

Vellas son as cousas. Folklore, mitoloxía e antropoloxía da xente maior na Galiza e arredores

ÁLVARO R. ARIZAGA CASTRO
Universidade de Santiago de Compostela

RESUMO

Con este artigo preténdese un achegamento xeral á reflexión tradicional sobre a vellez na cultura rural galega, empregando coma contraste diversas testemuñas de áreas próximas a Galicia e de cultura semellante (Asturias, Portugal), así como algunhas breves citas tomadas da remota antigüidade. A continuación, faise fincapé en tres temas: o motivo folklórico do abandono dos vellos, a suposta existencia dunha “vella” mitolóxica e a perspectiva científica e académica sobre a “morte” inminente da cultura tradicional galega.

Palabras chave: Tradición oral. Mitoloxía popular. *Vetula*. Abandono. Antropoloxía do campesiñado.

ABSTRACT

This article intends a general approach to traditional thinking about oldness in Galician peasant culture, comparing it with some areas next and similar to Galicia (Asturias, Portugal), and also with some brief evidences taken from antiquity. Three are the main themes: the folklorical motif of the abandonment of the aged, the hypothesis of a mythological “old woman” and the academic and scientific perspective about the imminent “death” of the Galician traditional culture.

Keywords: Oral tradition. Popular mythology. *Vetula*. Abandonment. Peasant anthropology.

Eu non son vello, rapás. Vellas son as cousas... Eu son maior.
Álvaro Arizaga Rascado

A los muchos, pocos; a los largos, cortos; y a los dos, tres... ¡Fuxa curuxa!
Dolores Marino Acevedo

1. TEMPOS VELLAS E NOVOS

Sabios son os vellos. “Apex est senectutis auctoritas”, en verbas de Cicerón (*Cato Maior. De senectute*: XVII, 60¹). “Do vello, o consello”, di o refrán (Rodríguez e Lourenço 2004: 235). E sen embargo, neste coma noutros eidos, a cultura popular amosa ante os vellos unha postura ambivalente i equívoca. De feito, a vellez e as reaccións ante a mesma son case sempre moi equívocas, porque “todos desexan acadala, pero en téndoa, rexéitana” (*Cato Maior. De senectute*: II, 4). Paradóxico era tamén aquel proverbio que dicía “mature fieri senem, si diu velis senex esse” (*Cato Maior. De senectute*: X, 32): “faite vello axiña se queres ser vello moito tempo”.

Son múltiples as perspectivas antropolóxicas dende as que podemos achegarnos ó estudio da idade e do paso do tempo, porque múltiples son tamén as aproximacións populares ó tema. Abundan os refráns e sentencias, abundan as tradicións, cantos, contos, lendas e historias e abundan, hai que destacalo, tanto na boca daqueles que aínda se consideran mozos coma por parte dos individuos que a sociedade considera maiores, anciáns ou, moi ó seu pesar, vellos. Vellos e vellas son protagonistas de boa parte das historias que contan os avós, por non dicir da maioría. Pero a reflexión sobre a ancianidade pode partir tanto dos propios maiores coma dos mozos. Os matices son, nestes casos, moi significativos: a imaxe social dos “maiores” reflíctese nunha tradición popular tan diversa coma diversa é a sociedade que a conforma, reflexionando sobre o paso do tempo antropolóxico e configurando un folklore específico do tempo e no tempo. Hai, non obstante, unha cuestión básica a destacar: aínda que da tradición participemos todos, a transmisión da mesma case sempre se produce de vellos a novos e case nunca ó revés. A corrente etnográfica é, case por definición, unidireccional: *dende* os vellos *para* os novos. Sobre todo nos eidos máis “mitolóxicos”, partimos dunha tradición construída polas persoas de maior idade, dunha bagaxe antropolóxica máis ou menos popular que poderá ter utilidade ou fermosura para vellos ou para novos, pero que é elaborada, case sempre, dende a ancianidade. “A vellez é por natureza bastante paroleira” (*Cato Maior. De senectute*: XVI, 55), quizais porque a palabra sexa o derradeiro recurso dos seres humanos. Os vellos, en realidade, falan sobre si mesmos, sobre o que gardan, protexen ou agochan no máis fondo, porque están obrigados a reivindicarse ante unha sociedade ingrata que tende a excluílos. É, en certo modo, a “historia existencial” da que fala Alonso del Real (1983): reflexións moi persoais coas que as persoas de idade avanzada cavilan sobre si mesmas e o seu tempo. A súa mitoloxía interior reflicte ese pensamento, deixando constancia do seu pasado e aportando unha reflexión única sobre o mesmo e sobre si. No caso dos máis vellos, historia e memoria confúndense ata facerse indiferentes: por desgracia, na nosa sociedade o alzheimer non é a única enfermidade da desmemoria.

1 Emprego en tódolos casos a edición e tradución de Carballude e Liñeira (1995).

2. IDENTIFICACIÓN, LOUVANZA E VITUPERIO

“Toda a miña vida andiven
aire vendendo nun fol,
agora que vou velliño...
¡gaiteiro, déitate ao sol!”
(Cabanillas 1983: 164).

¿Quen son os “vellos”? Difícil pero importante cuestión. Na cántiga anterior un home reconece a seu carácter de “velliño”, pero son en xeral minoría este tipo de recoñecementos. Nese caso o diminutivo funciona como atenuante, porque o termo “vello” rematou por adoptar un cariz bastante despectivo, e, o que é peor, percibido coma tal polos propios nomeados. Os “fogares do maior” son hoxe empresas en constante crecemento, quizais porque “vello” suxire “inutilidade” e “maior” representa “grandeza”, dúas perspectivas completamente diferentes sobre os efectos do tempo nos seres humanos.

Procuremos, polo tanto, sinónimos. Os telleireiros da Daordaria falan de “rulos” (Trigo 1995: 92). “Gurria caneirada” é “vella solteira” coma “bouco”, “vexo”, “coixo” ou “cañoto” é “vello” para os arginas de Avedra (Trigo 1993: 333). “Zochos”, “cañorros” ou “cañarróns” chámanlles en San Lourenzo da Gudiña (Rodríguez e Lourenço 2004: 234). “Xebo” pra os canteiros de Cabana de Bergantiños (Varela Pose 2004: 116). “Xebos” ou “xabaucos” na fala dos cesteiros de Mondariz (*Nós*, 14, 1-12-1922). “Xebo” é “sogro” na dos canteiros de Cuntis (Sánchez 1945: 277). Este paralelo dános pé a pensar que a cultura popular mesturaba dalgún xeito as diferencias de idade coas relacións de parentesco: se ser avó é o inicio da vellez, convertirse en sogro constitúe, obviamente, un preparativo. Cantigas sobre vellos e cantigas sobre sogros acaban, inevitablemente, misturadas. “Cando meus sogros fan festa / dá gusto ser convidada, / meu sogro acaba co viño, / miña sogra coas talladas” (Cabanillas 1983: 165). En realidade i ó final, na cultura autenticamente popular a vellez remata confundida na multitude étnica e cultural da terra, na que as diferencias de idade non forman máis diferenza que o resto das disimilitudes do mundo, sen que iso implique marxinação necesaria, coma naquela copla que cantaba: “unha vella e outra vella, / miña prima e maila túa, / un inglés, un africano, / un chino e máis un galego, / fixeron unha empanada / i era toda de cebola” (Os Resentidos 1987).

A dos vellos é a “derradeira idade da vida” ou a “derradeira clas de edá” (Risco en Otero 1979: 596). Dunha cousa non hai dúbida: “a vello chegarás e de aí non pasarás” (Rodríguez e Lourenço 2004: 235). Quizabes o seu encanto estea precisamente nese carácter “derradeiro”, aínda que a morte tamén está preto das outras clases de idade,

como ben defendeu Cicerón. Sobre o afán por aferrarse á vida destaca un sarcástico e marabilloso conto, “o vello e a lampariña da vida”, publicado por Lois Carré en 1967 (reproducido en Camarena e Chevalier 1995: 185-7). A mesma obra recolle outro exemplo de conto galego no que un vello tenta confundir á morte, neste caso disfrazándose de neno (Camarena e Chevalier 1995: 188-9). Obviamente, os contos sancionan negativamente tódolos intentos desta caste.

