e isto débese, principalmente, a que a abrasión final se realizaba de maneira rotativa, xirando o útil e limando ao mesmo tempo todas as imperfeccións da semiesfera.

No referente aos útiles comprobamos que nos arredores dos xacementos como Xestal I e II, Pombal, Nogueira, etc. é frecuente atopar abundante cuarzo. Sen dúbida, este material é empregado na realización dos gravados como apuntan algúns autores (Rodríguez et alli 2011). Tamén a presenza de cantos rodados, como no caso de Pena Forcada, é salientable. Ambos materiais modificados ou non son perfectamente útiles para ser empregados como percusores ou útiles para abrasión. Só hai que buscar a forma axeitada para a tarefa que se quere desenvolver.

Estamos seguros que os futuros traballos de experimentación axudarán a achegarnos a esta temática para, mediante a comparación, obter máis información sobre a técnica ou técnicas empregadas e o mesmo coas ferramentas de gravar e o seu abastecemento.



5. Conclusións

Os gravados analizados na área luscense manifestan un uso prolongado por parte dos distintos poboadores do territorio ao longo de miles de anos.

As primeiras manifestacións que atopamos entorno aos petróglifos son os túmulos neolíticos, cuxa presencias marcan un fito no territorio que pouco a pouco comezan a dominar facendo patente presenza antrópica.

Tralos anteriores as insculturas rupestres comezan a demarcar os diferentes lugares, principalmente en zonas nas que se garante a abundancia de auga, como as brañas, lugares próximos a regatos, ríos etc. Pero a visualización tamén será un factor a ter en conta á hora de realizar petróglifos nun determinado territorio. A maioría das zonas estudadas contan cun amplo dominio visual, son zonas chairas en cumios de montes, dende os que se perciben os accidentes xeográficos máis destacados como grandes ríos (Miño e Sil) ou serras (Faro, Farelo, etc.).

Tamén ese control se percibe entre as distintas estacións como é o caso de Campo da Uz (Antas de Ulla), onde a maioría se atopan conectadas de maneira visual entre elas, xa que escollen barolitos graníticos que destacan na paisaxe. Asociadas ás características anteriores están a maioría das estacións estudadas. Sen embargo, existen motivos xa históricos que comparten espazo cos gravados prehistóricos ou, que pola contra, bus-

can un espazo diferente, pero tamén queren controlalo ou cercalo como se fixo na prehistoria.

Por unha banda, temos os gravados medievais do Petróglypho de Nogueira (Sober) onde na cara norte do panel se dispoñen os motivos máis antigos para, na cara oposta, incorporar novas figuras que non interfieren coas anteriores. Dalgunha maneira as betas naturais da rocha de xisto funcionan como marco separador entre estes dous períodos. No sector medieval realizáronse cruces de variada tipoloxía: gregas, latinas e inscritas en círculo. Contrariamente no prehistórico, temos as combinacións de círculos concéntricos, coviñas e reticulados.

Non todo é harmonía nos paneis. Un exemplo disto obsérvase en Laxe Ferrada de Campo da Uz (Antas de Ulla) onde os motivos históricos comparten o mesmo espazo sen ningún marco divisorio, de feito nun dos motivos integran gravados diacrónicos: sobre unha combinación circular colocan un paxaro que semella atoparse apoiado no motivo circular. Neste caso temos unha integración de dous momentos cronolóxicos e de dous estilos, abstracto e naturalista, nun.

E, finalmente, atopamos os denominados gravados de “término”, máis difíciles de datar aínda que a maioría pertencen ao período medieval. No caso de Pena Forcada o soporte atópase ao carón dun trazado medieval e moi preto dos límites entre dúas



parroquias, Pantón e Siós. Os motivos son covañas, cuxa preservación no tempo fai difícil datalas. Unha análise dos gravados mostra que foron realizados con útiles pétreos, non metálicos, o cal poden sinalar un

marco prehistórico que se conservaría ata a actualidade. Até o momento ese panel con 19 covañas é o único localizado na freguesía.

Jv.

BIBLIOGRAFÍA

ÁLVAREZ, M. e FIORE, D., (1995). *Recreando imáxenes: Diseño y experimentación acerca de las técnicas y los artefactos para realizar grabados de arte rupestre*, Cuadernos Del Instituto Nacional De Antropología y Pensamiento Latinoamericano 16: 215-39.

ÁLVAREZ, M./ FIORE, D./ FAVRET, E./ GUERRA, R., (1999). *El uso de artefactos líticos para la ejecución de grabados rupestres: Observación y análisis de los rastros de utilización mediante las técnicas de microscopía óptica*, Actas XII Congreso Nacional de Arqueología Argentina, La Plata.

BRADLEY, R./ FÁBREGAS, R., (1996), *Petroglifos gallegos y arte esquemático. Una propuesta de trabajo*, Complutum Extra, 6(II), pp. 103-110.

BRADLEY, R./ CRIADO, F./ FÁBREGAS, R., (1984). *Rock art research as landscape archaeology: A pilot study in Galicia*, World Archaeology 25 (3): 374-90.

CARRÉ ALVARELLOS, L., 1949. *Piedra con inculturas en Espasante*, Boletín de la Comisión de Monumentos Históricos y artísticos de Lugo, III, 31-32, Lugo, pp. 283-289.

CARRERA MARTÍNEZ, F./ COSTAS GOBERNA, F.J./ PEÑA SANTOS, A., (2002). *Grabados rupestres en Galicia. Características generales y problemática de su gestión y conservación*, Diputación Provincial de Pontevedra.

CERNADAS SANDE, J., (2007). *Gravados rupestres nos montes de Carnota*. Vagaceiro. 1ª ed. Santa Comba A Coruña: Tres Ctres Editores.

COSTAS GOBERNA, F. J. e HIDALGO CUÑARRO, J. M., 1998. *Reflexiones sobre el arte rupestre prehistórico de Galicia*. Serie Arqueología divulgativa. Vol. 4. Vigo, España: Asociación Arqueológica Viguesa.



COSTAS GOBERNA, F. J./ NOVOA ÁLVAREZ, P. e ALBO MORÁN, J.M., 1993/94. *Los grabados rupestres de Pena dos Chaos y Pena da Moura en San Fiz de Amarante (Antas de Ulla, Lugo)*. Brigantium 8: 263-73.

CRiado, F. (2016). *Atlas arqueolóxico da paisaxe galega*, Vigo, Edicións Xerais.

CRiado, F., (1999). *Del terreno al espacio: Planteamientos y perspectivas para la arqueología del paisaje*, ed. Grupo de Investigación en Arqueología del Paisaje. Vol. 6. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela.

