

COLECCIÓN **BASE**



O val de Fornela, situado en terras occidentais de León, preto de Galicia e de Asturias, é un lugar de encontro entre as formas culturais propias do oriente galaico e outras que podemos considerar plenamente leonesas. De aí que a Sección de Antropoloxía Cultural do C.C.G. considerase esta área como lugar apropiado para realizar un novo estudio monográfico dentro do proxecto Lindeiros da Galeguidade. Nas páxinas deste libro recóllense os resultados da investigación. Aspectos como a economía agraria, o comercio ambulante, as identidades e a relixiosidade, xunto con manifestacións diversas ou, nalgún caso, singulares, como as danzas fornelas e a cultura material da zona, debuxan un panorama no que se descubren peculiaridades e tamén afinidades coas formas culturais de Galicia.



CONSELLO
DA CULTURA
GALEGA

SECCIÓN DE ANTROPOLOXÍA CULTURAL



XOSÉ M. GONZÁLEZ REBOREDO
LUIS COSTA VÁZQUEZ-MARIÑO
CLUDIO GONZÁLEZ PÉREZ

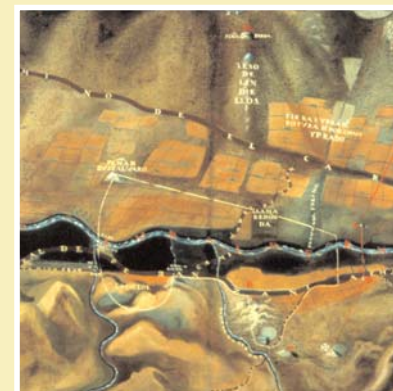
NOS LINDEIROS DA GALEGUIDADE
ESTUDIO ANTROPOLÓXICO DO VAL DE FORNELA

COLECCIÓN **BASE**



COLECCIÓN **BASE**

NOS LINDEIROS DA GALEGUIDADE



ESTUDIO ANTROPOLÓXICO
DO VAL DE FORNELA

ETNOHISTORIA, ETNOMUSICOLOXÍA, ETNOGRAFÍA

XOSÉ MANUEL GONZÁLEZ REBOREDO
COORDINADOR

LUIS COSTA VÁZQUEZ-MARIÑO
CLUDIO GONZÁLEZ PÉREZ



CONSELLO
DA CULTURA
GALEGA

SECCIÓN DE ANTROPOLOXÍA CULTURAL

NOS LINDEIROS DA GALEGUIDADE. ESTUDIO
ANTROPOLÓXICO DO VAL DE FORNELA
(ETNOHISTORIA, ETNOMUSICOLOXÍA, ETNOGRAFÍA)

González Reboredo, Xosé Manuel
Nos lindeiros da galeguidade : estudio antropológico do val de Fornela : (etnohistoria, etnomusicoloxía, etnografía) / Xosé Manuel González Reboredo, Luis Costa Vázquez-Mariño, Clodio González Pérez. — Santiago de Compostela : Consello da Cultura Galega, Sección de Antropoloxía Cultural, 2002. — 694 p. : il. ; 22 cm. — (Colección Base)
D.L.C. - 1837 - 2002 — ISBN 84-95415-56-9
I. Antropoloxía cultural e social-Fornela (Val)
I. Costa Vázquez-Mariño, Luis. II. González Pérez, Clodio. III. Consello da Cultura Galega. Sección de Antropoloxía Cultural. IV. Título

© CONSELLO DA CULTURA GALEGA
Pazo de Raxoi, 2º andar
Praza do Obradoiro, s/n
15705 Santiago de Compostela
Tel. 981 569020 Fax 981 588699
correo@consellodacultura.org

Edición coordinada por X. M. González Reboredo

Proxecto gráfico
e deseño de cubertas
MANUEL JANEIRO

ISBN 84-95415-56-9
Depósito legal: C-1837-2002

Imprime
Litonor

NOS LINDEIROS
DA GALEGUIDADE.
ESTUDIO ANTROPOLÓXICO
DO VAL DE FORNELA
(ETNOHISTORIA, ETNOMUSICOLOXÍA, ETNOGRAFÍA)

XOSÉ MANUEL GONZÁLEZ REBOREDO
LUIS COSTA VÁZQUEZ-MARIÑO
CLODIO GONZÁLEZ PÉREZ



CONSELLO
DA CULTURA
GALEGA

SECCIÓN DE ANTROPOLOXÍA CULTURAL

ÍNDICE

NOTA INTRODUCTORIA	15

Xosé M. González Reboredo

ECONOMÍA, SOCIEDADE E CULTURA NO VAL DE FORNELA

I. OBXECTIVOS INICIAIS.....	25
II. ESPACIO FÍSICO E ANTECEDENTES HISTÓRICOS	29
1 O espacio xeográfico	29
2 Algunhas notas históricas	36
III. A POBOACIÓN E OS RECURSOS	47
1 A poboación	47
2 Os recursos obtidos do medio	56
2.1 Unha agricultura e gandería de montaña documentada a partir do século XVIII	56
2.2 A catividade das explotacións e uns rendementos agrícolas insuficientes	69
2.3 A gandería, contribución ó sostemento da economía familiar	83
2.4 Algunhas destacadas novidades introducidas no sistema agrario con posterioridade a 1752	96
2.5 Recapitulación	100
IV. A FAMILIA FORNELA.....	103
1 O casamento	103
1.1 Noivado e voda	103
1.2 Idade do casamento.....	113
1.3 Endogamia de lugar e de área	120

2 Características da familia fornela tradicional	136
2.1 O patrimonio familiar	136
2.2 Residencia posmatrimonial. A casa en Fornela.....	143
2.3 Tamaño e tipoloxía da familia fornela	152
V. A DIÁSPORA FORNELA. OFICIOS E EMIGRACIÓN.....	157
1 Os oficios.....	157
1.1 Achegamento á pluriactividade campesiña.....	157
1.2 Presencia histórica dun comercio practicado a longa distancia: os arrieiros fornelos	162
1.3 Os ambulantes fornelos nos últimos cen anos	172
1.4 Un oficio tradicional desaparecido: os guarnicioneiros ou albardeiros.....	183
1.5 Un oficio novo: os mineiros fornelos	185
2 Da ambulancia á emigración plurianual ou definitiva ..	190
2.1 Ambulantes, mineiros e practicantes doutros oficios afincados fóra de Fornela	190
2.2 Outra faceta da emigración fornela: emigrantes plurianuais ou definitivos na península, América e Europa	195
VI. IDENTIDADE FORNELA: UNIDADE E DIVERSIDADE ..	201
1 Delimitación da identidade fornela	201
1.1 Que quere dicir “fornelo”. Homoxeneidade e diversidade na construción da identidade	201
1.2 Consideracións sobre a identidade lingüística	211
2 A identidade de lugar	216
2.1 Institucións e prácticas que teñen a localidade como marco principal de referencia.....	216
2.2 Algunhas notas sobre festas do ciclo anual e reunións festivas	223

2.3 As festas patronais e de advocacións: un momento de afirmación da identidade local	237
VII. A VIRXE DE TRASCASTRO E O SEU SANTUARIO	249
1 As orixes do santuario de Trascastro	249
2 Descrición da romaría e do santuario. Territorio de gracia da Virxe de Trascastro	263
2.1 A romaría onte e hoxe: datos sobre a festa do 15 e 16 de agosto en Trascastro	263
2.2 O territorio de gracia do santuario.....	273
3 Rituais de apropiación do santuario por parte de localidades de Fornela	277
3.1 A especial relación de Chan e Peranzais co santuario. Esforzos recentes dos naturais de Trascastro para ter festa en agosto	277
3.2 De romaría a festa local. A celebración en Chan e Peranzais	295
Apéndice ó capítulo VII. Loas lidas en Trascastro o 15 de agosto	301
VIII REFLEXIÓN FINAL	305
BIBLIOGRAFÍA CITADA.....	317

L. Costa Vázquez-Mariño

AS DANZAS FORNELAS. PASADO E PRESENTE

I. INTRODUCCIÓN	331
II. CONTEXTO HISTÓRICO E XEOGRÁFICO DAS DANZAS FORNELAS	335
1 Notas previas sobre as danzas rituais e gremiais	335
2 As danzas fornelas: horizonte histórico e ritual	337

3 As danzas fornelas no seu contexto xeográfico: relacións e similitudes con outras manifestacións	344
III. AS DANZAS FORNELAS	351
1 A danza de Peranzais	353
1.1 Os danzantes	353
1.2 A danza	357
1.2 A danza e o <i>pueblo</i>	363
2 A danza de Chan	365
2.1 Os danzantes	365
2.2 A danza	367
2.3 A danza e o <i>pueblo</i>	371
3 A danza de Trascastro	374
3.1 Os danzantes	374
3.2 A danza	376
3.3 A danza e o <i>pueblo</i>	377
4 A danza de Guímara	378
4.1 Os danzantes	378
4.2 A danza	380
4.3 A danza e o <i>pueblo</i>	382
4.4 Estatutos da danza de Guímara	383
IV. A MÚSICA.....	387
1 O instrumental	387
2 O tamborileiro	392
3 As transcricións	398
V. AS DANZAS FORNELAS: EXPRESIÓN DUNHA IDENTIDADE EN TRÁNSITO	401
BIBLIOGRAFÍA E DISCOGRAFÍA CITADAS	409
APÉNDICE CON GRÁFICOS DA DANZA E TRANSCRICIÓNS MUSICAIS.....	413