“Unha sebe dura tres anos; un can dura tres sebes; unha besta tres cans, e un home tres bestas” (Risco e Rodríguez 1978: 462). Isto deixa a duración dos homes nun total de 81 anos. Polo tanto, de 81 anos en adiante poderíamos falar de vellez incontestable². Tamén pode dicirse que, dende unha perspectiva moi xeral e popular, a vello chégase cando nacen os netos (como di Vicente Risco en Otero 1979: 597). É tamén o impedimento para o traballo o que outorga a vellez, en parte porque o individuo queda indefenso ante tal atribución. Combínanse ademais os matices de inutilidade e da abundancia de anos, porque vellos son sempre aqueles que proveñen “do tempo dos mouros ou da mourindá”, aqueles que naceron “no tempo en qu’as bestas falaban, no ano un, no tempo de Mari-Castaña, no ano da Nanita” (*Nós*, 27, 15-3-1926: 19-20).

Como dicíamos, o máis positivo que a cultura campesiña lle adxudica á vellez é sempre a sapiencia: “si qués bon consello pídeo a home vello” (Bouza-Brey 1982b: 233). Sen dúbida, “sabe máis o vello no olvidado, que o novo no lembrado” (Rodríguez e Lourenço 2004: 235). Os seus consellos valen, de feito, para calquera momento ou individuo (“nin de moza, nin de vella, non sentes o cu na pedra”; Risco e Rodríguez 1978: 462), porque a lección fundamental é que a sociedade non pode existir sen a colaboración fructífera entre maiores e novos: “se o vello puidera e o mozo quixera non había cousa que non se fixera” (Rodríguez e Lourenço 2004: 235). En realidade os maiores non son outra cousa que un eco, bo ou malo, da súa existencia de mozos: “quen de novo não vai, de vello não escapa”; “o que de novo bailaba ben, de vello dálle un xeito”; “o que de novo non traballa, de vello durme na palla” (Rodríguez e Lourenço 2004: 235). Os vellos encarnan por riba de todo a sabedoría do aforro: “a vella que soubo vivir, gardou pan para maio e leña para abril” (Rodríguez e Lourenço 2004: 235). Tamén a sabedoría da pacencia e a constancia: “unha vella a apañar vagos do chan fixo mil pipas de viño”. Encarnan, ás veces, unha postura un pouco desesperada, froito da canseira da vida pero non eisen-ta de sana filosofía: “unha vella fixo papas / botoullas o pote fora; / fai un ano que foi eso, / inda hoxe a vella chora” (Risco e Rodríguez 1978: 520).

Na tradición popular existe un grande tema de controversia sobre os maiores, a un tempo tabú e dardo preferente de burla e crítica. Os vellos son frecuente obxecto de escarnio no que fai ós amoríos, i é que moitas veces non se lles permite nin tan sequera o refuxio da sexualidade. Triste sociedade é a que crea o concepto do “vello verde”, aínda que

2 N. B. En Euskadi e mais na Alemaña existe a tradición de que os vellos non deben dar noticia dos seus anos, pra evitar o morreren axiña (Azkue 1935: 51).

a retranca nunca falta neste tipo de consideracións, como na famosa obra teatral de Castelao. Certamente é moi común a serie folklórica de rimas sobre casamentos de vellos, case sempre cun senso moi denigrante. “Vello con muller fermosa, mala cousa. Vello que con nova casar, cornos non lle han de faltar” (Rodríguez e Lourenço 2004: 235); “heime de casar c-un vello / soiamente pra rir, / i-eille de poñer a cama / donde non poida subir” (Bouza-Brey 1982b: 49); “a que se casa cun vello / non sei que gusto lle topa / cando se deita dí hay / cando se levanta opa” (*Nós*, 137-8, Maio-Xuño 1935: 111); “eu caseime con un vello / pensando que tiña home, / válate xuncras o vello / que siquera á cama sobe” (Cabanillas 1983: 162); “eu caseime cun veyo / por ua moneda / a moneda acabouse / i el veyo queda. / Eu caseime cun veyo / por uas enaguas / cada vez que reñimos / faime quitallas. / Eu caseime cun veyo / por un vestido / cada vez que reñimos / faime des fillos” (Bual, Asturias: Muyeres 1994). O desprecio ante os vellos exhíbese tamén con grande crueldade cando se trata de resaltar a súa inutilidade, despreciándolles mesmo a capacidade para o ocio e burlándose da máis pequena das súas posibles diversións: “o baile visto de lexos / parece cousa de tolos, / e si é que o bailan os vellos / é mellor pechar os ollos” (Cabanillas 1983: 163)³. Outra variante entre as denigratorias é a serie de cántigas adicadas ó paso do tempo na beleza feminina: en non poucas delas a muller maior sale moi malparada por comparación ou desprezo. “Arrenegaches de moza / que un bico che quixen dar, / quen che dera ao verte vella / que eu te quixera bicar” (Cabanillas 1983: 163); “e ti telo telo, / non o queres dar, / e despois de vella / halo de salar”. Pero hai que lembrar que o escarnio non sempre é unidireccional (“a unha vella moi ben vella / díxolle ún que si o quería, / logo que a vella entendeu / ríase que se partía”; Cabanillas 1983: 163), porque é ben certo que os maiores tamén poden reflexionar sobre a sexualidade dos mozos. Obviamente, a experiencia é un grado: “ante unha rifa de novios / unha vella fixo paces / e entre outras cousas dixo: / ¡o que sondes os rapaces! / o que sondes os rapaces / é un bon fato de bribois, / que para enganar ás rapazas / xurandes coma ladrois, / levai-las tras das silveiras / e desde que cain na trampa, / ¡busca nena quen te queira!” (Rodríguez e Lourenço 2004: 226). Pola súa difusión non podemos deixar pasar aquela serie que canta sen vergoña⁴: “unha vella no tempo dos mouros / fixo da c... unha praza de touros”. Con múltiples variantes: “unha vella nos tempos da ETA / fixo da c... unha metralleta”; “unha vella nos tempos de Cristo / fixo da c... unha caixa de mistos”; “unha vella nos tempos de antes / fixo da c... un par de tirantes”. Pese ás apariencias, este é un dos casos nos que a sexualidade dos anciáns recibe mellor trato, porque as coplas sempre conclúen: “e fixo ben, e fixo ben / na c... da vella non manda ninguén”. As

3 Pese a todo existen, en lugares como Mieres, Asturias, danzas específicas dos vellos, como a denominada “danza les vieyes” (Muyeres 1994). Tamén din que o “viño de Cacabelos faz cantar aos vellos” (Bouza-Brey 1982b: 235), i é que xa se sabe que “o leite co viño fai do vello meniño” (Bouza-Brey 1982b: 228). É obvio que tamén os vellos teñen praceres ó seu alcance.

4 Hai que recordar que ós vellos van adicadas algunhas das cantigas máis porcas do noso cancionero: “unha vella nun corral / bota un p... mata un polo / si non chegan a acudir / mata galiñas e todo” (Bouza-Brey 1982b: 121).



Fig. 1. A Siña Sinforosa (Castelao 2005; ed. or. 1926: 45).

amores de vellos hainas tamén ben trágicas: “a vella perdeu o vello / antre a follíña do millo, / anda agora preguntando / polo seu agarimiño (Cabanillas 1983: 162). Porque a traxedia sempre asexá, en múltiples formas, ós que teñen máis idade.

coplas referentes á sexualidade dos vellos non sempre implican degradación, sátira ou burla: ás veces son sinxelas chanzas e referencias veladas en contextos festivos con ánimo de regueifa. Nalgúns casos, coma o visto, reivíndicase ante a sociedade a propia liberdade dos máis vellos. Entre irónica e romántica era aquela que dicía: “unha vella de cen anos / e un vello de cento dous, / xuntaron as barriguiñas / e diron gracias á Dios” (Risco e Rodríguez 1978: 520). Falando dos

3. O ABANDONO

Abondosos son os males propios da vellez. Para Cicerón catro eran as causas da vellez parecer desgraciada: porque nos arreda das actividades, porque fai o corpo máis débil, porque priva de case tódolos praceres e porque non está moi lonxe da morte (*Cato Maior. De senectute*: V, 15). Pero xunto ós males propios do paso de tempo, hai moitos males “alleos” ós vellos, é dicir, inducidos ou provocados por un determinado contexto social. No cancionero da sociedade campesiña, como xa vimos, son moi elocuentes as mostras de maldade e crueldade exercida polos novos contra os vellos: “teño meu pan amasado / yo meu vello pra morrere / antes quero que o vello morra / que o pan botarse a perdere” (*Nós*, 137-8, Maio-Xuño 1935: 111); “a miña muller é vella, / de vella non pare fillos, / heina de mandar colgar / n-unha figueira de figos” (Risco e Rodríguez 1978: 520). Hai moitas variantes desta última copla, pero a ningún tema folklórico lle vence o grande motivo mitolóxico sobre a vellez, abundantemente tratado na literatura científica: a denominada “occisión dos vellos” ou motivo do “fillo es, pai serás”. Incluímos un exemplo portugués polo matiz toponímico que nel aparece:

“O *Picoto do Pai* fica para poente e a maior distância das ruínas. Nada tem de singular, a não, ser a lenda que se lhe associa, não sei se com boas bulas. A lenda em si é popular em muitas partes. Reza ela que nos tempos antigos, quando os velhos ultrapassavam uma certa idade, os filhos punham-nos num carro e levavam-nos a um monte deserto, deixando-lhes uma manta e uma broa de pão. O *Picoto do Pai* seria o sítio escolhido pela gente dessa região para o abandono dos miserandos macróbios. Sabe-se

como acabou a péssima costumeira. Uma vez um dos velhos aconselhou o filho a que lhe deixasse só metade da manta e levasse a outra metade, para quando chegasse o seu turno. Perguntou-lhe o moço, muito admirado, se também havia de vir morrer no monte: “Pois então? até aquí trouxe eu meu pai; tu trouxeste-me a mim, e teu filho há-de-te trazer a ti.” O filho apressou-se a repor o velho no carro; voltou com ele para casa, e o seu exemplo começou a ser geralmente seguido” (Martins Sarmento 2004: 151; ed. or. 1895).