FÁBREGAS, R., (2001). *Los petroglifos y su contexto: un ejemplo de la Galicia mereidional*, Vigo, Instituto de Estudios Vigueses (Fundación Pro-Vigo).

FERRO COUSELO, X., (1952). *Los petroglifos de término y las insculturas rupestres de Galicia*, Ourense.

GARCÍA MARTÍNEZ, M. C., (1969-1970). *Sobre la tipología de los grabados rupestres lucenses*, Boletín de la Comisión de Monumentos Históricos y artísticos de Lugo, VIII, 71-74, Lugo, pp. 250-259.

GONZÁLEZ AGUIAR, B., (2011). *Grabados rupestres en el sur de la provincia de Lugo*, Espacio, Tiempo y Forma. Serie I, Prehistoria y arqueología 4: 123-140.

GONZÁLEZ GONZÁLEZ, F. e MERINO OCTAVIO, M. V., (1974). *Hallazgos de pinturas y grabados rupestres en la zona de Albarracín*. Teruel: Editorial Lucha.

GONZÁLEZ REBOREDO, X. M., (1976). *Petroglifos da provincia de Lugo*, Boletín Auriense, VI, 1976, pp. 57-66.

GONZÁLEZ REBOREDO, X. M., (1969), *Estación de arte rupestre do In-cio*, Cuaderno de Estudios Gallegos, XXIV, pp. 7-14.

PEÑA SANTOS, A. e VÁZQUEZ VARELA, J. M., (1996), *Petroglifos gallegos: grabados rupestres prehistóricos al aire libre en Galicia*, en Cuadernos del Seminario de Estudios Cerámicos de Sargadelos, 30.



PEÑA SANTOS, A., (2003). *Galicia. Prehistoria, castrexo e primeira romanización*, Vigo.

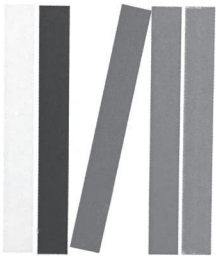
RODRÍGUEZ RELLÁN, C./ LOMBERA HERMIDA, A. e FÁBREGAS VALCARCE, R. (2011). *El sílex durante la prehistoria reciente del NO de la Península Ibérica*. En J.F. Gibaja, X. Terradas, A. Palomo, X. Clop (Eds.) *Les grans fulles de sílex. Europa al final de la Prehistòria*. Actes. Monografies, 13, Museu d'Arqueologia de Catalunya, Barcelona: 69-74.

RODRÍGUEZ RELLÁN, C./ GORGOSO LÓPEZ, L. e FÁBREGAS VALCARCE, R., (2008). *O conxunto de petroglifos de Campo da Uz (Santa María de Areas, chantada) e as vías de tránsito cara o interior lucense*, Gallaecia 27: 35-61.

SANTOS ESTÉVEZ, M. e TRONCOSO MELÉNDEZ, A., (2005). *Reflexiones sobre arte rupestre, paisaje, forma y contenido*. Tapa. Vol. 33. Santiago de Compostela: Laboratorio de Arqueoloxía da Paisaxe, Instituto de Estudos Galegos Padre Sarmiento, CSIC: Xunta de Galicia.

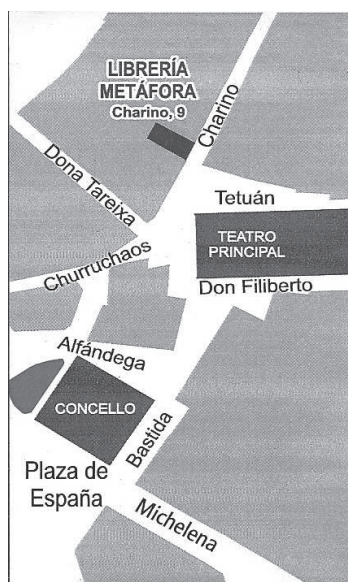
SANTOS ESTÉVEZ, M., (1999). *Arte rupestre e construción dos territorios na Idade do Bronce en Galicia*, Gallaecia, 18, pp. 103-118.

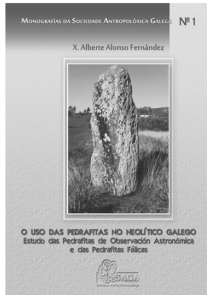
VILLOCH VÁZQUEZ, V., (1995). *Monumentos y petroglifos: la construcción del espacio en las sociedades constructoras de túmulos del Noroeste peninsular*, Trabajos de Prehistoria, 52, nº1, 39-55.



**METÁFORA
LIBRERÍA**

C/Charino Nº9
36002 - Pontevedra
Tel. y Fax: 986 864 502
Mov: 618 511 212
metafora@puentelibros.com

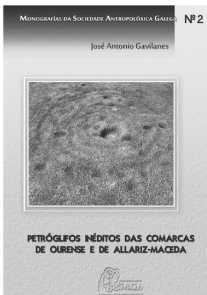




*O uso das pedrafitas no neolítico galego.
Estudo das pedrafitas de observación astro-
nómica e das pedrafitas fálicas*

MONOGRAFÍAS DA S.A.G.A. Nº 1

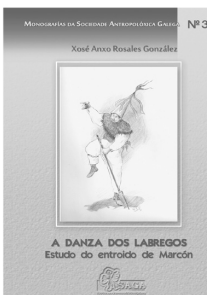
X. Alberto Alonso Fernández



*Petróglifos inéditos das comarcas de
Ourense e de Allariz-Maceda.*

MONOGRAFÍAS DA S.A.G.A. Nº 2

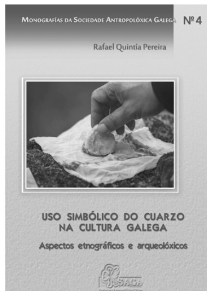
José Antonio Gavilanes



*A danza dos labregos.
Estudo do entroido de Marcón.*

MONOGRAFÍAS DA S.A.G.A. Nº 3

Xosé Anxo Rosales González



*Uso simbólico do cuarzo na cultura galega.
Aspectos etnográficos e arqueolóxicos.*

MONOGRAFÍAS DA S.A.G.A. Nº 4

Rafael Quintía Pereira

Monografías



Evidências de uma ocupação Pré-Portuguesa no Arquipélago dos Açores

—•••••—
Félix Rodrigues¹

Resumo: Neste artigo apresenta-se um conjunto de factos, artefactos e argumentos que apontam para uma presença humana no Arquipélago dos Açores anterior à data oficial do seu descobrimento ou ocupação pelos portugueses (1431). Essa problemática emergente, por falta de estudos arqueológicos e antropológicos aprofundados, está a dividir os arqueólogos em Portugal, constituindo-se por isso num novo paradigma. O esclarecimento desta questão passa por trabalhos que venham a ser desenvolvidos no âmbito das ciências naturais em colaboração estreita com as ciências sociais pois a arqueoastronomia, as datações físicas, os estudos paleoecológicos e genéticos que têm vindo a ser desenvolvidos necessitam de um olhar totalizante, ou seja, abrangente, e em todas as suas dimensões. Esta não é uma temática regional, por se entender que pode constituir um indício de um grande salto tecnológico da humanidade que terá ocorrido em tempos muito arcaicos.