C. González Pérez

ASPECTOS LINGÜÍSTICOS E TECNOLÓXICOS DO VAL DE FORNELA

I. INTRODUCCIÓN	437
II. NOTAS LEXICOGRÁFICAS: AS FALAS FORNELAS	439
1 O fornelo	439
1.1 A fala	439
1.2 A toponimia	443
1.3 Vocabulario	445
2 O burón	481
2.1 A fala dos ambulantes	481
2.2 Vocabulario	484
2.3 Frases	487
III. ARQUITECTURA E TECNOLOXÍA POPULARES	489
1 O espacio humanizado	489
1.1 Arquitectura do territorio	489
1.2 O hábitat fornelo	494
2 As construcións	496
2.1 Materiais constructivos	501
2.1.1 A pedra	502
2.1.2 A madeira	504
2.1.3 A palla	509
2.1.4 A lousa	512
2.1.5 A xesta	516
2.1.6 Outros materiais	517
2.2 Notas históricas	518
2.2.1 As construcións a mediados do s. XVIII	520
2.2.2 As construcións a mediados do s. XIX	523
2.2.3 As construcións en 1970	525

3 A casa-vivenda	526
3.1 Evolución	527
3.1.1 A palloza	527
3.1.2 A casa de teito	532
3.1.3 Os cuartos	535
3.1.4 A casa lousada	537
3.1.5 A casa moderna	541
3.2 Sinopse histórica e organización	541
3.2.1 A vivenda a mediados do s. XVIII	541
3.2.1.1 Un exemplo: as casas de Cariseda a mediados do s. XVIII	546
3.2.1.2 Clasificación tipolóxica	552
3.2.2 A vivenda no s. XIX.....	557
3.2.3 A vivenda no s. XX	559
3.2.4 Situación actual	565
4 Construcións complementarias ou auxiliares	566
4.1 Os palleiros	566
4.2 As cortes	571
4.3 Os <i>terrados</i>	573
4.4 Os pendellos	574
4.5 Os muíños	575
4.5.1 Nomenclatura	577
4.6 O <i>cortín</i>	580
4.7 Os hórreos.....	581
4.8 Outras construcións	582
4.8.1 Construcións industriais	583
4.9 As construcións das brañas	584
4.10 Situación actual	587
5 O enxoval doméstico	588

5.1 A cociña.....	589
5.1.1 O forno	598
5.1.2 A cociña das casas con sobrado	601
5.2 O cuarto	602
5.3 As cortes	603
5.4 O celeiro ou <i>cilleiro</i>	604
5.5 A cabana das brañas	606
5.6 Varia	606
6. Apeiros e ferramentas	608
6.1 Para traballar a terra	608
6.2 Para cortar, rozar e arrincar	617
6.3 Para xuntar ou espaxer	619
6.4 Para mallar.....	621
6.5 Para xuntar e limpar o froito	621
6.6 O transporte	623
7 A agricultura	632
7.1 Os labores ó longo do ano	632
7.1.1 A sega da herba	633
7.1.2 A sega e a malla	635
7.1.3 Os últimos labores.....	637
7.2 Silvicultura	639
7.2.1 Os castiñeiros	642
7.3 Situación actual	646
8 Gandería	649
8.1 Notas históricas	649
8.2 O gando “a medias” ou en parcería	655
8.3 O <i>cuido</i> dos animais.....	658
8.4 O <i>toro</i>	660
8.5 Os porcos: a mata	660

8.6 As brañas	664
8.7 Outros animais: as aves	669
8.8 As abellas.....	671
9 A caza e a pesca.....	674
9.1 A caza	675
9.2 A pesca	679
10 Notas gastronómicas	680
IV. BIBLIOGRAFÍA	687

NOTA INTRODUCTORIA

O coñecemento da cultura material, a sociedade e o universo de ideas e crenzas dos homes e mulleres situados a carón das nosas fronteiras resulta fundamental para unha comprensión cabal de Galicia porque permite establecer semellanzas, diverxencias e paralelismos dentro dunha galeguidade entendida en sentido non político-administrativo, senón no máis amplo, e complexo, ámbito da cultura. Por iso a Sección de Antropoloxía Cultural do Consello da Cultura Galega vén levando a cabo nos últimos dez anos unha serie de traballos encamiñados a analizar polo miúdo as características culturais destas terras limítrofes con Galicia. Nesta orientación hai que enmarcar os estudos presentes, nos que pretendemos dar conta dun val situado no punto de encontro lingüístico e cultural de Galicia, Asturias e O Bierzo: o val de Fornela.

Con anterioridade a Sección promoveu dous simposios sobre este asunto, que foron publicados polo Consello da Cultura Galega co título de *Lindeiros da Galeguidade I* (1991) e *Lindeiros da Galeguidade II* (1993). Tamén editou, en 1990, un conxunto de traballos centrados nesta temática, resultado das enquisas realizadas por un equipo de bolseiras dirixidas polo profesor Xosé Antonio Fernández de Rota en terras de Asturias, León, Zamora e norte de Portugal. Posteriormente, un equipo formado polos Sres. González Reboredo e González Pérez iniciou unha nova tarefa de recollida de datos no val de Ancares, froito da cal foi o libro *Sociedade e tecnoloxía tradicionais do val de Ancares* (1996). Pero era preciso continuar o camiño iniciado, e por iso a Sección acordou poñer un chanzo máis nesta tarefa investigando unha nova área situada nas proximidades da Galicia administrativa.

O estudo foi encomendado ós xa citados membros da Sección Sres. González Reboredo e González Pérez, a quen se engadiu un etnomusicólogo, Luís Costa Vázquez-Mariño, e, dende o punto de vista técnico, o debuxante Ramón Marín. Aínda que cada un de nós se fixo cargo de aspectos salientables da cultura fornela en función da súa especialidade, sen embargo en todo momento predo-

minou un traballo de equipo, colaborando intensamente todos na recollida de datos de campo e documentais, e contrastando estes con posterioridade para chegar á súa valoración máis precisa.

Como é lóxico nos estudos antropolóxicos e etnohistóricos de comunidades rurais, as fontes de información, ademais das bibliográficas, foron de tres tipos. Dunha banda están as documentais, recollidas principalmente no Arquivo Parroquial e no Arquivo Municipal de Peranzais, así como no Arquivo Histórico de León. Da outra, os numerosos informes facilitados polos homes e mulleres de Fornela durante as repetidas estadias no val ó longo dos anos 1999 e 2000. A isto hai que engadir as propias experiencias persoais do equipo investigador, que puido matizar ou corroborar mediante a observación directa as informacións conseguidas polas outras vías.

A realización dun traballo deste tipo é imposible se non se conta coa axuda de persoas e institucións que faciliten a recollida de datos. Neste sentido, o equipo de investigación ten que agradecer fondamente as facilidades dadas polo Excmo. Concello de Peranzais -Peranzanes en terminoloxía oficial-, pola Axencia de Extensión Agraria de Fabero e polo Arquivo Histórico de León, que facilitaron con axilidade e eficacia o acceso á documentación que era preciso consultar. Aínda, de ser o caso, é máis de agradecer a colaboración de homes e mulleres de Fornela que tiveron a xentileza de nos atender e responder ás nosas preguntas. Resulta imposible dar conta nominal de todos, pero non deixaremos de mencionar algúns nomes que resumen a nosa débeda cos fornelos e fornelas en xeral.

Tino Ramón, un entusiasta fornelo establecido en Fabero, poeta e escritor popular, foi o noso introductor en Fornela, e tamén un informante de gran valor dado o seu coñecemento da súa terra natal. O seu irmán Luís, pola súa parte, soubo soportar con paciencia as nosas interrupcións no traballo comercial e recibírnos con amabilidade, o mesmo que fixo a súa irmá Ascensión, veciña de Bárcena de la Abadía e boa coñecedora da tradición da Virxe de Trascastro. Tras esta entrañable familia, é preciso mencionar a D. Raúl Delgado, cura párroco de Fornela e activo impulsor do santuario de Trascastro, que non só nos permitiu en todo momento o acceso á documentación parroquial, senón que tamén nos acolleu



Luis Costa con David, un natural de Peranzais afincado en León que o 17 de agosto de 2000 participou na danza de casados desta localidade



Genoveva, natural de Peranzais, que conserva na súa memoria un importante caudal de cantigas fornelas



O profesor González Reboredo con Tino Ramón no porto de Cienfuegos



*Un grupo de naturais de
Trascastro con Clodio
González. Xullo de 2000*

como amigo, facilitounos fotografías e fixonos insinuacións de gran valor gracias ó seu coñecemento da historia e costumes locais. Con igual amizade recibíunos e atendeu en reiteradas ocasións D. Vicente Díaz Fernández, alcalde-presidente do Excmo. Concello de Peranzais, prestando, así mesmo, atención ás nosas insinuacións sobre a necesidade de organizar o arquivo municipal, actualmente abandonado e desordenado, para facilitarlles o traballo a futuros investigadores.