O motivo foi tratado con minuciosidade por diversos autores, entre os que destacaremos a Fermín Bouza Brey para o caso galego-portugués e a François Delpech para o resto dos paralelos ibéricos i algúns dos europeos. Tamén Aparicio Casado e Fidalgo Santamariña teñen elucubrado sobre o tema (Aparicio 2002: 127-130). É un mito que semella relembra prácticas dunha especie de eutanasia tradicional por abandono no seo dunha sociedade campesíña inserta nun pasado indeterminado. A maior parte dos exemplos remiten á fin da infausta costume por obra dunha iniciativa individual. En realidade, atopámonos ante un ciclo folklórico internacional⁵, de ámbito alomenos indoeuropeo, que trata ou debate o “problema” do papel e función dos vellos na comunidade. Cada conto ou exemplo introduce interesantes variantes: o magnífico artigo de Delpech (1987) desenvolve o tema adiviñado por Bouza Brey (1945 e 1982a) e recopila moi amplamente o dossier ibérico, clasificándoo con minuciosidade. Son abondosos os paralelos: dende Euskadi, Irlanda e América Latina ata mitos budistas e africanos, entre outros. Destacan ademáis as diversas versións ibéricas medievais, pertencentes ó tipo dos *exempla* (véxase Delpech 1987: 477-490, onde o autor reproduce tódolos casos). Na Galiza e Portugal atopamos unha concentración excepcional de versións, que só posúe paralelo na Europa centro-oriental i en Extremo Oriente, co dato engadido de que as versións galego-portuguesas suxiren un certo “arcaísmo” (Delpech 1987: 439, 443). Fundamental é o feito de que se fale de certos paisaxes, rochas e lugares concretos: atopámonos, como de costume, ante unha especie de mitoloxía tradicional da paisaxe, plasmada nunha toponimia etimolóxica. O *Picoto do Pai*, como viamos, é o garante da lenda. Ó mesmo tempo trátase dun discurso moral, á vez que dun discurso sobre as orixes, misturado ocasionalmente con aires lúdicos e burlescos nas cantigas. Entre as pervivencias e comparanzas pode destacarse a tradición da “risa sardónica” e o costume das “accabadoras”, que perviviron en Cerdeña ata alomenos o século XVIII, así como entre os “paralelos” da antigüidade destacan os datos que para celtíberos e cántabros ofrecen Estrabón (III, 4, 17-18) e Silio Itálico (III, 326-331) (Delpech 1987: 449-450). Máis aló da reconstrucción positivista, François Delpech (1987: 453) tenta suxerir unha relación coa institución social da “melloira” na herdanza: os lugares onde se conserva a lenda poderían coincidir cos lugares onde

5 Na ampla recopilación de Stith Thompson (1955) este motivo recibe o número S140.1 (“abandonment of aged”), pero hai outros de tema similar ou paralelo, coma o motivo S21 (“cruel son”), J121 (“ungrateful son reproved by naive action of his own son: preparing for old age”, Q558 (“ungrateful son punished by having a son equally ungrateful”) e incluso algúns máis que tratan en xeral o tema do parricidio.

a “mellora” pervive con máis forza e onde a relación entre grupos de idade resulta máis complicada. Dende a análise científica téndese a desbotar a idea de que tal costume existise en realidade, por xulgala insoportable (por exemplo, Vicente Risco en Otero 1979: 598)⁶. En calquera caso, e deixando aparte as posibles evidencias etnográficas, semella, como suxire Delpéch, que se trata dunha lenda metafórica bastante ubicua e intemporal: os propios informantes falan do “principio dos tempos” e outorgan carácter moralizante ó relato. A maiores, podemos tamén relacionar a “euthanasia senil”, como di Risco (Otero 1979: 597), coa idea do “ano vello”. Atoparíamonos, hipoteticamente, ante ritos folklóricos e calendáricos nos que se plantexa a expulsión do ano vello para dar paso ó espírito da vexetación rexenerada⁷. De feito, a eliminación do pai polos fillos sempre é un mito relativo ás orixes, no que se fundamenta o eterno retorno (por exemplo, o mito de Urano e os seus fillos). Castiñeiras (1995: 50-51) é un dos autores que relaciona este tema folklórico cos “ritos de paso do Ano Vello ó Novo”, comparándoo coas escenificacións da expulsión do Ano Vello, en Becerreá ou Araba, e coa documentación presente en testemuñas artísticas medievais. Vellos e vellas figuran case sempre nas farsas carnavalescas e tamén noutro tipo de espectáculos estacionais que poderíamos chamar “rituais”. Neste ámbito inclúense a extraordinaria “serra da velha” da Coresma en Trassos-Montes (Rodríguez e Lourenço 2004: 291-294) ou os “bardancos” do 28 de Setembro en Campo de Caso (Asturias): un home disfrazado de vella encinta, acompañada dun home tan vello coma ela, escenifica un accidentado e ruidoso alumbramento dun recém nacido, en realidade un gato que a xente persegue tralo parto (Llano 1972: 216-7). Excluída, abandonada ou perseguida, a vellez sempre loita por rexeitar a fúnebre identificación coa morte que a sociedade, consciente ou inconscientemente, tende a atribuirlle.

4. A DEUSA



Fig. 2. “Pano de moza”: debuxo de Xurxo Lourenzo (Acuña 2005: 180).

- 6 En relativo descargo da sociedade campesiña aduciremos que a sociedade urbana, constructora de asilos ó xeito de panópticos foucaultianos (Díez del Corral 2000), tampouco semella outorgar moito mellor trato á vellez.
- 7 Que a idea da idade ten repercusións calendáricas é evidente, por exemplo, en Ovidio, que nos seus *Fastos* opón un mes dos “maiores” (Maio) fronte a un mes dos “mozos” (Xuño) (aínda que as etimoloxías nas que se basea sexan ben discutibles).

O lucecú ou vagalume recibe en Galicia a denominación popular de “vella” e, máis exactamente, “vella facendo as papas”, como testemuñan Eladio Rodríguez e Leandro Carré (Rabanal 1967: 94-95). Partindo de datos coma este Gerhard Rohlfs adicouse a recopilar nomes de insectos en diferentes linguas europeas, descubrendo que sapos, arañas, chinches, cascudas, caracois ou bolboretas reciben en moitas ocasións nomes coma “vella” ou “fada”. A partir deses estudos publicou un par de fundamentais escritos en 1939 e 1943, nos que se plantexaba unha serie de paralelos lingüísticos e léxicos nos países de ámbito románico que lle levaban a sospeitar a existencia dunha especie de figura mitolóxica que bautizou como *a vetula* (edición castellana ampliada en Rohlfs 1979: 79-103). A vella que Rohlfs propuña coma “deusa” era a vella do “arco da vella”, ó que se lle adican na tradición galega diversos cantares conxuratorios a modo de feitizos (Alonso Montero 1974). A “vella do arco” sería unha anciá fortemente ligada a fenómenos meteorolóxicos, unha especie de ancestral divindade do tempo, tanto climatolóxico coma cronolóxico, que desfrutaría dunha longa vida produto dun proceso incesante de morte e renovación estacional. Unha representación da perspectiva dende a que traballan a maioría dos autores que continúan a Rohlfs podemos atopala nas conclusións do excelente traballo de recopilación para o caso asturiano de Nicolás Bartolomé (2004: 40-41):

“El mitu de la Vetula qu’alcontramos na Romania, del que deriva el de la Vieya nos territorios onde se fala asturiano, hai que lu poner en relación con otres figures mítiques del espacio européu que sobrepasen l’ámbitu románicu como la Baba Yaga del dominiu eslavo, la Cailleach de los países gaélicos, Frau Holle nos xermánicos, o Mari ente los vascos. Toes estes figures mítiques, arrequexaes nos eiros de les lliendes populares, de los cuentos infantiles, de les creyencias y tradiciones campesines o escondíes na toponimia, toos estes númenes remítennos al más fondu sustratu de les creyencias europeas, o quiciabes inda máis llonxe, a los más devaluos resclavos de la relixón previa a les invasiones indoeuropeas del vieyu continente cuando la divinidad primordial yera una muyer, la Gran Diosa, que se presentaba baxo munches advocaciones pero siempre caltendiendo tres aspectos esenciales: moza o virxe, madre, y vieya, por analoxía colos ciclos naturales de nacementu, vida y muerte / rexeneración, que se constaten nes fases de la lluna, nes estaciones de la Naturaleza, y les fases fisiolóxicas de la muyer. Como vieya la Gran Diosa presenta la so forma más inquietante al encargarse de la muerte y el destín de los humanos, pero a la vez de la rexeneración de la vida”.