Palavras-chave: Culturas antigas, Açores, Presença Pré-Portuguesa, Descobertas Arqueológicas, Megalitismo.

Abstract

This article presents a set of facts, artifacts and arguments that point to a human presence in the Azores Archipelago prior to the official date of its discovery or occupation by the Portuguese (1431). This emerging problem, for lack of in-depth archaeological and anthropological studies, is dividing archaeologists in Portugal, thus constituting a new paradigm. The clarification of this issue involves works that will be developed within the scope of the natural sciences in close collaboration with the social sciences, since archaeoastronomy, physical dating, paleoecological and genetic studies that have been developed need a totalizing look, or be comprehensive and in all its dimensions. This is not a regional theme, as it can be an indication of a great technological leap in humanity that will have occurred in very archaic times.

Keywords: Ancient cultures, Azores, Pre-Portuguese Presence, Archaeological Discoveries, Megalithism.

¹ Faculdade de Ciências Agrárias e do Ambiente da Universidade dos Açores-Portugal.



1. Introdução

O Arquipélago dos Açores, situado no Atlântico Norte é constituído por nove ilhas, tendo como territórios mais próximos, a Leste, a Península Ibérica, a cerca de 2000 km, a Sueste, a ilha da Madeira a 1200 km, a Noroeste, a Nova Escócia a 2300 km e a Sudoeste, o Arquipélago das Bermudas a 3500 km. Tal como os Arquipélagos da Madeira, Canárias e Cabo Verde, os Açores fazem parte da região biogeográfica da Macaronésia. Dada esta singularidade geográfica, poderíamos afirmar que o Arquipélago açoriano se localiza sensivelmente a meia distância entre a Europa e a América, e talvez por isso é que qualquer achado arqueológico nestas ilhas que não se encaixe no paradigma vigente levanta questões científicas que aparentam ser frutíferas, nos dois lados do Atlântico.

O descobrimento do arquipélago dos Açores, tal como o da Madeira, é uma das questões mais controversas da história dos Descobrimentos Portugueses. Entre as várias teorias sobre este facto, algumas assentam na apreciação de vários mapas genoveses produzidos desde 1351, os quais levam alguns historiadores a afirmar que já se conheciam essas ilhas aquando do regresso das expedições portuguesas às ilhas Canárias realizadas entre 1340 e 1345, no reinado de Afonso IV de Portugal (Fisher, 1886).

De facto nalguns mapas do século XIV estão representadas ilhas no Atlântico Norte, na região geográfica onde os Açores se encontram, tal como se pode verificar no Atlas Catalão de 1375 (Rodrigues et al., 2015).

Existem outros elementos sugestivos de navegação antiga no Atlântico até aos Açores, como a referência feita pelo maior cronista do Reino de Portugal, Damião de Góis (1567), a uma estátua equestre encontrada no Corvo anterior à chegada dos portugueses, ou a descoberta de moedas cartaginesas (320 a 300 a.C.) nessa ilha no século XVIII (Ribeiro et al., 2011. Martins, 2015).

Martins (2015) ainda refere as observações do historiador terceirense, Francisco Ferreira Drummond (1859) acerca de algumas escavações que “terão revelado edifícios que lhe indicavam a presença antiga de um povo na ilha Terceira”. A expressão com que Drummond termina essa menção aos vestígios encontrados ainda é mais perplexa pois pensa que se refere a “vestígios de gente de que até agora fosse do mundo”.

Ribeiro et al. (2011) descrevem um vasto conjunto de estruturas do tipo hipogeu, que observaram nas ilhas do Corvo e Terceira, aquando de uma visita que efetuaram ao arquipélago. Esses arqueólogos levantam a hipótese de tais estruturas serem pré-portuguesas.



Sem razão aparente, algumas observações de cronistas e historiógrafos portugueses, passaram a ser enquadradas no domínio das lendas sem que nenhuma investigação científica aprofundada tenha sido desenvolvida. O que foi escrito, não deve ser considerado lenda, pois nunca foi tradição oral entre os açorianos, e o que é observado, não pode ser associado a um carácter fantástico ou fictício, porque pura e simplesmente existe. Menos aceitáveis se tornam as tentativas de ligar a descoberta de algumas construções e artefactos a fenómenos naturais ou a uma etnografia açoriana (ver CEAM, 2011. SRECC, 2013).

Também sem razão aparente parece ter surgido o dogma da não navegabilidade do Atlântico em mar aberto antes dos Descobrimentos Portugueses. O mesmo se poderá dizer da negação implícita da navegação entre o Mediterrâneo Oriental e o Golfo da Biscaia em períodos muito arcaicos (Santa Cruz & Gallero, 2011. Benito, 1996). Desde há 950 000 anos atrás que as correntes marinhas do Atlântico não se alteram (Pena & Goldstein, 2014), tendo sido essas mesmas correntes marinhas aquelas que foram fundamentais para o retorno das naus das Índias ou para a ida e volta às Américas.

Dizer-se que a falta de evidência do povo ou cultura que esteve nos Açores antes da chegada dos Portugueses já é uma evidência da ausência

desses vestígios, não será mais do que uma falácia, pois a ausência dessa evidência não significa evidência de ausência. Apesar de haver muitas lacunas de conhecimentos sobre esta temática, esses conhecimentos incertos podem ser alvo de comparações, e nessas comparações é possível afirmar que a probabilidade de estarmos na presença de objetos cronologicamente próximos é elevada ou baixa. Há neste momento um conjunto vastíssimo de construções e artefactos encontrados nas diversas ilhas dos Açores que apontam para uma probabilidade muito elevada de estarmos perante uma cultura que ocupou estas ilhas há milhares de anos atrás. Independentemente disso, já existem datações certificadas e publicadas que apontam para a presença humana no Arquipélago há mais de 1000 anos (Rodrigues et al., 2015), ou seja, apontam para uma data anterior à formação de Portugal.

Organizou-se este trabalho de modo a perspetivar a complexidade e variedade das descobertas arqueológicas nos Açores, que tal, como referido anteriormente, têm estudos ainda numa fase muito incipiente.