Nas distintas localidades fornelas atopamos un elevado número de informantes ós que temos que agradecer a súa dispoñibilidade e simpatía. Así, Nieves Abella converteuse na nosa guía e orientadora en Cariseda, o mesmo que sucedeu en Fresnedelo con Ernesto Ramón. Nesta mesma localidade puidemos recoller interesantes comentarios e informes de dúas mulleres, Erundina e Eduviges. En Chan contamos coa colaboración de informantes como Antonio García, José Álvarez, Venancio, Leonarda e Remedios. En Trascastro Manuel e Isidro foron dous dos varios naturais desta localidade que achegaron valiosos informes sobre as festas, as brañas e o comercio ambulante. De Guímara conservamos o recordo de Manuel “Lulo”, que, malia ter xa 89 anos, camiñou con axilidade para amosarnos vellas construcións mentres nos falaba do que significaba ser fornelo. Polo que respecta a Peranzais, non podemos deixar de mencionar a antigos comerciantes fornelos como Martín ou David, que nos relataron diversas peripecias dos que andaban “co paquete”; pero tamén temos que lembrar a Genoveva Fernández, que conserva na súa memoria un enorme caudal de literatura popular para ser cantada, e á familia Blanco Ramón. De Salomé Ramón Gurdíel aprendemos moitas cousas mediante o seu libro sobre Fornela e tamén pola entrevista que con ela mantivemos en 1999. En canto a Marcelino Álvarez e familia, temos que agradecerlles tanto os datos que nos facilitaron como os desvelos para atendernos mentres nos aloxamos na súa casa. Polo que respecta a Faro, as palabras e os escritos do Dr. D. Ángel Fernández, fariego establecido dende hai anos en Barcelona, e de Enrique García foron para nós orientación fundamental. Mención global, para rematar, merecen os membros das danzas de Peranzais, Chan, Trascastro e

Guímara, que souberon soportar as nosas preguntas e interrupcións con amabilidade e constancia, e dunha maneira especial Uxío Cerecedo, Antonio García, Óscar Yáñez e Benigno Castro, quen atenderon as consultas feitas durante o proceso de redacción. Polo que se refire á aspectos editoriais, agradecemos a Teresa Campos Martín Lerános a dixitalización dos gráficos e partituras do apartado de etnomusicoloxía.

Outras persoas de fóra de Fornela contribuíron con informes diversos a este traballo. Así, María Teresa Iglesias, Ánxeles e Saturnino, naturais de Proba de Navia -as dúas primeiras descendentes de fornelos-, déronnos datos sobre o camiño que as xentes galegas seguían para ir á romaría de Trascastro. E Antonio Díez Ramón, lucense con raíces en Fornela, tivo a xentileza de nos facilitar un interesante informe sobre antepasados seus naturais de Trascastro. José “El Rurro”, un nativo de Chan que vive en Fabero, e César, carteiro de Sorbeda, aclararon, por mediación de Tino Ramón, algunhas cuestións referidas a medidas de superficie de Fornela e de zonas próximas. Por último un de nós, González Reboredo, ten que manifestar o seu fondo agradecemento ós xa citados Tino Ramón e Raúl Delgado, así como a Primitivo Martínez, un fariego establecido en Porto Rico, pola lectura do borrador do seu texto e polas acertadas suxestións que, nalgún caso, fixeron. Así mesmo, temos que agradecerlle ó profesor Francisco Fernández Rei as súas suxestións no que se refire á fala fornela. Tamén é motivo de gracias o feito de que D. Antonio Eiras Roel, catedrático de Historia Moderna da Universidade de Santiago, atendera unha consulta sobre a diferenciación entre secaño e regadío en Fornela.

En boa medida as posibles virtudes que ten este libro débense a moitos dos antes citados, que se acabaron convertendo, nos máis dos casos, en amigos por riba da súa condición de informantes.

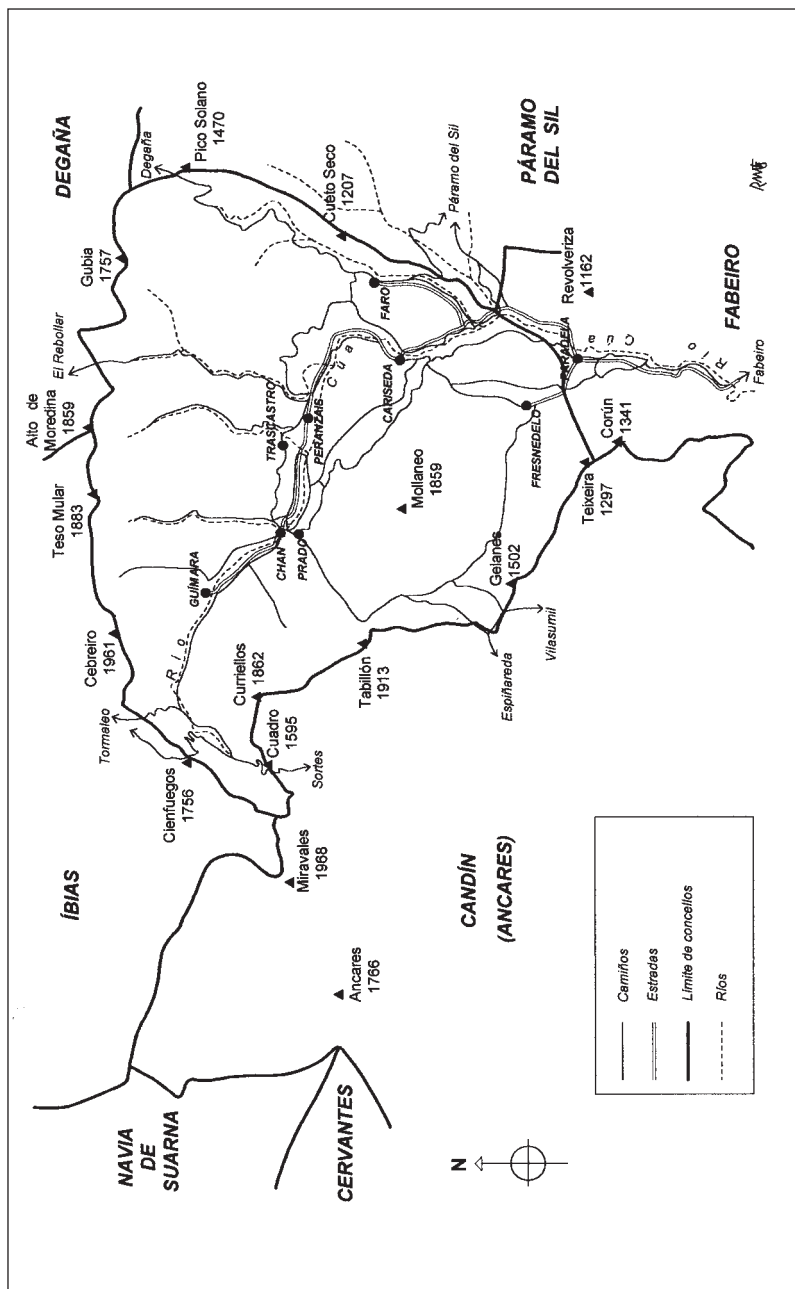
Xosé M. González Reboredo

Luis Costa Vázquez-Mariño

Clodio González Pérez

Compostela, outono de 2001





MAPA DO VAL DE FORNELA

ECONOMÍA, SOCIEDADE E CULTURA
NO VAL DE FORNELA.
PASADO, PASADO PRÓXIMO E PRESENTE

Xosé Manuel González Reboredo

I. OBXECTIVOS INICIAIS

O presente estudio da cultura fornela, en tanto que cultura situada nos lindeiros da galeguidade -en consecuencia, con trazos de semellanza e con pertinentes niveis de relación coa Galicia oriental-, xorde duns obxectivos xerais que debemos aclarar antes de entrarmos de cheo na fraga de datos e temas abordados. O planeamento de conxunto segue unha finalidade evidente, a de dar conta de cómo se construíu unha identidade localizada en espacio restrinxido no pasado próximo e no presente. Esta identidade é froito duns condicionantes xeográficos, ecolóxicos, que permitiron desenvolver unhas formas de vida específicas de montaña. Mais tamén é froito de limitacións impostas polo contexto cultural ó longo da historia. A adaptación a estas construcións naturais e culturais fixo que os fornelos elaborasen sucesivas respostas ante os novos retos que xurdían no decorrer do tempo.