Seguindo estas premisas, a idea da “vella” aparecería constantemente no folklore popular galego (Alonso Romero 1998). A ligazón principal desta figura mitolóxica prodúcese cos monumentos megalíticos do neolítico e non tanto con outros elementos coma castros ou fontes, coma sucede no caso de “mouras” ou “encantos”, pero, dado que estas personaxes nunca son excluíntes, as excepcións son numerosas. Unha vella fía nunha rocha dos castros do Neixón (López e Bouza 1926-1927: 108). Vella pode ser calquera moura que “arrestrela liño” (*Nós*, 5, 24-6-1921: 16). Vella era a que saía a poñer ó sol do

mencer de San Xoán unhas moedas de ouro en Broullón, Moaña (recolleita da Agrupación Cultural Nós e Xosé C. Villaverde Román no colexio de Reibón: 1986). Vella tamén é a muller coa que loitan os xemelgos míticos que se converten en San Xorxe (Vázquez-Monxardín 1994: 326-8). En realidade, vellas poden ser as bruxas, meigas e mouras todas, pero a ancianidade non é unha característica imprescindible ou intrínseca: moitas veces teñen a facultade de transformarse e perder ou gañar anos a vontade. Si é certo, non obstante, que a maioría das figuras mitolóxicas femininas aparecen tinguidas dun ambiente de antigüidade ou intemporalidade que as converte en excepcionalmente vellas: un fillo de xana asturiana afirmaba “cien años va que nací; / nunca tantos pucherros / juntos, al pié del fuego vi” (Llano 1972: 38). Vellas son, normalmente, as bruxas, pero, aínda que non sexa o máis habitual, as mozas novas tamén poden exercer de feitiцеiras malvadas. Véxase por exemplo o “conto de bruxas” recollido por Vicente Risco en *Nós* (16, 1-2-1923: 22). Ás veces, nas historias sobre bruxas escóndense interpretacións sobre a relación entre nais e fillas (a filla entérase de que a nai é bruxa e mesmo pode rematar por matala: *Nós*, 2, 30-11-1920: 16; 6, 20-8-1921: 7-8). É unha variante dos contos que “explican” as relacións entre pais anciáns e fillos herdeiros, cos múltiples problemas plantexados por institucións consuetudinarias como a “millora”⁸.

Deixando aparte as excepcións ou variantes, semella que o motivo principal no que aparecen “vellas” é o dos monumentos megalíticos. A “vella que fía na rocha” é o caso máis difundido: por exemplo, no campo de mámoas que existiu no que mañán será macropolígono industrial, entre Salvaterra de Miño e as Neves. A “vella” está asociada case sempre a grandes pedras, que transporta no refaixo ou riba da cabeza, ás veces voando e con pasmosa facilidade: daí xorde a súa relación cos monumentos funerarios neolíticos, pero esa relación non é exclusiva. Tales “monumentos” ou grandes rochas relacionados con “vellas” mitolóxicas poden ser de orixe natural cando cumpren funcións similares ás tumbas neolíticas (exceptuando o papel funerario): sinalización, visibilidade, lugar de paso e/ou encontro. Deste xeito, este tipo de lendas tenta explicar a presenza de grandes pedras en lugares aparentemente estraños, coma se a natureza non fose suficiente para explicalo ou coma se a “vella” da que se fala fose a propia natureza. O exemplo quizais máis evidente é o da vella do pedregal de Irimia, que levaba unha pedras no refaixo e deixounas caer (en realidade é un fenómeno periglacial no nacemento do río Miño). Outro exemplo é a Pedra da Morcegueira, en Meira, Moaña, un enorme penedo aburacado por dentro e apoiado noutro por un punto que a lenda di corresponder ó dedo da Virxe e o día que retire o dedo ou caia o penedo será a fin do mundo (recolleita da Agrupación Cultural Nós). A mesma identificación prodúcese cos monumentos rupestres do santua-

8 Como “A disposición do anciano escarmentado”, recollido por Lamaiglesia na Pobra do Brollón (*Nós*, 20, 15-8-1925). A reflexión final reza: “o que dá o que tén antes da morte ben merece que lle den un cachimporro na fronte”. Neste eido poderíamos incluír tamén o motivo do abandono que viamos no epígrafe anterior.

rio de Nosa Señora da Barca en Muxía. Unha variante do tema son aqueles contos cos que se pretende explicar a presenza de grandes obras da antigüidade, do tipo das minas romanas, como a lenda vencellada ó xacemento arqueolóxico do Puzo do Lago, nas cercanías de San Cibrán de Lás:

“Certo día xa hai moitísimos anos, chegou petando polas portas da aldea do Lago (*perto do Carballiño*) unha vella moi velliña, que como iba moito frío pidía unha cunquiña de caldo. A xente era moi mala e non lle quixeron nin tanxiquera abrir as portas, entóns tuvo que se ir, pero cando estaba nun outeiro que hai cerca do pueblo, dixo: ‘Si eres Lajo te asulajo, con lo de arriba para abajo’. E nesto asulagouse o pueblo e morreron todos os viciños, e onde estaba a espadana da igrexa quedou un puzo – que sempre está cuberto de froes – que non ten fondo. Moitos contan que si se pasa por alí a noite de San Xoán óense tocar as campás da igrexa” (González Pérez 1984:143).

O transcriptor da lenda afirma tela “escoitado nós moitas veces dos beizos dos abós” (González Pérez 1984: 157)⁹. ¿Trataríase, como el afirma, da “Virxe”? Pode ser, pero sería sen dúbida unha virxe bastante pagana e pouco misericordiosa. O caso da virxe da Franqueira é semellante: o monte do Paradanta onde esta apareceu recibe o nome de “Coto da Vella” (Vázquez-Monxardín 1994: 325). Hai autores, como Hipólito de Sá, que parten da obra de Rohlf s para relacionar explicitamente á virxe da Franqueira coa *Vetula* (Sá 1983: 11).

Seguindo a hipótese de Rohlf s, a Virxe sería en todos estes casos unha representación da “Vella” e non ó revés, de xeito que ó lado das mouras, “princesitas” e vellas inominadas estarían, polo tanto, as múltiples “señoras” e “virxes” do catolicismo popular. No outro extremo estaría unha serie de grandes señoras con nome propio e frecuentemente asociadas coa malignidade. A raíña Lupa podería entrar neste grupo, pero o exemplo fundamental para a nosa terra é a Orcabella de Fisterra: “mujer bárbara, vieja y fea”, de “176 años” (Pensado 1982). Podemos relacionar a etimoloxía do seu nome con “ogra” ou con “arca” vella, de xeito que variaría o matiz pero non o fondo. A fonte orixinal é a excepcional *silva curiosa* de Julián de Medrano, do século XVI (Alcalá 1998). O caso de Orcabella é o mellor paralelo galego coa *vetula* de Rohlf s, sobre todo porque permite a comparanza cos impresionantes exemplos das illas británicas, diversas figuras de ancianas mitolóxicas construídas sobre un único motivo orixinario: o exemplo fundamental é a Cailleach Bheara escocesa e irlandesa, xunto á Caillagh ny Groamagh (ou “anciana da escuridade”) na illa de Man ou a “vella das montañas “que formaría parte das “Gwyllion” de Gales (Briggs 1992: 21-2, 62). A Cailleach, “encarrapuchada”, “vella” ou “monxa”, de Beare merecería un artigo por si mesma: véxase alomenos o poema “The lament of

9 Hai outras versións interesantes (por exemplo, González Reboredo 1983: 103-104), pero nelas a personaxe non sempre se caracteriza pola súa idade.

the Old Woman of Beare” (en Meyer 1994: 90-93) ou o magnífico artigo de E. Hull (1927), así como os de Pokorny (1933), Haggerty (1936) e O’Hogain (1990: 67-69). Entre os paralelos europeos continentais citaremos a lenda da “chauche-vieille” ou “Cauchemar” en Francia, personificación do pesadelo (Monnnier e Vingtrinner 1874: 681-684). Pese ás resonancias tenebrosas, a “vella” non é exclusivamente oscura ou maligna, porque tamén hai algo de mito estacional no motivo, coma sucedía co tema da “occisión dos vellos”¹⁰. A “vella” cumpre unha función mitolóxica similar á da Proserpina clásica, converténdose en símbolo das estacións e, concretamente, do período invernal do ano. Aínda carecendo de evidencias tan obvias como as da Cailleach, para a Galiza hai moitos exemplos no cancionero: “cando Abril recacha, queima a vella a maza”; “en Mayo, ind’a a vella queima o tallo” (*Nós*, 3, 30-12-1920: 17). En realidade, a deusa da que se fala é, en certo modo, tan “vella” coma “nova”, tan mala e invernal coma boa e primaveral.