2. Megalitismo Açoriano

Em 2012 foi dada nota oficial da existência de património com interesse arqueológico num lugar da ilha Terceira designado por Grota do Medo. Na sequência disso foi fei-



ta uma comunicação no 16th Annual Mediterranean Studies Association International Congress, em Angra do Heroísmo (Rodrigues, 2013a) para que se pudesse levantar o véu desse aparente enigma. Após essa comunicação, vinte congressistas estrangeiros solicitaram uma visita ao local e concluíram que seria muito importante que se estudassem essas construções, todavia, não foi este o entendimento que mais tarde um grupo de especialistas portugueses teve (ver SRECC, 2013).

No local da Grotta do Medo encontram-se seis construções megalíticas (construções com pedras gigantes e arte rupestre associada) com paralelismos com o megalitismo da fachada Atlântica Europeia. Não havendo datações que comprovem de modo inequívoco essa cronologia, o termo *megalitismo* poderá não se adequar, mas há grande probabilidade dessas construções também estarem rela-



Figura 1-Estrutura construída com pedras gigantes, instalada no topo de um monte vulcânico, na Grotta do Medo, ilha Terceira (Fotografia de Anabela Rodrigues)

cionadas com o fenómeno cultural pré-histórico, que se desenvolveu em diferentes partes do mundo entre o V e o II milénio a.C, aproximadamente, caracterizado pela construção de diferentes tipos de estruturas que usavam grandes blocos de pedra (ver figura 1).

Na estrutura da figura 1 existem fossetas ou covinhas na face do umbral lateral esquerdo e uma depressão esferoidal numa das faces do umbral lateral direito. Nas duas pedras superiores que se constituem o chapéu ou teto, são visíveis duas marcas escavadas com ferramenta desconhecida, usualmente designadas por marcas de fecho.

O estudo do equilíbrio físico dessa estrutura, realizado por Picanço et al., (2014) permitiu concluir que as posições das pedras gigantes e os seus assentamentos não são explicados por fenómenos naturais, pois esses blocos não brotam de afloramentos vulcânicos fissurais, havendo garantidamente pelo menos três grandes blocos que foram movimentados para o local, com vista a concluir ou finalizar a estrutura.

As grandes pedras da estrutura foram afeiçoadas no seu interior e esse hipotético dólmen assemelha-se aos túmulos de portal da fachada Atlântica Europeia. O portal tem cerca de 1.5 m de altura e as pedras que constituem o teto tem cerca de 3 m de largura, formando entre si um ângulo



próximo dos 90° (Rodrigues, 2015). Exatamente em frente a esse portal está um monólito que possui esculpida na sua parte superior uma pia que quando se enche de água escorre sobre um precipício na direção do nascer do sol. Há uma clara intencionalidade ritualística na orientação dessa estrutura tipo dólmen e na posição da pia esculpida no monólito, cuja utilidade ou funcionalidade não se pode de modo algum associar a atividades agrícolas.

No mesmo sítio, a escassas dezenas de metros da construção anterior encontra-se outra estrutura, construída em dois níveis (ver figura 2), com claras semelhanças com o monumento neolítico nacional da “*Anta da Comenda da Igreja*” de São Geraldo, Montemor-O-Novo, Alentejo, Portugal (Gonçalves, 1975).



Figura 2- Estrutura da ilha Terceira com semelhanças a túmulos de corredor e com uma tipologia próxima da “Anta da Comenda da Igreja” (Fotografia de Anabela Rodrigues)

Tanto a parte superior dessa construção, a que se acede por uma escadaria lateral em pedra que se liga a um passadiço localizado no teto da estrutura de baixo, como a sua parte inferior, têm a típica forma dos túmulos de corredor que se distribuem desde a Escócia ao Sul de Espanha (Rodrigues, 2015). Ambos os corredores desembocam numa câmara circular, tendo a estrutura superior perdido a sua cobertura, mas na estrutura inferior tal câmara encontra-se bem preservada. Apesar de se observarem rachaduras recentes nas pedras gigantes laterais à entrada para essa câmara, estas resultam provavelmente de algum grande sismo, podendo mesmo ser possível associá-las ao terramoto de 1980 que assolou o Grupo Central dos Açores a 1 de janeiro desse ano.

As pedras gigantes que formam o teto da estrutura inferior assentam sobre paredes de blocos paralelepípedicos com marcas de ferramentas, e suportam as duas pedras gigantes que formam as paredes laterais do corredor da estrutura superior (ver figura 3).

No corredor da estrutura superior (ver figura 4), observa-se o desbaste de uma das grandes pedras laterais, existindo aí incisões antrópicas claras (orifícios cilíndricos) que provavelmente serviram para partir parte dessa pedra. A pedra que constitui a outra parede do corredor (grande monólito), de origem vulcânica, como

todas as outras pedras gigantes que aqui se tem referido, apresenta cordões ou lava encordoada, que indicam o sentido de escorrimento da lava, aquando da formação da rocha. Tais cordões nunca se formariam nas laterais da pedra, mas apenas na sua base ou no seu topo, constituindo isso uma prova, mais do que inequívoca, de que a pedra gigante foi movimentada ou rodada para construir o corredor da estrutura.

A cobertura do corredor da estrutura superior, com 4 metros de comprimento, é constituída por quatro pedras claramente trabalhadas e talhadas para o efeito. Desconhece-se a ferramenta que possa ter sido utilizada. Esse corredor desemboca num espaço circular com 3 metros de diâmetro. O corredor da estrutura inferior possui 7.5 metros de comprimento e desemboca numa câmara circular com um diâmetro de 2.5 metros e 1.5 m de altura (Rodrigues, 2015).

Num nível abaixo dessas duas construções, e ligada por outra escadaria em pedra, nova estrutura megalítica é encontrada. Foi parcialmente destruída e adaptada para fins românticos e provavelmente militares (Rodrigues, 2013b). Também não há dúvidas, quando se analisa o equilíbrio dessas pedras gigantes e o seu afeiçoamento, que se trata de uma estrutura construída pelo homem. O mesmo se poderá dizer de outras estruturas que se assemelham a túmulos em cunha e que fazem parte deste núcleo megalítico da Grota do Medo na ilha Terceira.

Também na ilha do Corvo, a mais pequena ilha do Arquipélago, se encontra a mesma lógica dos aparentes túmulos em cunha que se observam na ilha Terceira mas com dimensões bastante menores (ver figuras 5 e 6). Popularmente, as estruturas ilustradas nas figuras seguintes são designadas por chiqueiros ou abrigos.