Como consideramos que unha análise sincrónica, baseada no presente etnográfico froito do traballo de campo, na observación directa e no informe oral, non é capaz de explicar con detalle todas as facianas que pretendemos describir, recorremos a presentar o espacio social e cultural de dúas maneiras. En primeiro lugar recollamos algúns datos do medio físico e do pasado máis remoto, o que antecede ó século XVIII, para amosar cómo nestas afastadas datas xa se constituían os alicerces de Fornela como conxunto territorial e sociocultural. Seguidamente, a dispoñibilidade dunha documentación privilexiada a partir de mediados do XVIII, unida ós datos de campo, permitiunos recompoñer un panorama no que atopamos un proceso que presenta cambios, mais tamén sorprendentes persistencias de pautas de comportamento. Nuns aspectos, como no referente ó aproveitamento do medio inmediato, ou nas estratexias familiares endógamas e composición da familia, a perdurabilidade maniféstase nun sistema minifundista que asume novidades -como a introducción de novos cultivos-, mais sen abandonar de todo antigas formas que resultan axeitadas para unha economía e para unha convivencia social nun contexto ó que hai que dar resposta tanto cunha reprodución biolóxica coma, o que é máis importante,

cunha reprodución sociocultural. Noutros prodúcese o desenvolvemento de actividades fóra do val, do que é exemplo o oficio de arrieiro, especializado co tempo no comercio ambulante de tecidos, ou o oficio de albardeiro, xerando a consolidación dunha mentalidade que podemos cualificar de transhumante. Estes fenómenos afloran nunha sociedade segmentaria que conta, non embargante, cunha identidade ideal definida como *fornela*, sen prexuízo de que cada segmento -familia, aldea- que se integra no conxunto teña as súas específicas esferas de actuación; neste sentido tamén atopamos persistencias nalgún referente de identidade simbólica e de crenzas integrador, como é o caso do santuario de Nosa Señora de Trascastro, que comeza de vagarciño a ocupar un lugar destacado para os fornelos polo menos a partir do século XVII e que vai pouco a pouco substituíndo a outro centro simbólico primixenio: a parroquia de Santa Eufemia de Fornela.

Polo tanto, no noso planeamento van estar presentes tanto as novidades como as persistencias adaptativas, pois estas últimas son, ó noso xuízo, un fío conductor que permite testemuñar a perduración dunha moi antiga identidade por riba dos cambios que as circunstancias impoñen. Na cultura local atopamos unha lóxica cultural subxacente que foi capaz de resistir o paso do tempo e que levou, paradoxalmente, a Fornela á súa situación actual. Porque, como veremos con máis detalle, o recente despoboamento non é só froito dunha conxuntura histórica na que o vello sistema socioeconómico non ten cabida, senón que esta situación se viu favorecida polo desenvolvemento, nos últimos trescentos anos, dunha mentalidade propicia á saída fóra do val, unha vez que o equilibrio entre poboación e recursos resultaba máis difícil, tanto no que se refire á mera supervivencia como no referente a expectativas de mellora. A sociedade fornela nunca foi unha sociedade pechada, senón aberta ós estímulos que chegaban do universo circundante próximo e remoto. Precisamente aquí é onde atoparemos unha relación con Galicia -o mesmo que con Asturias, coa península en xeral, e mesmo con América- que vai máis alá de meros trazos formais de lingua e cultura.

O achegamento con perspectiva histórica a Fornela non impide que a nosa lectura poida ser encadrada dentro dun enfoque

antropolóxico. Porque as lecturas da historia non se fan aquí como se o estudio do pasado fose un fin en si mesmo. Pola contra, ese pasado é interpretado en función do pasado-próximo ou o presente etnográficos, do que os homes e mulleres fornelos sentiron e senten nos últimos cincuenta anos e na actualidade. A historia vén así complementar e reforzar á etnografía nun discurso no que o medio, natural e cultural, actúa como pano de fondo que enmarca diversas estratexias de supervivencia. Descubrir cómo as novidades se insiren nun sistema con vocación de perdurabilidade ata chegar á situación límite actual é, pois, misión importante deste estudio, da mesma maneira que sucedeu nun anterior traballo noso dedicado ó veciño val de Ancares (González Reboredo/González Pérez, 1996). O único que cabe preguntarse, como consecuencia do que o lector poderá coñecer nas liñas que seguen, é se esta capacidade de persistencia, esta adaptabilidade do sistema e da identidade fornela, chegou xa a unha rúa cega nun mundo postindustrial e posmoderno, no que as incitacións da macro-sociedade globalizada ameazan o mantemento de identidades locais. Como veremos, a actualidade dunha identidade fornela está fóra de toda dúbida, pero os retos cos que se enfronta, especialmente o despoboamento masivo, son unha ameaza real para o futuro, o mesmo que sucede con moitas outras comunidades rurais do noroeste.

É ben sabido que as culturas, locais ou máis xerais, manifestanse, na actuación dos seus portadores, como conxuntos nos que as crenzas, os símbolos, as técnicas, os trebellos ou as pautas de sanción social están intimamente mesturadas. Pero o etnógrafo, por razóns de método analítico e expositivo, ten a necesidade de establecer un ordenamento que faga intelixible o conxunto. Por iso fixemos unha parcelación no texto que segue uns criterios semellantes ós utilizados no xa citado estudio anterior sobre o val de Ancares, aínda que con algunhas novidades e matizacións derivadas da utilización de novos datos, ou das peculiaridades que atopamos nas nosas pescudas documentais e de campo. O resultado é un escrito no que se poden atopar as seguintes partes:

- a) Unha presentación inicial do medio xeográfico e do pasado histórico máis remoto, o que permite descubrir tanto o marco

natural no que se asenta a sociedade e a cultura locais coma o feito de que existen razóns para o mantemento de referentes de identidade fornela dende a Idade Media.

- b) Unha valoración-descrición da poboación fornela e dos recursos agrarios dispoñibles nos últimos douscentos cincuenta anos, coa conseguinte constatación da dialéctica entre poboación e recursos.
- c) Unha análise da familia en Fornela, e os fenómenos asociados de patrimonio e matrimonio, como segmento primario da sociedade.
- d) Un achegamento ás dúas solucións máis salientables ó problema do citado desequilibrio entre poboación e recursos: o comercio ambulante polo menos dende o século XVIII, e a emigración a longa distancia e por tempo indefinido especialmente nos séculos XIX e XX.
- e) Unha delimitación dos niveis de identidade fornela *ad intra* e *ad extra*. Feitos como a importancia identitaria de segmentos como a familia e o lugar, e tamén a análise de referentes simbólicos de identidade global, como o Santuario da Virxe de Trascastro, permitirannos matizar e consolidar o que significa ser fornelo.
- f) Remataremos, finalmente, cunha síntese/valoración final dos principios que permiten a aparición dunha sociedade e dunhas formas de manipulación de elementos culturais, as que fan de Fornela un micro-universo específico, malia as numerosas semellanzas puntuais coas terras veciñas e coas sociedades rurais en xeral..

II. ESPACIO FÍSICO E ANTECEDENTES HISTÓRICOS

1 O ESPACIO XEOGRÁFICO

O municipio de Peranzais, ou Fornela a nivel popular, atópase no extremo nor-occidental da Comunidade Autónoma de Castela-León, dentro da provincia leonesa, máis concretamente nos terreos montesíos que pechan a fosa tectónica do Bierzo por esta banda. Trátase, xa que logo, dunha terra alta e cunha orografía que domina e condiciona o conxunto dos espazos. As coordenadas xeográficas, de acordo coa follas nº. 100 e 126 do *Mapa Topográfico Nacional* a escala 1/50.000 son as seguintes

Latitude: entre os 42° 48' 52" -límite co municipio de Candín- e 42° 55' 30" N -Alto da Moredina, no límite con Asturias-.

Lonxitude: 2° 52' 30" -no límite das terras da aldea de Faro con Anllarinos-, e 3° 48' 52" W -no límite con Ibias (Asturias) e coas terras do municipio de Candín de Ancares-.

Todo o territorio comprendido entre estes extremos espaciais está por riba da curva de nivel dos 800 metros, o mesmo que as distintas localidades do municipio. Na parte suroriental atopamos as máis baixas, como Cariseda -858 m- ou Fresnedelo -840/860 m-, mais, a medida que avanzamos cara ó poñente e ó norte, estas altitudes van aumentando paulatinamente -Faro= 997 m.; Peranzais= 936 m; Trascastro= 1037 m.; Chan= 1014 m ; Guímar= 1063m-. Todas estas localidades citadas están na parte máis fonda do val formado polo río Cúa e dous pequenos afluentes, agás Trascastro e Faro, situadas nun pequeno descanso a media ladeira. En canto nos afastamos destes espazos, axiña xorden acusados desniveis que culminan na orla montesía que rodea o conxunto dos vales, chegando as pendentes a ser do 50% nalgún punto concreto.