¿Pódese dicir, polo tanto, que existe unha específica figura mitolóxica dunha “vella” no folklore popular galego? Quizais, mais matizando: “vella”, en calquera caso, non sería nunca un sustantivo senón un calificativo. Calquera individualización da tal “vella” non sería máis que unha arriscada simplificación. É por esa razón que non podemos suscribir por completo as aportacións teóricas de Cabal (1984: 199-212) e Bartolomé (2004) para Asturias, ou mesmo as de Alonso Romero (1998) para Galicia, por moi encomiable e esforzado que nos pareza o seu traballo comparativo. As diferentes manifestacións da “vella” interpretada por estes autores serían unha especie de avatar dun mesmo numen feminino multicolor, universal, indoeuropeo / mediterráneo e un pouco intemporal do que tamén se terían ocupado Marija Gimbutas ou Robert Graves, e quizais o mesmo Bachofen a voltas co hipotético matriarcado. Unha especie de “Vella” coma deusa primixenia, coma deusa “céltica” por “prerromana”, como figura mitolóxica feminina xeral con múltiples manifestacións que se confunden entre sí e que tenden, ademais, a aparecer en tríadas¹¹. Bruxas, fadas, meigas, entrarían nese campo de análise independentemente da interpretación positiva ou negativa do transmisor da lenda, como tamén poderían entrar as Parcas ou Graias clásicas, quizais tanto como as Gorgonas, Brigit, a Candelaria, a Maruxaina de Lieiro (Barro 1989: 247-252) ou a Marijaia das festas patronais de Bilbo. Virxes e vellas fundiríanse con mouras, moiras e sereas, porque peixe e serpe son símbolos da fecundidade e, finalmente, a mar ten xénero feminino.

Pese á capacidade de evocación de tales perspectivas, unha aproximación como esta semella demasiado tentativa. Antes da solución teórica faltaría aínda unha recopilación realmente xeral e a fondo desta mitoloxía popular de alcance indoeuropeo, moi diversa e complexa, e que non se esgotaría, nin moito menos, na idea da “vellez”. Tomada de tal

10 É, dalgún xeito, a outra cara do mito estacional do tempo, cunha curiosa diferenza de matiz de xénero entre “vellos” e “vellas”: abandono fronte a divindade.

11 Como as tres “fayas” extremeñas (Camarena e Chevalier 1995: 377-381), onde rexorde a mistura de xustiza, vinganza, recompensa e azar que acompaña ás aparicións das “mouras”.

xeito e nas interpretacións máis extremistas, a hipótese de Rohlf s sería, por tanto, discutible. Pero é importante destacar que, en realidade, Rohlf s tan só trataba de abrir novas perspectivas e hipóteses na lingüística da súa época, tentando mesturar a investigación de mitoloxía, folklore, etnografía e léxico (Rohlf s 1979: 123-4) para opoñerse ás correntes idealistas que predominaban na filoloxía da época ou, alomenos, matizalas (Rohlf s 1979: 17-25). Esa é a virtude da súa obra, por riba das deducións que se poidan aventurar a partires do seu traballo, co risco certo de caer en banalizacións ou vaguidades excesivas. O proceso de transmisión e recolleita etnográfica é moi complexo: cando unha vella fala doutra vella fiando nunha roca situada nun campo de mámoas, despois pasa a falar dunha princesita fermosa peiteándose nun castro e logo di

que ibas alí e atopabas unha serpe botando lume pola boca. Atopámonos ante estruturais do pensamento, alternos, diferentes e progresivos, conceptos só comprensibles no seu contexto e nunca por separado: vella, moza, serpe. O criterio e ánimo do informante sempre é a chave ou ferradura da interpretación. O mito da vella é coma as lendas de meigas e mouras: pasan de fadas a bruxas onde o sistema patriarcal e represivo é máis forte, coma se pode apreciar con claridade no caso do folklore anglosaxón. Nas propias recolleitas decimonónicas que conservamos queda agochado un pouco desa misoxinia, desa ideoloxía masculina e clerical que castiga a idea feminina da *Vella*. Falta por elaborar, probablemente, unha relectura antropolóxica das lendas e das súas distorsións a partires dunha reflexión sobre o xénero e os prexuízos sociais. Á mitoloxía, por sorte, non se lle pode someter sen máis a unha burda racionalización científica. Mentres tanto, para recuperar a metáfora, seguiremos pensando que a Vella da mitoloxía popular podería ser a propia Galiza, quizais aquela Dona Galicia de Kristina Berg.

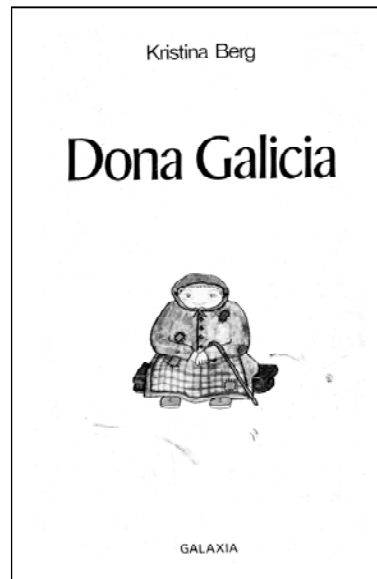


Fig. 3. (Berg 1979).

5. A CIENCIA ANTROPOLÓXICA ANTE O SEU OBXECTO DE ESTUDIO

Para boa parte dos arqueólogos e antropólogos, Galiza é, ou máis ben está, vella. Esa vellez manifestaríase tanto no descuido no que caen os restos do pasado coma no abandono do monte e do rural en xeral. Os principais especialistas e coñecedores teóricos da sociedade campesiña e da mitoloxía popular coinciden na súa análise e fan fincar na idea do “ocaso”, lamentándose por unha perda real ou inminente. “A vida rural

esmorece incapaz de facer fronte ós retos da economía de mercado” (Aparicio Casado 2002: 132). De “acelerado aniquilamiento” falaba Vicente Risco (1959): “mi generación ha asistido a la desaparición absoluta del traje regional (...) de las ciudades y aldeas de Galiza han desaparecido casi por completo, hace ya tiempo, los vehículos de tracción animal”. Hai reflexión moi desesperanzadas, como a de Xaquín Lourenzo en 1979: “é como quen tira unha cousa polo río abaixo, e non a colle no momento en que a ten á man: despois a auga lévaa e non se volve ver. E eiquí ocorre o mesmo. Esto váisenos” (nunha entrevista feita por Vázquez-Monxardín, tomado de Ballesteros Arias 2004: 10). Hai reflexións estrictamente científicas, como a de Vázquez Varela (1975: 56-7): “urge recoger el folklore en torno a los castros con técnica científica, por lo valioso de sus datos y por correr peligro de desaparición total en un par de generaciones”. Alonso Romero (1984) titulaba un artigo sobre a illa de Ons coas verbas “o ocaso da cultura popular”, pero dicía tamén algo moi importante respecto ós obxectivos: “non se trata de conservar parques zoolóxicos humanos, trátase da necesidade de facer sentir un maior respecto polo que nos é propio”. Reflexións similares aparecen para Asturias: “he saboreado las veladas patriarcales escuchando –después de rezar el rosario– los romances, cuentos mitológicos, de princesas encantadas y otros, que recitaban mis abuelos sentados en el escaño, a la vera del llar, al mismo tiempo que las señoras hilaban su copo. ¡Noches aquellas que van desapareciendo de los llares astures, alrededor de los cuales se formó la interesante literatura popular asturiana...!” (Llano 1972: xviii). Por suposto, non é esta unha reflexión exclusiva de antropólogos, porque do malestar tamén participan ás veces os propios campesiños: “mis hijos se fueron yendo cada uno a su sitio, y yo quedé perdido... solo... sin que nadie me ayudase... Hoy la casa está cerrada... y yo trabajé mucho, pero ¿para qué? Para nada...” (Varela 2000: 88)