À esquerda, figura 3: corredor inferior da estrutura megalítica com dois níveis. À direita, figura 4: corredor superior da estrutura megalítica com dois níveis. (Fotografias de Anabela Rodrigues)



Tentou-se perceber se alguém da ilha havia visto pessoas a abrigarem-se da chuva nestas estruturas e tentou-se perceber também, se de facto, o seu volume interior permitiria o abrigo de porcos. Ninguém afirmou ter visto pessoas a abrigarem-se no seu interior e o seu volume é tão pequeno que não permite que uma pessoa aí se acomode. Por outro lado, a sua dimensão só permitiria a entrada de um ou dois leitões no máximo, o que não parece que a estrutura seja adequada para esse fim. Não há na ilha qualquer observação de que aí tenham sido criados porcos. Tratando-se de túmulos, os corpos que aí fossem depositados teriam que estar numa posição fetal, tal como Mac-Carter, (2007) diz ocorrer nos túmulos do neolítico.

Se aplicarmos as leis das probabilidades compostas e da probabilidade total, para testar a probabilidade de não haver qualquer relação entre as

estruturas aqui apresentadas com culturas arcaicas, verifica-se que essas probabilidades são muito reduzidas.

3. A arte rupestre

As fossetas ou covinhas estão geralmente associadas à arte rupestre pré-histórica da Europa Atlântica e também associadas com muita frequência ao megalitismo da Escócia, Irlanda, Inglaterra, Espanha, Portugal e Europa Mediterrânica (Bradley et al., 1995). São muito comuns no contexto arqueológico da Grota do Medo, na ilha Terceira, mas menos comuns no contexto arqueológico da ilha do Corvo.

Nas fotografias seguintes apresentam-se pedras vulcânicas que contêm depressões similares a fossetas, tanto na ilha Terceira (em traquito, rocha vulcânica efusiva, rica em feldspatos



À esquerda, Figura 5- Aparente túmulo em cunha da ilha do Corvo-I (Fonte própria). À direita, Figura 6- Aparente túmulo em cunha na ilha do Corvo –II (Fonte Própria)





À esquerda, figura 7 – Depressões (fossetas) alinhadas, num bloco traquítico da Grotta do Medo, Terceira, nas imediações de uma construção megalítica. À direita, figura 8- Depressões (fossetas) numa pedra localizada próxima de um hipotético túmulo em cunha, na ilha do Corvo (Imagens: fonte própria).

alcalinos e com um teor ponderal em sílica elevado-figura 7) como na ilha do Corvo (em basalto vesicular que é uma rocha ígnea eruptiva de composição máfica, por isso rica em silicatos de magnésio e ferro e com baixo conteúdo em sílica-figura 8).

Enquanto na ilha Terceira dificilmente se explicam essas depressões



Figura 9 – Pedra reutilizada numa parede próxima das construções megalíticas da Grotta do Medo, Terceira, com paralelismos com petróglifos de barcos (Fonte própria).

por erosão ou desgaseificação da rocha traquítica (lava viscosa e sem gás), na ilha do Corvo, a explicação que associa essas depressões a desgaseificação do basalto pode ser aceitável, até por ser um basalto vesicular, associado ao facto da concentração de gás nessa lava ser elevada, no entanto, não foram encontradas outras rochas com tais depressões e com a mesma composição, fora do contexto arqueológico estudado, que nos permitisse clarificar a génese natural ou antrópica dessas pequenas depressões (fossetas).

No Local da Grotta do Medo são observadas e descritas enigmáticas representações do que poderão ser petróglifos de barcos com semelhanças aos encontrados na Noruega e Galiza e produzidos por povos pré-históricos da Idade do Bronze ou da Idade do Ferro (Rodrigues, 2016) (ver figuras 9 e 10).





À esquerda, figura 10: petróglifo inscrito numa pedra no local do Posto Santo, Terceira, com paralelismos com os petróglifos de Oia, Galiza. À direita, figura 11: petróglifo de barco (Viveiro, Oia), Galiza (Imagem de Xabier Garrido, 2011)

Os petróglifos aqui apresentados possuem grandes semelhanças com aqueles que foram encontrados em 1992 em Auga dos Cedros na Galiza (ver figura 11), que de acordo com Goberna (em Pillado, 2006) apresentam características similares aos barcos micénicos, do segundo milénio antes de Cristo, que se encontram nos museus gregos. Segundo o mesmo especialista (ver Pillado, 2006) os petróglifos de barcos de Auga dos Cedros são os únicos da fachada atlântica e resultam, muito provavelmente, de ligações muito antigas entre o Mediterrâneo Oriental e a Galiza. Também afirma o arqueólogo que esses petróglifos representam embarcações à vela, que existiriam muito antes da romanização. O petróglifo da figura 10, também se aparenta com um barco à vela do segundo milénio antes de Cristo, possuindo vau, patilhão, leme e aparentes amarrações.

Apesar dos estudos incipientes sobre a arte rupestre da ilha Terceira, a tipologia dos petróglifos encontrados e a sua proximidade às construções megalíticas anteriormente apresentadas faz aumentar grandemente a probabilidade de uma presença pré-portuguesa muito arcaica no arquipélago açoriano. O estudo dessas evidências necessitam de um grande aprofundamento, todavia, a tendência de colocar todas essas construções ou arte rupestre no domínio dos fenómenos naturais, e o não reconhecimento oficial desses achados tem sido um enorme entrave à investigação científica e à alteração do paradigma vigente.

Citando Golda Mair: “*Não podemos nem devemos apagar o passado, só porque pura e simplesmente ele não se ajusta ao presente*”.



Esquerda. Figura 12: Âncora de pedra encontrada na ilha Terceira (Fonte própria). Direita: figura 13: Âncora de pedra encontrada em Os Moutillós (Fonte: Arqueología Subacuática, 2014)

4. A navegação marítima no Atlântico

Voltando às leis das probabilidades e a um raciocínio lógico dedutivo. Se as construções encontradas nos Açores e a arte rupestre associada são efetivamente antigas, então, deverá existir também no arquipélago outros vestígios que apontem para uma negação real no Atlântico em tempos muito arcaicos.

Aquando dos Descobrimentos Portugueses as âncoras utilizadas eram de ferro e tecnologicamente evoluídas pelo que não havia qualquer tradição tanto dos marinheiros portugueses como dos povoadores portugueses na utilização de âncoras de pedra, havendo no entanto uso de pequenas pedras, designadas por poitas, que eram utilizadas nas embarcações locais de pesca junto à costa.

Toth (2002) descreve a tipologia das âncoras de pedra antigas encontradas no Mediterrâneo e comparando-as com as âncoras de pedra encontradas nos Açores verifica-se que estas têm uma tipologia que pode remontar ao segundo ou primeiro milénio antes de Cristo. Se as âncoras pequenas poderiam ter sido usadas em embarcações locais, as maiores teriam que ser utilizadas em grandes embarcações.