A terra dos fornelos é de orixe primaria, con predominio de rochas metamórficas. O mesmo que as súas veciñas de Ancares, de Asturias e de Galicia, conforma un macizo formado na Era Primaria, posteriormente arrasado pola erosión. Pero no Terciario a oroxenia alpina provocou un rexuvenecemento. Máis tarde, o glaciamento cuaternario ou o labor erosivo dos ríos, que labraron fondos e encaixados vales, contribuíron a configurar este espazo xeográ-



Vista do val de Fornela dende o nacente. Ó fondo, montañas que o separan de Asturias



Zona de nacemento do río Cúa. Ó fondo, elevacións da zona de Boquín de Ancares, na divisoria de augas entre o Cúa e o río Ancares, e preto do pico de Miravales

fico tal e como hoxe podemos apreciálo. A esgrevia orografía fornela, que provoca a presenza de terras pouco fondas -normalmente por baixo dos 60 cm-, moi pendentes e en boa parte improdutivas para a agricultura, é froito da confluencia de dúas cadeas montesías e das súas prolongacións cara ó Bierzo. Na parte occidental atópase o límite setentrional da serra de Ancares, con elevacións como o Cerro da Pesca -1870 m- ou o Alto de Boquín de Ancares -1754 m-, situados os dous na divisoria entre os vales do río Cúa e o río Ancares, preto do pico de Miravales -1969 m-. Dende aquí a serra conta cunha prolongación cara ó nacente que en parte se sitúa no territorio do municipio de Peranzais e en parte serve de lindeiro co de Candín de Ancares, manténdose as principais elevacións por riba dos 1800 metros, como o Mollaneo -1859 m- ou o Alto do Carballín -1842 m-.

Pola contra, e a partir do Porto de Cienfuegos -1686 m-, toda a parte setentrional do municipio está presidida pola Cordilleira Cantábrica, que serve de lindeiro natural coa veciña Asturias. Sucesivas elevacións, que seguen unha orientación oeste-leste, vanse sucedendo e marcando cotas por riba dos 1700 metros -O Cebreiro = 1951 m, Teso Mular = 1883 m, Pico de Burganal = 1702 m, Gubia = 1757 m-. Finalmente, o límite oriental vén delimitado por unha serie de altitudes menores que enmarcan o val do río de Vegas, ou de Faro, descendendo paulatinamente de norte a sur a medida que baixamos da zona axial da cordilleira -Pico Sólano = 1470 m, La Gramiella = 1192 m-.

Polo que respecta á hidrografía, as montañas que rodean Fornela están nunha divisoria entre a conca do río Sil, afluente do Miño e pertencente á vertente atlántica, e a do río Navia, da vertente cantábrica. Todas as terras do municipio quedan dentro da conca do río Cúa, afluente do Sil e, por tanto, subafluente do Miño, que ten a súa fonte de orixe na parte alta do val de Fornela, nas inmediacións do alto do Cuadro. O río percorre o fondo do val propiamente dito de noroeste a sueste. Dende a súa nacementa ata a aldea de Cariseda, auténtica porta de Fornela, ten unha lonxitude de 15 quilómetros, e neste tramo recibe varios afluentes. Dúas localidades do municipio, Faro e Fresnedelo, quedan fóra do río Cúa, nos res-

pectivos vales de pequenos ríos que verten tamén as súas augas ó Cúa. No primeiro caso trátase do río de Vegas, ou de Faro, que nace nos lindeiros con Asturias e acaba desembocando no Cúa pola esquerda, augas abaixo de Cariseda, tras un percorrido de 9 km. En canto a Fresnedelo, está nun estreito e curto val formado por dous ríos que nacen na zona do Pico Mollaneo, desembocando no Cúa pola dereita antes de Bárcena de la Abadía, tras un curso de algo máis de 9,5 km. Un bo amigo e informante fornello, que por veces me transmitiu os seus datos mediante sentidos poemas, deixa constancia de todos os ríos de Fornela nas seguintes estrofas:

Hermosos y pintorescos ríos
 tiene el valle de Fornela,
 que con el Cúa, que los recibe,
 el número es de una decena.
 El de Faro, el del Trayecto,
 el de Prado, el Mondiego,
 el de Couso, el de Trascastro,
 río de Prados y Mollaneo.
 El que baja al de Anllarinos,
 que se llama de Vilarzas,
 que con los otros mencionados
 al Cúa vierten sus aguas.
 Los nombres como se citan
 se conocen así popularmente,
 y aunque los oficiales sean otros
 así les llaman las gentes.

(Tino Ramón, Fabero, 17-II-2001)

O clima de Fornela é semellante, en liñas xerais, ó do veciño val de Ancares. Trátase dun clima de montaña continentalizado con influencia oceánica. As precipitacións mantéñense por riba dos 1000 mm anuais e son especialmente acusadas no outono-primavera. No inverno e comezos da primavera son frecuentes as nevadas, permanecendo a capa branca nos cumes ó longo de máis de cincuenta días nun ano normal, pero afectando tamén ás localidades situadas no fondo do val con certa constancia, dada a súa altitude. As xeadas fan acto de presenza durante un mínimo de oito

meses do ano, e, no que se refire ás temperaturas, as medias sitúanse por debaixo dos 6º nos meses de outono-inverno, apreciándose unha acusada oscilación térmica entre o día e a noite mesmo nos meses de xullo e agosto.

As características dos solos e, sobre todo, a climatoloxía, condicionan a flora fornela. O mesmo que puidemos comprobar no estudio anterior dedicado ó veciño val de Ancares (González Reboledo/ González Pérez, 1996: 25 e ss.), hai unha clara presenza da flora eurosiberiana, aínda que con apreciables influencias mediterráneas. Nas zonas de val aparecen árbores como o rebolo (*quercus pyrenaica*, *quercus petraea*), mais tamén podemos atopar outros como o freixo (*fagus excelsior*), o bidueiro (*betula pendula*), o ame-neiro (*alnus glutinosa*), o teixo (*taxus baccata*), ou, dentro de especies de menor porte, o capudre (*serbus aucuparia*) e o acivro (*ilex aquifolium*). Entre as plantas menores, que predominan en zonas altas, pero que tamén fan acto de presenza no fondo do val, poderíamos citar a carqueixa (*chamaespargium tridentatum*), a queiroga ou uz (*erica aragonensis*, *erica umbellata*, etc.), ou os piornos e as xestas, coñecidas aquí co nome de *escobas* (*cytissus striatus*, *cytissus scoparius*, *genista florida*, etc.). Nas zonas próximas ós ríos, e tamén nas brañas de altura, poden aparecer formacións de plantas herbáceas, de grande utilidade para alimentar o gando, como veremos máis adiante. Outras plantas, como o castiñeiro (*castanea sativa*), soamente se atopan en cantidade apreciable nas localidades de menor altitude -Cariseda, Fresnedelo-, sendo moi escasos ou inexistentes no resto do territorio considerado. Por outra banda, as repoboacións realizadas nos últimos decenios causaron a aparición no val de Fornela dunha nova planta antes descoñecida aquí: o piñeiro. Segundo datos do Censo Agrario de 1972 había en Fornela 1712 ha de bosque de piñeiros, 560 ha de rebolos, 65 ha de castiñeiros -concentrados nas partes máis baixas- e un total de 8518 ha de monte baixo e pasteiros de montaña, cifra esta última que supón o 77% da superficie municipal e que pon de manifesto a escaseza de terras aprobeitables para a agricultura.

Tradicionalmente tivo Fornela unha variada fauna salvaxe. Pascual Madoz fálanos no século pasado da caza maior e menor,

mentionando concretamente os corzos, osos, rebezos, raposos e xabarís, así como as troitas nos ríos (Madoz, 1846: entradas “Faro”, “Guímara” e “Peranzais”). Na actualidade algunhas especies, como o oso, desapareceron de Fornela, o mesmo que, con toda probabilidade, sucede coa pita brava (*tetrao urogallus*), pero aínda se manteñen outras das antes citadas, especialmente o corzo (*capreolus capreolus*), que goza de especial protección dende que foi declarado parte do territorio fornelo Reserva Nacional de Caza. Esporadicamente pódese ver nestas terras algún lobo (*canis lupus*), sobreviven bandos de perdices roxas e charrelas (*lectoris rufa*, *perdix perdix*), e tamén son relativamente abundantes algunhas aves rapaces, como a aguija rateira (*buteo buteo*).