A vellez da Galiza rural tradicional é unha vellez que se manifesta, en primeiro lugar, na inutilidade do modo de produción campesiño, no seu fracaso aparentemente final e definitivo: “en las sociedades campesinas tradicionales [...] todavía sobreviven personas que no salen de su asombro, que no alcanzan a explicarse cómo, tras haber realizado el más denodado de los esfuerzos, haber defendido a ultranza una moral del trabajo que no ahorra en celo y haber seguido a pies juntillas el dictado de las obligaciones tradicionales, todo se desplomó. Una vida perdida, un mundo desordenado, una experiencia desconcertada, así es como perciben la vejez los supervivientes de la mayoría de las sociedades tradicionales agrarias” (Rodríguez López 2000: 30). Como viamos ó principio, na ideoloxía campesiña a inutilidade está fondamente relacionada coa vellez e, especificamente, coa morte¹². Por tanto, o avellentamento da Galiza tamén se manifesta

12 “‘Tiempo atrás’, dice un agricultor mayor, ‘uno no se retiraba. Trabajábamos hasta el fin y, cuando no podíamos trabajar más, eso era que íbamos a morir. Se dice que los viejos, aquí, mueren en la ubre de la vaca’” (P. Champagne, “Jeunes agriculteurs et vieux paysans. Crise de la succession et apparition du ‘troisième âge’”, p. 86, en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 1979, pp. 83-107; tomado de Rodríguez López 2000: 32).

na progresiva morte física dos seus habitantes. Falando en termos mitolóxicos, aquela *vetula*, deusa dos nosos avós, por unha vez incapaz de rexenerarse, está a ser abandonada no monte, entre os eucaliptos, polos seus propios fillos. Revisamos este tipo de ideas a través dun magnífico artigo dun apreciado compañeiro:

“A media de idade actual anuncia unha despoboación inminente nun relativamente breve prazo de tempo, co cal non só quedarán abandoadas e perdidas as casas, senón tamén as terras que as acompañan, os leiros e montes, os nomes de lugar (cunha toponimia tremendamente rica), os coñecementos adquiridos durante anos e xeracións, e dende logo boa parte da historia, as tradicións, as crenzas e os costumes propios do lugar. [...] Esta perda non se refire só ó esquecemento no que vén caendo a cultura popular de tradición oral. Non falamos só dunha perda física, senón dalgo máis importante, que é a perda do simbolismo, do valor contido en cada conto, a perda dunha cultura. Moitos dos relatos remataban co rexeitamento da propia informante, que renega agora dos valores e das crenzas coas que medrou. Asistimos logo a unha aculturación que é moito máis cá eso, que supera a confrontación de dúas culturas, para erixirse en aniquilación da unha pola outra. [...] Cando logremos evitar esta aniquilación e académo-la integración da nosa cultura tradicional na cultura popular imperante, poderemos apuntarnos se cadra un triunfo. Namentres, falemos de encantos, demos e cucos” (Abraira 2004: 171-173).

Sobre a morte, especificamente, do folklore, existen múltiples testemuñas: “¡Ai, señor! Os encantos tamén morren” (recollido por Alonso del Real, en Llinares 1990: 75); “estas cousas acábanse porque se teñen que acabar” (Llinares 1990: 113); “eso son historias sobre as que falaban os vellos. Hoxe xa non hai nada” (González Reboredo 1971: 99). Pero non é nada novo nin exclusivo de Galicia. Leite de Vasconcelhos, na súa magna obra sobre relixións, publicada en 1905, falaba dos “*moledros máxicos*” do Cabo San Vicente nos seguintes termos: “esta lenda está actualmente um pouco apagada. O povo diz que os factos constantes d’ella sucedían principalmente outr’ora” (Leite 1981: 205) e falando de aparicións de mouros e pantasmas repite “estes factos já hoje não se observam” (Leite 1981: 208). O mesmo sucedía na tradición anglosaxona hai ben anos. Os seres míticos semellan “esvaírse” no título dunha das obras de Briggs (1978) e non só polo seu carácter esquivo. En referencia ás fadas, recollía Yeats (1993: 1): “but now [...] they had all gone, for ‘they were of the old proffesion’”. Cheo de significado está tamén o seguinte diálogo: “- Have you any stories like that, guidwife? - Ah, she said; there were plenty of people that could tell those stories once. I used to hear them telling them over the fire at night; but people is so changed with pride now, that they care for nothing...” (recollido en Hunt 1993: 6).

Enchidos de orgullo, semella coma se nada nos importase... É moi significativo, certamente, o proceso polo cal os propios depositarios da cultura tradicional rexeitan a súa herdanza ou manifestan a súa extrañeza ante a mesma: “*tamén dicían que aí había outro encanto, eu non sei que oían ou a que se referían pra decir que había un encanto*”

(Abraira 2004: 175); “*pero era como, como o asunto de salir os mortos e do resto, ¿non sabes?... Era unha tradición que tiñan os vellos dante*” (Abraira 2004: 177); “é habitual tamén o vello que se nega a conta-la lenda que aprendeu de novo argüíndo que son *cousas da ignorancia de antes*” (Vázquez-Monxardín 1994: 287); “a meirande parte dos relatos de tradición oral que mantén a memoria dos vellos, está condeada a perderse nun breve prazo de tempo. Sen embargo, no caso dos relatos deste tipo, foi desesperante comprobar que o proceso de perda no só xa está en marcha, senón que ademáis xa acadou fases avanzadas de desvalorización. Cada relato de ánimas era rematado cunha aseveración en torno á inxenuidade dos vellos de antes, que (dín elas) crían todo, e que deixábanse meter medo polos curas. Nalgúns casos, unha das informantes chegábase a enfadar ó ir descubriendo e lembrando, segundo avanzaba nalgún relato, que as cousas podían ter outra explicación menos siniestra da que neles se ofrecía, e daba en tildar ás xeracións pasadas de *burros*” (Abraira 2004: 179).

Asistimos, en certa medida, a unha confrontación entre urbano e rural, e pode darse, en consecuencia, o proceso contrario: o enfado e o rexeitamento ante a cultura “moderna” ou “urbana” ou ante a destrución das formas de vida da antigüidade. “*Nosa abuela enfadábase se lle decíamos que non fora verdá*” (Abraira 2004: 180). Algúns informantes recoñecen que o suposto “progreso”, identificado co asfalto, é inimigo declarado da cultura tradicional e das súas formas imaxinarias: “*antes de habela carretera, dicían que pasaban as ánimas por aí...*” (Abraira 2004: 181). Sucedeulle o mesmo á Pedra que Fala, en San Xoán de Fecha (Santiago) que tamén deixou de falar cando lle fixeron unha estrada ó pé, segundo un informante.

A pesares de todo, e a risco de cair na contradicción, hai que dicir que non é tan certo que o folklore se perda coma que o folklore é o único que sobrevive da cultura popular. O que se perde de veras é o coñecemento material e práctico, o traballo da terra, os oficios artesanais. Os contos, as lendas, as palabras quedan, pola contra, escritas: nunca tanta xente leu e aprendeu nos libros historias sobre mouras. Cómpre louvar por iso as experiencias de recolleita da memoria oral a nivel local, algunhas tan ben publicadas como as do colexio público Veleiro do Campo, de Castro Ribeiras de Lea (Bravos 2000) ou a da Asociación Xuvenil “Os Estraloxos” de Pantón (2005). Emociona comprobar cómo se produce e fructifica esa interrelación entre vellos e novos, pese ás dificultades (Bravos 2000: 9-10). Por iso non reconfortan os laios antropolóxicos pola perda da cultura campesiña, porque a cultura campesiña nunca se perde de todo: sería inxusto ignorar o esforzo dos mozos que loitan por atesourar a memoria, agardando ata o tempo en que volte a ser útil, en que a renovación xeneracional sexa unha realidade e a cultura campesiña dé mostras de mocidade. Antropológos e recolletores do folklore deberan tentar escapar do sentimento de perda, pra non comportarse coma unha caste de científicos exclusivamente adicados a laiarse da inminente desaparición do seu obxecto de estudo. A loita pola defensa dun patrimonio social non pode confundirse coa contemplación do embigo. Contra a excesiva urxencia hai que recordar que, en realidade,