A datação de âncoras por tipologia possui diversos erros associados, especialmente quando se tratam de âncoras com um só orifício, todavia, as âncoras em forma de cesto, semelhante à da figura 12, encontram-se maioritariamente no Chipre e remontam à Idade do Bronze (Toth (2002)).

A âncora da ilha Terceira, apresentada na figura anterior, possui um orifício cilíndrico de 8 cm de diâmetro e 15 cm de comprimento. A largura





*Esquerda. Figura 14 – Provável âncora de pedra com dois orifícios encontrada na ilha de São Miguel pelo senhor Mário Jorge Costa (Fonte própria).
Direita: Figura 15- Pia escavada em rocha traquítica (Grota do Medo, ilha Terceira), cujo material silicatado do seu bordo foi datado (Fonte própria).*

da parte superior é de 20 cm, e a base tem 30 cm.

O seu comprimento é de 50 cm, sendo a espessura da parte superior 15 cm e da parte inferior 25 cm. Possui a forma típica de cesto e tem uma massa de cerca de 70 kg.

Muito próxima desta forma foi encontrada em 2014, no sítio arqueológico de Os Moutillós (O Vicedo, Lugo), pela Associação MariñaPatrimonio, duas âncoras de pedra, com tipologia próxima da apresentada anteriormente e pesando 66 kg e 127 kg, respetivamente.

A âncora maior encontrada em Os Moutillós não tem paralelo com as âncoras de pedra encontradas na Galiza, mas a menor aproxima-se da forma desta âncora de pedra encontrada nos Açores, todavia, o orifício da âncora galega aparece ao centro

em vez de se localizar na parte superior (ver figura 13 de Arqueología Subacuática, 2014).

Os arqueólogos que investigaram estas âncoras propõem-lhes uma cronologia medieval, todavia, não há até agora materiais datáveis que possam confirmar tal hipótese. Mesmo admitindo-se que as âncoras desse tipo encontradas nos Açores (Terceira e São Miguel), são medievais, verifica-se não haver qualquer registo do uso desse tipo de âncoras quer em Portugal Continental quer no Arquipélago durante ou após o século XV.

Em 2011, Santa Cruz & Gallero reportaram o achado de várias âncoras de pedra nas ilhas atlânticas da Galiza, com um corpo trapezoidal com dois orifícios.

Esses autores afirmam que tais âncoras têm paralelos com peças pré-históricas da Europa Oriental e do Mé-

dio Oriente. Foram encontradas na ilha Terceira e ilha de São Miguel nos Açores três âncoras de pedra similares às descritas por Santa Cruz & Gallero (2011) e que também se encaixam na tipologia de âncoras do primeiro milénio antes de Cristo descritas por (Toth (2002). A âncora da ilha Terceira foi encontrada na proximidade de uma construção megalítica, na Grotta do Medo, a cerca de 2,4 km do mar, com um peso de 250 kg e indiciando tratar-se de uma peça votiva.

Na ilha de São Miguel foram encontradas pelo senhor Mário Jorge Costa, duas âncoras com a mesma tipologia, mas com pesos muito distintos: cerca de 50 kg (ver figura 14) e cerca de 10 kg. Uma foi encontrada na praia e está claramente erodida enquanto a segunda foi encontrada num contexto terrestre, muito próximo da costa da ilha.

Neste momento está a ser estudado um conjunto de seis grandes âncoras de pedra de cronologia incerta que foram encontradas na costa da ilha Terceira e uma outra, em forma de cesto, também encontrada na costa na ilha de São Miguel. Todos os artefactos líticos aqui referidos, quer pela sua tipologia, quer pelo conhecimento histórico que se tem da navegação portuguesa do século XV, apontam para uma cronologia anterior ao povoamento português dos Açores.

5. Datações e genética

Vários estudos genéticos têm alavancado a hipótese da presença pré-portuguesa no Arquipélago dos Açores. Gabriel et al., (2012) estudaram o ADN dos morganhos (rato caseiro-*Mus musculus*) da Europa e ilhas portuguesas, e referem que nas ilhas de Santa Maria e Terceira, a linhagem D-loop dos ratos caseiros mostram uma surpreendente associação com a genética dos morganhos da Noruega, Islândia e da parte ocidental das ilhas Britânicas.

Afirmam que tal associação genética resulta de uma presença pré-portuguesa nessas ilhas ou então de acontecimentos históricos desconhecidos. Rodrigues et al. (2016) estudaram a genética das doninhas (*Mustela nivalis*) das ilhas Terceira e São Miguel, e concluem que essas doninhas não possuem afinidade com as doninhas de Portugal. Entendem que a explicação mais provável é que essa linhagem genética esteja associada às doninhas das ilhas Baleares, no Mediterrâneo. Esses autores, baseados nesse estudo genético também concluem que as ilhas açorianas foram provavelmente visitadas por marinheiros do Mediterrâneo, muito antes da chegada dos portugueses.

Em 2015, Rodrigues et al. dataram, por espectroscopia de massa associada a acelerador de partículas, a matéria orgânica contida nos sedimentos que



formaram uma espécie de cimento resultante da decomposição/erosão da rocha na qual a pia foi escavada, e concluíram que esta tinha sido construída pelo menos há 950 anos, com um erro de apenas 30 anos (ver figura 15), o que significaria uma prova da presença humana anterior à fundação de Portugal (ano 1139).

A água estagnada por largos períodos de tempo no interior da pia, claramente esculpida num monólito (possui traços de ferramentas), foi produzindo sílica coloidal que associada à matéria orgânica depositada pelo vento permitiu encapsular pequenos troços de plantas e insetos. Tal camada de material silicatado resultante da erosão química de materiais inorgânicos primários foram hidrolisados numa solução ligeiramente ácida, tal como se verificou em laboratório.

A datação obtida por este processo, data apenas a altura em que matéria orgânica foi incorporada no precipitado de sílica existente no interior da pia, e não corresponde, à data da construção da pia. Outras pias existem nas proximidades da Grota do Medo que necessitam ser cuidadosamente investigadas.