Dende o punto de vista político-administrativo, o conxunto do concello de Peranzais ocupa unha superficie de 110 km² e comprende as localidades de Peranzais ou Pranzais -Peranzanes en terminoloxía oficial, capital municipal-, Cariseda, Chan -Chano é o nome oficial-, Guímara e Trascastro, situadas no val do río Cúa, ademais de Faro e Fresnedelo que, como xa dixemos, atópanse en pequenos vales de afluentes deste río principal. Linda cos municipios leoneses de Candín de Ancares polo oeste e sur, con Páramo del Sil polo nacente e cos concellos asturianos de Santo Antolín de Ibias e Degaña polo noroeste e norte. Polo que se refire á división eclesiástica, Fornela sempre estivo incluído na diocese de Astorga, formando parte do arciprestado de Ribas de Sil. Actualmente conta con estrada asfaltada que, a través de Bárcena de la Abadía, enlaza este apartado territorio con Fabero, xa nos comezos do Bierzo, sendo a distancia entre Peranzais e Fabero de 18,5 km. Unha sinuosa pista sen asfaltar, que parte de Guímara, comunica Fornela coas terras asturianas de Santo Antolín de Ibias a través do porto de Cienfuegos, onde se poden ver, o mesmo ca noutros lugares do val, os restos dun teleférico que unía as minas de Tormaleo co Bierzo para transporte de carbón. Un vello camiño real, posiblemente herdeiro dunha anterior calzada romana, entraba en Fornela por Cariseda e pasaba por Peranzais, para seguir logo a terras asturianas de Degaña, concretamente á localidade do Rebollal. Hoxe en día está en estado de abandono, pero historicamente debeu de ser unha

importante vía de comunicación, ata o punto de que, en 1749, os habitantes de Peranzais tiveron un conflito cos do Rebollal porque estes negábanse a amañar a súa parte de camiño ata o porto do Trayecto, causándolles así un grave prexuízo ós fornelos (Ramón Gurdíel, 1998: 28). No extremo oriental do val hai, así mesmo, unha pista sen asfaltar que parte da estrada Fabero-Peranzais e comunica con Anllarinos, localidade situada a relativamente pouca distancia de Faro. Por outra banda, hai que sinalar que, ata hai medio século, moitos fornelos, especialmente os de Chan e Guímara, utilizaban para os seus desprazamentos a Fabero un camiño que pasaba polo Alto de Carral, e que aínda hoxe existe, convertido en pista forestal. No referente á comunicación entre as distintas aldeas do municipio, na actualidade todas están situadas na vía principal ou acceden a ela mediante pistas asfaltadas -algunhas, con todo, bastante estreitas e pendentes, como a que corresponde á aldea de Faro-. Estas pistas e estrada viñeron a suprir, nos últimos anos, unha tupida rede de camiños carreteiros ou de ferradura, dos que quedan importantes restos, e que moitas veces permitían a comunicación con vales veciños, como sucede co antigo camiño que enlazaba Guímara de Fornela con Sortes de Ancares a través do porto do Cuadro. Coa finalidade de que o lector poida ter unha idea das distancias pola rede viaria actual dentro do concello, damos a continuación un cadro destas:

LOCALIDADE	DISTANCIA A PERANZAIS (EN KM)
Fresnedelo	14,5
Faro	9,5
Cariseda	4
Trascastro	3,1
Chan	2,8
Guímara	5

O conxunto de lugares que están no val do río Cúa, é dicir, no val de Fornela *stricto sensu*, non distan moito do centro municipal e mantéñense entre os 5 e os 2,8 km. Pola contra, Faro e Fresnedelo, situadas en vales de afluentes do Cúa, atópanse máis dis-

tanciadas. Isto, segundo veremos, é un factor a ter en conta á hora de definir os niveis de identidade fornela.

Resumindo, o noso marco xeográfico de estudio é unha zona de alta montaña, situada nos bordos montesíos da fosa do Bierzo e que linda con Asturias por setentrión. No que se refire ós seus lindeiros occidentais, a Galicia administrativa non chega ás terras fornelas, pero hai que ter en conta que unha localidade do municipio de Candín, que si linda con Fornela, a de Valouta, está situada na vertente occidental, galega, da serra de Ancares e presenta evidentes afinidades xeográficas, culturais e lingüísticas coas terras galegas de Navia de Suarna e Cervantes, segundo demostramos en anteriores estudos (González Reboredo/Rodríguez Campos, 1990; González Pérez, 1991; González Reboredo/González Pérez, 1996). Por esta circunstancia, podemos considerar que, dende o punto de vista espacial, Fornela é un enclave de encontro entre o oriente de Galicia, o occidente de Asturias e a comarca do Bierzo. Esta precisa localización ten unhas consecuencias culturais que serán obxecto de análise neste estudio, pois os fornelos tratarán ó longo dos últimos séculos de sacar proveito desta súa situación, relacionándose activamente coas terras leonesas próximas, mais tamén con Asturias e con Galicia, coas que comparten, insistimos, afinidades notorias.

2 ALGUNHAS NOTAS HISTÓRICAS

Non é obxectivo deste traballo facer un estudio polo miúdo da historia de Fornela anterior ó século XVIII, data na que xa atopamos información abondosa que nos permite descubrir os antecedentes inmediatos da cultura local contemporánea. De todas as maneiras si cremos ilustrativo chamar a atención sobre algúns fenómenos moi afastados no tempo e que teñen interese como antecedentes da situación máis recente.

As terras de Fornela estiveron poboadas xa en época galaico-romana, cando os pobos ástures e galaicos comezaron a entrar en contacto con Roma e se comezou a constituír unha área xeográfica singular no noroeste da península que acabará tendo

definición territorial e administrativa co nome de *Gallaecia*. A este período histórico, situado arredor do cambio de Era, pertencen castros localizados en Chan, Peranzais, Trascastro e Cariseda. Un deles, o de Chan, foi obxecto de estudio entre os anos 60 e os 90 do século XX e descubríronse vivendas características da cultura castrexa, de planta circular ou oval. A presenza de Roma nestas zonas montesías do noroeste peninsular no s. I da nosa era tivo unha manifestación importante nas explotacións mineiras, especialmente de ouro, que deixaron mostras como as Médulas e o Coto de Leitoa no Bierzo, ou a mina da Toca e Montefurado en terras de Lugo. Fornela estivo en relación con esta riqueza mineira, pois hai indicios de aproveitamentos deste tipo nas inmediacións da aldea de Fresnedelo (Taladrid Rodríguez, 1994: 93). Segundo antes insinuamos, debeuse construír unha calzada romana para comunicar o val do Cúa coa veciña Asturias, pasando por Cariseda e Peranzais, para logo atravesar o porto do Trayecto e penetrar en territorio de ástures transmontanos (Martínez Fernández, 1994: 26-28; Ramón Gurdíel, 1998: 11-12).

Os datos de época galaico-romana teñen escasa continuidade no que se refire ós primeiros séculos do medievo. Podemos deducir que as terras de Fornela, o mesmo que o Bierzo, a penas sufriron os efectos da presenza agarena na península, e deberon de quedar incorporadas dende moi cedo á nacente monarquía ástur-galaico-leonesa. Neste sentido penso que é preciso corrixir un dato que se cita reiteradamente en diversos escritos debidos a estudiosos locais, e que insiste na reconquista de Faro polo rei D. Afonso X o Sabio no século XIII. O erro arrinca dunha alusión presente no *Diccionario* de Pascual Madoz, quen, na entrada dedicada a Faro, di textualmente que “Faro fue una de las pobl. que el rey D. Alonso el Sabio tomó a los moros en 1259” (Madoz, 1846: entrada *Faro*). Se temos en conta que xa en tempos do rei ástur-galaico-leonés D. Afonso III, a comezos do século X, a fronteira dos reinos cristiáns occidentais chegaba ata o centro de Portugal e máis alá do río Douro en León, dificilmente se ía manter un reducto musulmán tan ó norte desta liña tres séculos máis tarde. A ocupación de territorios en mans islámicas estaba levándose a cabo no reinado de Afonso o

Sabio por terras do sur e levante -Andalucía occidental, Murcia, a moitos quilómetros da aldea de Faro, e a estas terras debe corresponder a alusión, que, por confusión de topónimos, ou porque se traspapelaron datos, acabou sendo atribuída a esta localidade fornela.

Deixando de lado disquisicións ou hipóteses que corresponden a especialistas no medievo, o que nos interesa resaltar agora é que a terra de Fornela, o mesmo que o seu contorno, quedou integrada no vasto señorío do mosteiro de Santo Andrés de Espinareda, un importantísimo centro monástico que controlou durante séculos numerosas localidades situadas na parte noroccidental do Bierzo. Precisamente nos documentos relacionados con esta Abadía, dende o século XIII ata o XIX, atopamos un bo número de alusións a un espacio xeográfico e humano nomeado como *Forniella*, *Fornella*, *Forniela* e *Fornela*. Se aceptamos que nomear equivale a definir e identificar, non hai dúbida de que os termos aluden a un territorio e uns seres humanos con delimitación precisa.