tódalas xeneracións teñen certa tendencia a considerarse “a derradeira”, como se nunca tivese existido a mitificación e idealización do pasado e do mundo rural. Xa vimos os exemplos portugueses e británicos de finais do XIX e principios do XX: tamén Casto Sampedro protestaba na súa correspondencia polas deturpacións e corrupcións sufridas pola música popular do seu tempo. Sobre o relativo do patrimonio inmaterial e os problemas da folclorización escribía con agudeza Paulo Jablonski (2005). ¿Cal é senso das palabras “tradicional”, “popular” ou “cultura rural”? Ás veces asistimos a un certo paradoxo: aquilo polo que choran os antropólogos “urbanitas” non semella moi aprezado polos seus “depositarios” rurais. Os propios afectados tenden a afirmar: “agora xa pasou: déixao ir”, sobre todo cando lembran as miserias e a busca da leña polos montes pelados do Pindo, cando non había gas e aquilo era de veras un “pedregal”¹³, onde o camiño se coñecía porque as pedras estaban “lisas”. Se o progreso significa comodidade, o progreso non deixa de ser tentador para os que unha vez foron “arcaicos campesiños galegos”. Pero iso non quere dicir que non gosten de seguir contando as ensinanzas que aprenderon cando os tempos da fame, que non lles goste falar do seu exhaustivo coñecemento do monte, da terra, das plantas, dos espíritos, “da cova oscura e da cova do corvo”. E, sobre todo, non quere dicir que non lles agrade recibir á xente nova interesada en percorrer os seus horizontes.

Seríamos inxustos coa antropoloxía científica se non recoñecesemos que nela tamén contan as reflexións optimistas: “hai oxe quen coida que Galicia morréu, / mais hai luzadas que xa non brillan / e que de pronto e sen saberse por qué, / voltan a alumear” (López Cuevillas 1980: 136); “temos cando menos a satisfacción derivada de ter recuperado da memoria colectiva parte dunha tradición oral condenada a perderse na silveira do esquecemento. Non é, dende logo, suficiente, pero sí se cadra o paso previo e necesario para a revalorización social do que é noso” (Abraira 2004: 194-5). Sen dúbida, a urxencia e alarma ante a perda deberían combinarse coa enerxía na recuperación da memoria e na posta en valor. É función dos netos retomar as palabras dos seus avós, recoller o seu dobre sentido e salvar a ruptura xeneracional entre pais e fillos. É función de tódolos interesados que a nosa non sexa a “derradeira” das xeneracións campesiñas da Galiza.

“Aquela ermida románica que subiu, hai xa séculos, astra o cumo do castro, está agora un pouco máis vella que onte. Poida que neste momento, nalgún recanto de Galicia estea morrendo un vello que leva consigo para a tumba o eco lonxincuo dunha lenda, ou un caudal de palabras sonoras e expresivas, que xa ninguén fará coñecer entre os vivos. Poida que noutro recanto de Galicia naza, a estas horas, o home ou a idea que transformará en novo e profundo sentido o ritmo da historia. Mais a nosa angustia ten, de pensarmos un pouco, inmediato alivio: a lenda ou a palabra aparentemente desaparecida deixará unha enruga na conciencia da Terra Galega, o novo esquema que xurda

13 Desgraciadamente, volve a selo tralo devastador incendio de 2005.

non será vital, non terá ningunha eficacia se non responde a unha necesidade daquela mesma conciencia. Non hai cousas vellas nin novas, hai soamente cousas vivas e mortas, e non as determina a idade senón o sopro interior que as anima” (Otero 1982: 10).

Mala perspectiva é aquela na que homes vellos se aferran ó poder. O mesmo sucede cando se pretende envasar hermética e perpetuamente unha tradición ou cultura viva: sen aproveitarse dela e renova-la, esta terminaría por apodrecer. Dicía Otero Pedraio (1982: 39): “sería no tempo dos suevos, dos godos do Reino de Toledo, poida que máis tarde no renacer da conciencia cristiá, en plena Reconquista, cando o último acento da palabra céltica morreu”. Prefiramos pensar que non é certo de todo, que as abuelas aínda empregan acentos da palabra céltica, porque a gheada é céltica ou indoeuropea como universais e máxicas son as retornas de San Xoán. Porque Otero fala ben, *non hai cousas vellas nin novas, hai soamente cousas vivas e mortas, e non as determina a idade senón o sopro que as anima*.



Fig. 4.

– Eu estudio para vos redimir.
– ¿E o que escribiu os libros tamén estudou nos libros? (Castelao 1989b: 14).

6. CONCLUSIÓN

Castelao é quizais o máis grande dos debuxantes da vellez galega, daqueles vellos “que profundan nas cousas”, dos vellos que “non calan o que pensan”, dos vellos que “se meten en política” (Castelao 1989b). Son os seus vellos, vellos “com’os camiños, com’o modo de andar, com’a primeira camisa, com’o caldo de berzas, com’os meus zocos, com’o Demo, com’a campana de Coiro, com’Adán, com’o andar a pé, com’a sarna, com’a arruda, com’a Matusalén, com’a fame, com’o c..., com’o mundo” (*Nós*, 27, 15-3-1926: 19-20). Eleuterio e a vella namorada, a siña Sinforosa, Carmela i o seu home, o

vello “Saramagiño” e Don Froitoso, a Fanchuca, doña Florinda, doña Micaela: todas son “cousas” que mesturan o millor da lenda oral tradicional coa grande arte da pruma (Castelao 2005, ed. or. 1926). Pero un dos vellos preferidos de Castelao era, seguramente, aquel “home que aínda confía no porvir”.

Pra rematar, dúas adiviñas populares. “Unha velliña engorrumillada c’un tranco no cú e sen unha puntada” (Risco e Rodríguez 1978: 530). “Unha vella con un dente cham’a tod’a sua xente” (*Nós*, 2, 30-XI-1920: 15). E unha pregunta: ¿como se lle chama á bisabuela da abuela de un? Este artigo vai adicado á memoria dos meus avós e, moi especialmente, á miña abuela Lola.

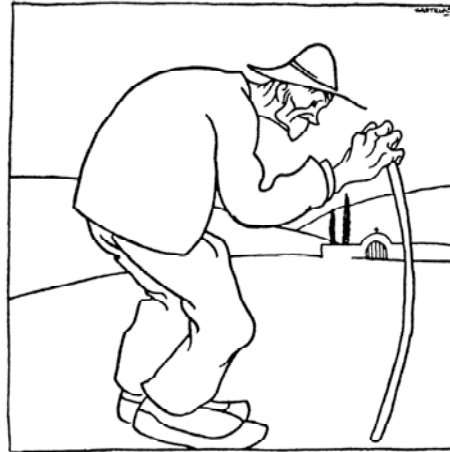


Fig. 5. O home que aínda confía no porvir (Castelao 1989a; ed. or. 1926: 50).

Bibliografía

- Abraira Pérez, M. A. (2004): “Encantos, demos e cucos. Folklore e cultura popular na tradición oral de Beche, A Pontenova”, *Boletín do Museo Provincial de Lugo*, 11, pp. 171-195.
- Acuña Rodríguez, X. A. (2005): *Os artistas de Ánxel Casal. Arte e edición nunha Galiza entusiasmada*, Santiago.
- Aída Bonini, O. (1966): “El paso del tiempo en la canción popular”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, t. 22, pp. 81-96.
- Alcalá Galán, M. (ed.) (1998): *La silva curiosa de Julián de Medrano. Estudio y edición crítica*, New York.
- Alonso del Real Ramos, C. (1983): “Notas etnográficas de O Courel”, *Boletín do Museo Provincial de Lugo*, 1, pp. 131-140.
- Alonso Montero, X. (1974): “Arco da vella”, *Gran Enciclopedia Gallega*, t. II, Santiago, pp. 159-160.
- Alonso Romero, F. (1984): “El ocaso de la cultura popular en la isla de Ons”, en *I Coloquio de Antropoloxía de Galicia. Santiago de Compostela 4-6 febreiro 1982*.