Estudando os sedimentos da Lagoa das Sete Cidades na ilha de São Miguel, Rull et al., (2017) observaram que existia uma concentração anormal de pólen de centeio (*Secale ce-*

reale) numa camada correspondente a uma idade de 730 anos, ou seja, pelo menos cerca de 150 anos antes do povoamento português do arquipélago. Estes autores também verificaram existir nesse nível de sedimentos a presença de fungos coprófilos (*Sordaria*, *Sporormiella*, *Cercophora*, *Podospora*), ecologicamente especializados, que crescem e desenvolvem parte do seu ciclo de vida, nos excrementos de uma ampla diversidade de mamíferos (herbívoros, omnívoros ou carnívoros). O único mamífero que se conhecia no arquipélago antes do povoamento português, era o morcego, por isso, a existência de tais fungos aponta para atividades relacionadas com a produção animal na bacia da Lagoa das Sete Cidades, pelo menos nesse período. O estudo de Rull et al. (2017) constitui-se mais uma evidência da uma presença humana no Arquipélago dos Açores, em data anterior à sua descoberta oficial.

Em artigo submetido recentemente para publicação encontra-se outra datação, que corresponde a um sistema de relheiras (via com marcas de rodado, ditas, de carros de bois) que foram soterradas por cinza vulcânica de uma erupção que ocorreu há cerca de 1000 anos atrás.

Mais uma vez tais evidências apontam para uma ocupação humana do arquipélago em período anterior ao século XI, ou pelo menos nesse século.



6. Considerações finais

Quanto maior o grau de continuidade cultural entre o uso de um espaço e a sua utilização atual, maior é a probabilidade das analogias que se estabelecem serem corretas.

Em sentido contrário, poder-se-á afirmar que quanto maiores forem as dissemelhanças entre estruturas arquitetônicas e funcionalidades dos espaços, maiores também serão as probabilidades de estarmos perante culturas ou usos distintos dos espaços.

Fazendo-se neste artigo referência a construções açorianas atípicas, para a cultura europeia do século XV, a probabilidade delas não serem desse período, por falta de uma continuidade cultural e porque representariam um claro retrocesso civilizacional do povo que aí se instalou, é então possível aceitar-se que a probabilidade de haver presença pré-portuguesa nos Açores é elevada.

Seria no mínimo irregular que as gerações que ocuparam estes ambientes insulares, não tivessem até à atualidade resquícios das mesmas estratégias de sobrevivência, e como tal, tanto a análise de estruturas como de representações rupestres ou de usos

de âncoras de pedra que não têm referências etnográficas nas ilhas, só poderão ser explicadas por uma ausência completa de continuidade cultural ou então por uma ocupação das ilhas que não a portuguesa.

Se a aplicação das leis das probabilidades não garantem certezas razoáveis sobre essa ocupação pré-portuguesa, o mesmo não se poderá dizer das datações que entretanto têm vindo a ser realizadas e publicadas.

Até ao momento não é possível saber-se exatamente quem, quando ou porquê ocupou de forma temporária ou semipermanente estas ilhas.

Nenhuma das estruturas aqui referidas, a serem antigas, é resultado de um mero naufrágio ou do trabalho de um naufrago, mas sim de uma comunidade que se dispersou, em tempos ainda não muito claros, pelas nove ilhas dos Açores.

Dada a impossibilidade de referir as centenas de estruturas que têm vindo a ser sinalizadas no Arquipélago dos Açores, com hipotética cronologia pré-portuguesa, optou-se aqui por tentar focar aquelas que mais chocam com a cultura medieval europeia ou com a cultura portuguesa do século XV.

F. V.



BIBLIOGRAFÍA

Arqueología Subacuática. (2014). *Aparecen tras el temporal dos anclas de piedra y restos de lastre en O Vicedo (Lugo)*. <https://arqueologiasubacuatica.org/2014/03/07/aparecen-tras-el-temporal-dos-anclas-de-piedra-y-restos-de-lastre-en-o-vicedo-lugo/comment-page-1/>. Consultada em 5 de maio de 2018.

BENITO, M., *La arqueología subacuática en el País Vasco: una disciplina emergente*. Itsas Memoria - Revista de Estudios Marítimos del País Vasco. 1: 277-309. 1996.

BRADLEY, R./ CRIADO, F. & FÁBREGAS, R. *Rock Art and the Prehistoric Landscape of Galicia: The Results of Field Survey 1992-1994*. Proceedings of the Prehistoric Society. 61: 347-370. 1995.
CEAM (Centro de Estudos de Arqueologia Moderna e Contemporânea). 2011. *Achados arqueológicos nos Açores são "sensacionalismo à Indiana Jones"*. Expresso. <http://expresso.sapo.pt/actualidade/achados-arqueologicos-nos-aco-res-sao-sensacionalismo-a-indiana-jones=f661178>. Consultado em 1 de Maio de 2018.

FISHER, T. *Sammlung mittelalterlicher Welt—Und Seekarten italienischen Ursprungs: und aus italienischen Bibliotheken und Archiven*. Venedig: Ferdinand Ongania. 1886.

GABRIEL, S./ MATIAS, M. L. & SEARLE, J. *Genetic Structure of House Mouse (*Mus musculus* Linnaeus 1758) Populations in the Atlantic Archipelago of the Azores: Colonization and Dispersal*. Biological Journal of the Linnean Society. 108:929-940. 2013.

GARRIDO, X. Exposición de Xabier Garrido. <http://talasoatlantico.com/blog/exposicion-de-xabier-garrido/>. 2011. Consultado a 5 de Maio de 2018.

GONÇALVES, J. *Roteiro de alguns Megálitos da Região de Évora*. Évora. MacCarter, S. 2007. Neolithic. Routledge. New York.

MARTINS, O. *A Historiografia e os Achados da Ilha Terceira*. Boletim do Instituto Histórico da Ilha Terceira. Vol. LXXIII: 189-203. 2015.



PENA, L. & GOLDSTEIN, S. *Thermohaline circulation crisis and impacts during the mid-Pleistocene transition*. Science. 2014. 345(6194):318-322.

PICANÇO, F./ PEREIRA, N./ BRAGA, R./ CORREIA, R. & RODRIGUES A.F. *Construção ou Processo Natural? Estudo de uma estrutura semelhante a um “Túmulo de Portal” do Complexo Megalítico da Grotta do Medo, Terceira, Açores, Portugal*, 2014. Atas do FIPED Portugal IV. 13pp.

PILLADO, N.Oia. Faro de Vigo. 25 de noviembre de 2006. <http://www.farodevigo.es/secciones/noticia.jsp?pIdNoticia=101115>. Consultado a 5 de maio de 2018.

RIBEIRO, N./ JOAQUINITO, A. & PEREIRA, S. *Phoenicians in Azores (Portugal), myth or reality?*. Proceedings of the 15th Symposium on Mediterranean Archaeology. Catania 3-5 March 2011.

RODRIGUES, F. *Megalithic Discoveries in the Azores. Proceedings of the 16th Annual Mediterranean Studies Association International Congress*. Angra do Heroísmo, Portugal. 29 May-1 June 2013.