Para comprender os datos que imos manexar convén ter en conta que os abades de Espinareda tiveron unha permanente intención de poboar as terras a eles concedidas en señorío. E, como na maior parte dos casos tratábase de zonas de montaña de vida dura (Burbia, val de Ancares, Fornela...), era preciso lograr algún tipo de privilexio que servise de estímulo ás xentes alí asentadas ou que se fosen asentar, sempre, por suposto, sen menoscabo das rendas que a Abadía necesitaba para o seu mantemento ou do permanente recoñecemento do seu señorío. A solución máis doada a este dilema veu dada polo logro de exencións de cargas reais, liberando, en consecuencia, ós habitantes de obrigacións económicas con respecto ó Rei. Como ben sinala unha estudiosa do señorío no século XV, isto facía que a situación dos fornelos, e os seus veciños de Ancares e Burbia, fose mellor que a doutros habitantes do dominio, suxeitos tanto a cargas reais coma señoriais e forais. Esta circunstancia, sen dúbida, creou unha fonda dependencia dos abades-señores a cambio de vérense libres os vasalos dos servizos no que se refire á coroa. Para dar unha idea do que a situación supoñía, mencionaremos que no *fuero* que o abade lles dá a 25 vasalos o 16-IX-1336

para poboar o val de Finolledo, queda clara a exención de pagar 200 maravedís en concepto de xantar real, outros 200 de martiniaga -tributo que se debía pagar o día de San Martiño, de aí o seu nome-, outros 100 de *axuda de acémilas* e mais outros tantos de xantar do meiriño, cargas todas que, pola contra, tiñan que pagar os peiteiros que non gozaban de privilexio (Rodríguez González, 1992: 213; González, 1983: 18).

Unha serie de documentos que van dende o século XIII ata o XV permiten comprobar que estas exencións foron reiteradas sucesivamente, en especial se, por algunha circunstancia, había intentos de limitalas ou acabar con elas. Nestes momentos os abades e os que estaban suxeitos ó seu señorío acababan formando unha unidade de intereses que, como antes dixemos, reforzaba a importancia da Abadía. Así, xa en 1270 o rei Don Afonso X confirma os privilexios do mosteiro de Santo Andrés, dicindo, entre outras cousas, que “e fallé que en Veyga, nen en Burvia, nen en *Fornella* non fagan foro ninguno se non moneda”. Máis tarde, na alborada do século XIV, é preciso probar os privilexios reais que ten a Abadía no aspecto de que os seus caseiros e vasalos están exentos de pagar franquías e moeda, o que se indica coas seguintes palabras ratificadoras do confirmado por Afonso X: “e otrosi que en Vega, nin en Burbia, nin en *Forniella* no fizieron fuero ninguno sinon moneda forera” (Gómez Bajo, 1993: 30 e 63). Hai outras ocasións nas que se insiste no asunto, chegando a defensa dos privilexios ata o mesmo ano de 1500, cando Alonso García de Fornela, en calidade de procurador dos veciños do val de Fornela, presenta ante o corrixidor e xustiza maior de Ponferrada catro privilexios reais nos que consta que “los dichos reys facieron francos, libres y exentos a los vezinos del dicho valle de Fornela e de los lugares de Burbia e Vega que son lugares de Santo Andrés despinares”. O corrixidor sentencia a favor dos fornelos, que ven así reiterados os seus xa seculares dereitos, considerando que estaban liberados de pagar servizo, dote nin casamento das Infantas, polo que se daba orde de non telos en conta á hora de facer estes repartimentos (Taladrid Rodríguez, 1994: 48; Rodríguez González, 1992: 213).

En relación cos privilexios dos que gozaban os fornelos está un feito que se reflicte moi ben no *Catastro del Marqués de la Ense-*

nada, un importante documento do que faremos amplo uso noutros epígrafes deste escrito. Efectivamente, no *Interrogatorio* do citado Catastro hai unha pregunta sobre se os habitantes pagan servizo ordinario ou extraordinario, e en todos os lugares que compoñen actualmente o concello de Peranzais a resposta é a mesma: ningún paga tal servizo “en atención a ser todos los vezinos del estado de hijosdalgo” -respuestas á pregunta 27 do interrogatorio de Cariseda, Chan, Fresnedelo, Guímara, Peranzais e Trascastro- ou “en atención a ser los vezinos de el Hijosdalgo notorios” -respuesta de Faro-. Puidemos atopar tamén esta fidalguía xeneralizada no val de Ancares (González Reboredo/González Pérez, 1996: 31), e nas terras de Lugo que lindan con León comprobamos hai anos a presenza dun elevadísimo número de fidalgos, aínda que non fose a totalidade da poboación (González Reboredo/Rodríguez Campos, 1990: 17). Dada a diversidade de dependencias señoriais destas distintas localidades, resulta difícil pensar que un único señorío espallase esta situación, privilexiada no Antigo Réxime, a todas as partes. De todos os modos, tanto en Fornela, coma en Ancares, coma nas terras lucenses de Navia de Suarna, hai un condicionante común; en efecto, trátase, segundo dixemos xa, de zonas montesías, con orografía abrupta, clima duro e escasas terras útiles, polo que había que incentivar á poboación, sendo unha maneira posible -non, dende logo, única- nos tempos anteriores á contemporaneidade, cando predominaba unha sociedade estamental e unha serie de cargas que chamariamos hoxe “fiscais”, a de liberar ós veciños de parte destas cargas, o que conduciu a consideralos como compoñentes do estamento fidalgo.

Amparada por vellos privilexios, a fidalguía fornela resulta ser dereito inveterado dunhas comunidades nas que dificilmente se poderían cumprir, en todos os casos, as condicións que vellas normativas establecían para este estamento. Se o fidalgo tiña que posuír unha riqueza mínima de 500 soldos, perdendo a súa condición cando non chegaba a esta cifra (González, 1983: 9-10), resulta imposible pensar que a totalidade dos fornelos puidesen chegar a esta riqueza -non moi alta, mais cun certo nivel de esixencia-. Proba disto é a resposta que se dá nas distintas aldeas á pregunta 27 do

citado *Interrogatorio de Ensenada*: en Peranzais faise constar a presenza de 12 pobres de solemnidade “sen que tengan hacienda de consideración, y por lo mismo andan mendigando”, en Chan a cifra de pobres era de 4, en Fresnedelo 2, en Trascastro 6, en Guímara 6. Os únicos lugares sen pobres en 1752 eran Cariseda e Faro, onde, de acordo coa resposta correspondente, houbera un pobre de solemnidade que no citado ano andaba “mendigando por el mundo”. Por moito que a cifra de veciños *pobres de solemnidade* sexa moi baixa en relación co total, resulta ser indicativo evidente de que estamos ante comunidades nas que os principios considerados como operativos para establecer un estamento nobre resultan de complicada aplicación. Moitos outros datos que utilizaremos neste escrito poñen de manifesto que os fornelos estaban lonxe de non ter boa fama como homes de traballo, algo aplicable ós fidalgos en xeral (González, 1983: 17). Pola contra, atoparémolos traballando arreo tanto no seu territorio natal coma noutras terras. En definitiva, eran veciños de lugares que, secularmente, viñan gozando de exencións vantaxosas, mais que non evitaban ter que agarrar a rabiza do arado, levar as vacas ás brañas ou conducir mulas, machos e bestas por camiños afastados, sen prexuízo de que os seus detentores fosen coidadosos defensores dos seus dereitos, como mostra o feito de que nos sorteos para o servizo militar de El-Rei, no século XVIII, os mozos fornelos puideran aducir que non eran do estado xeral, librando do Real Servicio, ou tamén que se lembraran os dereitos de exención en repartimentos de contribución feitos en 1780 e 1790 (Ramón Gurdíel, 1998: 40-41).

Un aspecto destacable, no que se refire ás nosas intencións investigadoras, é que a abadía favoreceu a fixación de poboación no val de Fornela, e a conseguinte obtención de rendas, mediante métodos como aforar os pastos nas brañas situadas nas montañas que bordean o val. Desta maneira fomentábase unha actividade gandeira que, segundo veremos en posterior capítulo, converteuse en recurso relevante ata os anos sesenta do século XX. Así, en 1496 o mosteiro afora a braña “del ganadío” ós habitantes de Guímara a perpetuidade, coa obriga de pagar cada veciño 62 marabedís anuais. Gracias a estes aforamentos de pastos de altura os veciños

de Fornela tiñan a posibilidade de resolver a mantenza do seu gando, intentando tamén que soamente puidera pastar alí o gando do val. Este réxime de aforamento mantívose ata o século XIX, en que rematou a dependencia do mosteiro pola ondata desamortizadora que comeza en 1835, a cal, como era de agardar, non supuxo a desaparición do aproveitamento dos pastos de acordo con pautas herdadas do pasado (Rodríguez González, 1992: 131; Ramón Gurdiel, 1998: 14 e 19). Nalgúns momentos históricos esta asociación dos fornelos, o mesmo que os ancareses e os veciños doutros vales próximos, coas brañas circundantes, viuse ameazada, e, como resulta lóxico, isto xerou actitudes de resistencia a permitir a presenza de gando foráneo; así, no ano 1631, trinta localidades dependentes da Abadía son acusadas de non cumpriren as normas da Mesta, indicio de que os gandeiros *mesteños* de terras afastadas trataban de introducir os seus animais nesta zona. Nalgúns casos o propio mosteiro de Espinareda contribúe a esta intrusión -seguramente para obter proveito da sobreabundancia de pastos de verán-, pois no século XVIII aparecen arrendamentos de brañas a gandeiros de Talavera de la Reina e de Ávila (Ramón Gurdiel, 1998: 15-16). De todos os xeitos, parece claro que nun longo período que arrinca da Idade Media vaise consolidar en Fornela unha comunidade que ten como recurso primario uns escasos terreos de labradío nas zonas fondas do val e uns importantes terreos de pasteiro nas alturas, os que eran aproveitados nos meses de verán e resultaban imprescindibles para o mantemento dunha riqueza pecuaria. Posiblemente esta riqueza podía ser negociada nos mercados que dende o medievo se mantiveron en Vega de Espinareda, e dos que xa nos fala un privilexio de Afonso XI, de 1317, que autoriza a trasladar a vila de Vega “co seu mercado ou feira” (Taladrid Rodríguez, 1994: 35). O mercado aludido tivo continuidade, e mesmo ata tempos recentes a feira do Espín, nas inmediacións de Vega, foi e, en certa medida, aínda é, un referente fundamental para as poboacións de Burbia, Finolledo, Ancares e Fornela.