- Organizado polo Museo do Pobo Galego e a Sección de Etnografía do Instituto de Estudos Galegos P. Sarmiento, Sada, pp. 178-181.*
- (1998): “Las Mouras constructoras de megalitos: estudio comparativo del folklore gallego con el de otras comunidades europeas”, *Anuario Brigantino*, 21, pp. 11-28.
- Aparicio Casado, B. (2002): *A sociedade campesiña na mitoloxía popular galega*, Santiago.
- Asociación Xuvenil Os Estraloxos (2005): *Cantigas – Ditos – Alcumes... da Ribeira Sacra*, Vilar de Ortelle – Pantón.
- Azkue, R. M. de (1935): *Euskaleriaren yakintza (literatura popular del País Vasco)*, t. 1, Madrid.
- Ballesteros Arias, P. (2004): “Arquitectura tradicional gandeira na serra do Suído: a resposta dunha tradición”, *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 51, pp. 9-48.
- Barro Quelle, M. (1989): *San Ciprián: parroquia de Lieiro*, Sada.
- Bartolomé Pérez, N. (2004): “‘Cuando llueve y fai sol, anda la Vieya alrededor’: El mitu de la Vieya n’Asturies y Llión”, *Asturies. Memoria encesa d’un país*, 18, pp. 28-43.
- Berg, K. (1979): *Dona Galicia*, Vigo.
- Bouza Brey, F. (1945): “El tema del abandono por senectud en el folklore gallego-portugués”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 1, pp. 496-513.
- Bouza-Brey Trillo, F. (1982a): “Referencias a una eutanasia familiar primitiva en el folklore gallego-portugués”, en *Etnografía y Folklore de Galicia. I*, Vigo, pp. 81-91 (ed. or. 1940).
- (1982b): *Etnografía y folklore de Galicia. II*, Vigo.
- Bravos López, M. (2000): *Anacos da nosa cultura*, Lugo.
- Briggs, K. M. (1978): *The Vanishing People. A study of traditional fairy beliefs*, Londres.
- Briggs, K. (1992): *Diccionario de las hadas*, Barcelona (ed. or. 1976).
- Cabal, C. (1984): *Contribución al Diccionario Folklórico de Asturias. Apodo – Arriero*, Uviéu.
- Cabanillas, R. (1983): *Cancioneiro Popular Galego*, Vigo.
- Camarena, J.; Chevalier, M. (1995): *Catálogo tipológico del cuento folklórico español. Cuentos maravillosos*, Madrid.
- Carballude Blanco, X.; Liñeira Reboredo, X. M. (trads.) (1995): *Cicerón. Sobre a vellez. Sobre a amizade*, Santiago de Compostela.
- Castelao (1989a): *Cincuenta homes por dez réas*, Vigo (ed. or. 1926).
- (1989b): *Cousas da vida. Vellos*, Vigo.

- (2005): *Cousas*, Vigo (ed. or. 1926).
- Castiñeiras, M. A. (1995): *Os traballos e os días na Galicia medieval*, Santiago de Compostela.
- Delpéch, F. (1987): “L’elimination des vieillards: recherches sur quelques versions ibériques d’un cycle folklorique traditionnel”, en *Litterature orale traditionnelle populaire. Actes du Colloque. Paris, 20-22 novembre 1986*, Paris, pp. 433-490.
- Díez del Corral, J. (2000): “Arquitectura y vejez”, *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, 44, pp. 40-49.
- González Pérez, C. (1984): “Aproximación á antropoloxía e conflito de linguas en Galicia”, en *I Coloquio de Antropoloxía de Galicia. Santiago de Compostela 4-6 febreiro 1982. Organizado polo Museo do Pobo Galego e a Sección de Etnografía do Instituto de Estudos Galegos P. Sarmiento*, Sada, pp. 137-158.
- González Reboredo, J. M. (1971): *El folklore de los castros gallegos*, Santiago.
- (1983): *Lendas Galegas de Tradición Oral*, Vigo.
- Haggerty Krappe, A. (1936): “La Cailleach Bheara. Notes de mythologie gaélique”, *Études Celtiques*, 2, pp. 292-302.
- Hull, E. (1927): “Legends and traditions of the Cailleach Bheara or Old Woman (Hag) of Beare”, *Folk-lore*, 38, pp. 225-254.
- Hunt, R. (1993): *The drolls, traditions and superstitions of Old Cornwall (popular romances of the West of England)*, Felinfach (ed. or. 1881).
- Jablonski García, P. (2005): “Patrimonio inmaterial: regueifas e algo mais”, *A Nosa Terra*, 1199, 24-30 de Novembro, p. 4.
- Leite de Vasconcellos, J. (1981): *Religiões da Lusitania na parte que principalmente se refere a Portugal*, vol. II, Vila da Maia (ed. or. 1905).
- López Cuevillas, F. (1980): “Mitoloxía e historia da paisaxe de Trasalba”, en Otero Pedrayo, R., *Florentino L. Cuevillas*, Vigo, pp. 129-36 (ed. or. 1958).
- e Bouza Brey F. (1926-1927): “Prehistoria galega. O Neixón”, *Boletín de la Real Academia Gallega*, 185, pp. 103-108.
- Llano Roza de Ampudia, A. de. (1972): *Del folklore asturiano. Mitos-supersticiones-costumbres*, Oviedo (ed. or. 1922).
- Llinares García, M. (1990): *Mouros, ánimas, demonios. El imaginario popular gallego*, Madrid.
- Martins Sarmiento, F. (2004): *Arqueologia. Materiais para a Arqueologia do Entre-Douro-e-Minho*, Guimarães.
- Meyer, K. (trad.) (1994): *Ancient Irish Poetry*, London (ed. or. 1913).

- Monnier, H. D.; Vingtrinnier, M. E. A. (1874): *Croyances et traditions populaires recueillies dans le Franche-Comté, le Lyonnais, la Bresse et le Bugey*, Lyon.
- Muyeres (1994): *Dances, bailles, ramos, romances, y cantares de los conceyos d'Asturies*, Uviéu (ed. sonora).
- O'Hogain, D. (1990): *Myth, legend and romance. An encyclopaedia of the Irish Folk Tradition*, London.
- Os Resentidos (1987): *Pandeirada Mixta*, Madrid (ed. sonora).
- Otero Pedraio, R. (1982): *Ensaio histórico sobre a cultura galega*, Vigo (ed. or. 1932).
- (dir.) (1979), *Historia de Galicia. Volume I*, Madrid.
- Pensado, J. L. (1982): "Orcabella y San Guillermo", *La Voz de Galicia*, 28 de Maio, pp. 39-40.
- Pokorny, J. (1933): "The Old Woman or Nun of Beare", *Zeitschrift für Celtische Philologie*, 19, pp. 174-176.
- Rabanal, M. (1967): *Hablas hispánicas. Temas gallegos y leoneses*, Madrid.
- Risco, V. (1959): "La crisis de la cultura tradicional en Galicia en la primera mitad del siglo", *Vida Gallega*, 742-743, p. 15.
- ; Rodríguez Martínez, A. (1978): "Folklore de Melide", en *Galicia. Terra de Melide*, Sada, pp. 426-535 (ed. or. 1933).
- Rodríguez Cruz, J.; Lourenço Fontes, A. (2004): *Mitos, crenzas e costumes da Raia Seca. A máxica fronteira Galego-Portuguesa*, Vigo.
- Rodríguez López, J. (2000): "El futuro del pasado. Notas sobre sociología de la vejez", *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, 44, pp. 25-32.
- Rohlf, G. (1979): *Estudios sobre el léxico románico*, Madrid.
- Sá Bravo, H. de (1983): *Un ex-monasterio cisterciense: el santuario de Santa María de la Franqueira*, Vigo.
- Sánchez Rivera, C. (1945): *Notas compostelanas. Historia – Tradiciones – Leyendas – Miscelánea*, Santiago.
- Thompson, S. (ed.) (1955): *Motif-index of folk-literature. A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local Legends*, Copenhagen.
- Trigo Díaz, F. (1993): *O verbo dos arginas de Avedra. Xerga gremial dos canteiros de Pontevedra*, Pontevedra.
- (1995): "Remexendo nas cinzas dunha xerga gremial – o verbo dos telleiros –", *Pontevedra. Revista de estudos provinciais*, 11, pp. 75-92.

- Varela, J. (2000): “¿Adiós al campesinado? Conversación con un viejo campesino gallego”, *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, 44, pp. 82-8.
- Varela Pose, F. J. (2004): “O latín dos canteiros en Cabana de Bergantiños”, *Madrygal. Revista de Estudos Gallegos*, 7, pp. 113-122.
- Vázquez-Monxardín Fernández, A. (1994): “102 lendas e noticias lendarias”, *Boletín Auriense*, 24, pp. 287-336.
- Vázquez Varela, J. M. (1975): “Posibles vestigios en la tradición popular de la organización social en la Galicia prerromana (una hipótesis de trabajo)”, en *Actas de las I Jornadas de Metodología Aplicada de las Ciencias Históricas. I. Prehistoria e Historia Antigua*, Vigo, pp. 53-57.
- Yeats, W. B. (1993): *Writings on Irish Folklore, Legend and Myth*, London (ed. or 1888).