RODRIGUES, F. *Espaço Romantizado do Complexo Megalítico da Grotta do Medo, Ilha Terceira, Açores –Portugal*. I Congresso de Ciência e Desenvolvimento dos Açores. 2013. Angra do Heroísmo. 36pp.

RODRIGUES, F. *Megalithic Constructions Discovered in the Azores, Portugal*. Archaeological Discovery. 2015. 3: 51-61.

RODRIGUES, A.F./ MARTINS, N./ RIBEIRO, N. & JOAQUINITO, A. (2015). *Early Atlantic Navigation: Pre-Portuguese Presence in the Azores Islands*. Archaeological Discovery. 3:104-113.

RODRIGUES, A.F., *Uma Viagem Através dos Petróglifos de Barcos da Ilha Terceira, Açores, Portugal*. Boletim do Instituto Histórico da Ilha Terceira, 2016. LXXIII: 173-187.

RODRIGUES, M., BOS, A./ SCHEMBRI, P., DE LIMA, R./ LYMBERAKIS, P./ PARPAL, P., CENTO, M., RUETTE, S./ OZKURT, S./ SANTOS-REIS, M./ MERILA, J. & FERNANDES, C. (2016). *Origin and introduction history of the least weasel (Mustela nivalis) on Mediterranean and Atlantic islands inferred from genetic data*. Biological Invasions. DOI 10.1007/s10530-016-1287-y.



RULL, V./ ARANTZA, L./ RUBIO-INGLÉS, M. J./ GIRALT, S./ GONÇALVES, V./ RAPOSEIRO, P./ HERNÁNDEZ, A./ SÁNCHEZ-LÓPEZ, G./ VÁZQUEZ-LOUREIRO, D./ BAO, R./ MASQUÉ, P. & SÁEZ, A. *Vegetation and landscape dynamics under natural and anthropogenic forcing on the Azores Islands: A 700-year pollen record from the São Miguel Island*. Quaternary Science Reviews. 2017. 159: 155-168.

SANTA CRUZ, M. & GALLERO, R. (2011). *Arqueología subacuática en el Parque Nacional Marítimo Terrestre de las Islas Atlánticas de Galicia*. Naturaleza y Parques Nacionales. Serie antropológica. Organismo Autónomo Parques Nacionales. España.

SRECC (Secretaria Regional da Educação Ciência e Cultura). (2013). *Ocorrências patrimoniais localizadas no Espigão, Grota do Medo, e no Monte Brasil, Angra do Heroísmo*. <http://www.diarioinsular.pt/media/img/2013.10.31/92690.pdf>. Consultado em 1 de Maio de 2018.

TÓTH, J.A. *Composite stone anchors in the ancient Mediterranean: Typology, chronology and their role in the reconstruction of ancient trade – A proposal*. Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae. 53: 85-118. 2002.

The advertisement features a blue and white color scheme. On the left, the Lavalux logo is displayed with the tagline 'lavanderías autoservicio'. Below it, a text block states: 'La calidad es nuestro sello, no te conformes con menos. Tu lavado desde 4€, colada lista en menos de 1h.' On the right, a photograph shows the interior of a self-service laundry with several washing machines and a white table. A blue banner with white text reads 'franquíciate con nosotros' and 'lavalux.es'. In the background, a sign says 'SECADORAS'. Social media icons for Facebook and Instagram are visible in the bottom right corner.

Lavalux
lavanderías autoservicio

franquíciate con nosotros
lavalux.es

La calidad es nuestro sello,
no te conformes con menos.
Tu lavado desde 4€,
colada lista en menos de 1h.

SECADORAS

f
i



Muiños **A memoria da auga**

Un documental que mostra a importancia que tiveron e que teñen os muiños na cultura material e inmaterial do rural galego.



Comuneiros **Cen anos de vida e loita polo monte de Salcedo**

Un percorrido por un século de vida e de explotación tradicional do monte comunal -verdadeira e única fonte de subsistencia para moitas xeracións de galegos- e polos aconteceres e desgrazas que, co cambio dos tempos, tiveron que sufrir os veciños da parroquia de San Martiño de Salcedo.



Sete Camiños. **Encrucillada do tempo**

O espazo Sete Camiños conforma unha estribación da Serra de Domaio, entre os concellos de Pontevedra, Marín e Vilaboa, onde atopamos un importante número de xacementos arqueolóxicos, diversos elementos de indubidable valor etnográfico e varios elementos naturais de interese.



O palleiro de herba

A paisaxe dos vales dos río é un dos sinais da nosa identidade, é un valor inmaterial que cotiza en alza e garantiza futuro. Quen vive nel ben sabe o que se perde cando se transforma noutra cousa ben diferente ao suor ancestral e secular.



Metocas

Na paisaxe do campo galego había unha estampa pintoresca que o furacán do progreso vai arrastando co paso do tempo. As Metocas, hoxe case desaparecidas, alumean o noso espírito espalladas polas leiras galegas.

DOCUMENTAIS



Sociedade Antropolóxica Galega





Sociedade Antropológica Galega

www.antropoloxiagalega.org

www.sociedadeantropoloxicagalega.wordpress.com







Fol de Veleno, nº8

Anuario de Antropoloxía e Historia de Galiza

- *La reciprocidad como estrategia. El trabajo como molino satánico •*
- *La antropología y el Mal (la autorevelación del "Mal-Bien" o el "Bien-Mal") •*
- *Efectos de los grandes incendios en Siberia sobre las poblaciones indígenas •*
 - *A confraria de Santiago do Rio de Janeiro •*
- *Unbas coplas de Entroido na defensa dos bens comunais. A loita pola hexemoía dun conflito marisqueiro en Cambados •*
 - *O fiadeiro. Novás e arredores •*
- *O papel dos tratantes nas feiras do gando tradicionais en Galicia •*
- *La lucha por el monte. El caso de Marcón: o Monte da Fracha •*
 - *Montes de Sabucedo: un territorio de lobos, foxos e bestas •*
- *Apuntamentos encol da xestión silvo-pastoral na comarca de Monterrei •*
 - *Grabados de Pastores en la Sierra de la Demanda •*
 - *Unba achega á arte rupestre do sur de Lugo •*
- *Evidencias de uma ocupação pre-portuguesa no Arquipélago dos Açores •*



*Carmen Arnau Muro, José Luis Cardero, Víctor M. Caride,
Rafael Castro Vaamonde, Valentín G. Bóveda,
Begoña González Aguiar, Iñaki Libano, Daniel Martínez
de Oliveira, Gabriel Martínez de Oliveira, Narciso Oubiña,
Deusa Pérez Goicoechea, M^a del Carmen Quintas Barjas,
Félix Rodrigues, Cristina Valdés Méndez.*