Esta comunidade procurou, ó longo da historia, maximizar os recursos dispoñibles de acordo coas construcións impostas pola orografía e a climatoloxía, mais tamén coas derivadas do momento

histórico e cultural. Como estudiaremos noutros epígrafes, polo menos a partir do século XVIII -probablemente xa dende o XVII- os recursos locais van resultar insuficientes non soamente para manter á poboación, senón tamén para que os fornelos tivesen posibilidade de mellorar a súa condición, desenvolvéndose como resposta adaptativa actividades que obrigan a saír do estricto contexto espacial do val. En calquera caso, esas adaptacións convivirán con vellas pautas propias dunha comunidade que seguirá mantendo unha importante actividade agro-pastoril.

Os datos da historia remota, a anterior ó século XVIII, permiten afirmar a consolidación dunha identidade fornela xa dende a Idade Media. A documentación manexada fala sempre dun territorio e duns poboadores que se engloban nun concepto concreto: Fornela, que debeu funcionar, de acordo con terminoloxía do antropólogo Xosé Luís García, como criterio de *exclusividade positiva*, mais tamén como *exclusividade negativa* (García, 1976: 74). No primeiro caso porque existía unha unidade cara ó exterior, que se manifesta, por exemplo, na mencionada reclamación de privilexios ante o *correjidor* de Ponferrada en 1500; no segundo, na defensa que fan os fornelos da exclusividade dos recursos do seu territorio, rexeitando a presenza de intereses gandeiros foráneos. Esta identidade, integradora e positiva *ad intra*, ou de rexeitamento ante o intruso, negativa, *ad extra*, estaba sometida a unha máis ou menos intensa segmentación. Efectivamente, nos documentos aducidos atopamos algún indicio de que, onte coma hoxe, o conxunto de Fornela estaba subdividido en segmentos inferiores; por suposto o segmento supra-individual máis elemental sería a familia; os documentos transcritos por algún investigador insinúan que xa por entón predominaba a chamada *familia nuclear*, formada por unha parella e a súa descendencia (Rodríguez González, 1992: 293). Por riba da familia estaría un segundo segmento que podemos denominar *o lugar* ou *a aldea*, e que se pon de manifesto en feitos como o citado aforamento da braña “del ganadío” ós veciños de Guímara, unha das localidades do val. Finalmente estaría o nivel superior, englobador dos anteriores, e que sería a comunidade de val, Fornela en sentido xeral.

Cada un destes segmentos tiña as súas específicas esferas de actuación, sen prexuízo de que a visión cara ó exterior, e dende o exterior, fose unitaria. A poboación destes segmentos, e da totalidade do val, nos séculos XVI e XVII non era moita, aínda que se observa unha tendencia ó crecemento en conxunto que continuará no século XVIII; isto xustifica un progresivo desequilibrio entre poboación e recursos que conducirá á aparición de oficios como o dos arrieiros, cando un sistema protocapitalista comeza a consolidar as posibilidades dun mercado entre as terras de Asturias ou Galicia con León e Castela. Velaquí os datos de veciños de finais dos séculos XVI e XVII nos catro lugares do corazón do val de Fornela:

VECÍÑOS DE CHAN, GUÍMARA, PERANZAIS E TRASCASTRO

Ano	1591	1697
Chan	47	84
Guímara	28	42
Peranzais	58	85
Trascastro	31	27
Total	164	238

(Fonte: Balboa de Paz, s./a.: 88)

Esta “comunidade fornela” -que se manterá ata o século XX con inevitables adaptacións a novas circunstancias- require algunha precisión para ser comprendida no seu estricto alcance. Trátase dunha comunidade que, a nivel social e simbólico, configúrase arredor dunha parroquia, coñecida como *Santa Eufemia de Fornela*, á que pertencían todos os lugares do val no século XV e seguramente antes -estaba atendida, por suposto, por un clérigo nomeado polo abade de Espinareda (Rodríguez González, 1992: 80 e 288)-. Posteriormente, e de maneira clara despois do século XVIII, irán progresivamente adquirindo a categoría parroquial outras localidades, aínda que o clérigo principal seguirá a ser o de Santa Eufemia; proba disto é que, segundo puidemos comprobar na documentación parroquial, no século XIX o mesmo continuará denominándose con frecuencia cura *de Fornela*. A comunidade, agrupada arredor dunha parroquia principal, non comprendía todas as

localidades que actualmente forman parte do municipio de Peranzais. Faro e Fresnedelo estaban integradas noutras unidades eclesiásticas -unha asociada a Anllares e a outra a San Pedro de Paradela-, e, malia que a segunda dependía do señorío da Abadía de Vega segundo o *Vecindario* de Ensenada de 1759, a primeira era xurisdicción do arcediago de Ribas de Sil. As cinco restantes -Cariseda, Chan, Guímara, Peranzais e Trascastro- eran as que conformaban o núcleo comunitario, malia que Cariseda resulte un tanto marxinal e, para os efectos xurisdiccionais, apareza englobada a mediados do século XVIII no concello de Ribas de Sil. En definitiva, o municipio de Peranzais xorde a partir da nova estrutura administrativa implantada polo Estado liberal-burgués a partir de 1835, e nel xúntanse as vellas localidades do val de Fornela -Chan, Guímara, Peranzais e Trascastro- ademais dunha periferia inmediata -Cariseda- e outras dúas periferias máis afastadas -Faro e Fresnedelo-. É a partir deste momento histórico cando podemos considerar que os veciños de Fresnedelo e de Faro, e ata certo punto Cariseda, comezaron definitivamente a adquirir unha certa conciencia de ser fornelos ou de “pertencer” a Fornela, pero queda, sen embargo, a lembranza en tempos presentes -lembranza da que daremos mostras no seu momento- dunha identidade periférica nos naturais e veciños destes lugares. Se agora retomamos os datos xeográficos manexados na primeira parte deste capítulo, podemos ver como a comunidade fornela histórica se corresponde cun espacio ben definido, o do alto val do río Cúa, alí onde se asentan as localidades de Chan, Guímara, Peranzais e Trascastro, que son coma unha horta que ten unha porta de acceso: Cariseda. Neste espacio, que podemos caracterizar como un espacio de base ecolóxica e xeográfica, é onde se constrúe, en congruencia co medio natural, unha unidade xeocultural primixenia que vai ser definida, segundo vimos insistindo, como Fornela. A ela, xa con forma administrativa de municipio, sumaranse, dende o século XIX, Faro e Fresnedelo.

III. A POBOACIÓN E OS RECURSOS

1 A POBOACIÓN

A evolución da poboación en Fornela nos últimos douscentos cincuenta anos permítenos establecer a contía e distribución dos recursos humanos cos que contou e conta na actualizade o noso territorio de estudio. No presente epígrafe, con todo, limitarémonos a dar unha visión xeral desta, sen entrarmos en análises pormenorizadas dalgúns aspectos, como o tamaño medio da familia, que serán abordados no capítulo correspondente.

O noso punto de partida vai ser o ano 1752, no que contamos cunha ben coñecida fonte, o *Catastro del Marqués de la Ensenada*. De acordo coa resposta á pregunta 21 do *Interrogatorio*, referida ós veciños das distintas localidades, obtivemos os resultados seguintes:

INTERROGATORIO DE ENSENADA (1752)

LUGAR	VECÍÑOS
Cariseda	28
Chan	111
Faro	15
Fresnedelo	32
Guímara	60
Peranzais	146
Trascastro	58
Total	450

Con posterioridade ó *Catastro*, e tomando como base este, elaborouse o *Vecindario de Ensenada* de 1759, o que, para o caso que nos ocupa, unicamente presenta unha pequena discrepancia con respecto ós datos arriba reflectidos, pois nesta fonte soamente se lle asignan 31 veciños a Fresnedelo, e non 32, quizais porque se excluíu ó crego que rexía por entón a parroquia ou a algún solitario (VV.AA., 1991b). Polo demais, a concordancia entre estas dúas fontes resulta ser total, o que nos facilita un primeiro referente para

calcular a poboación de Fornela neste momento histórico, malia pequenas deficiencias que non invalidan a contía global recollida.

Unha cuestión de certa importancia é a de atopar unha *ratio* que nos permita traducir veciños a habitantes. En principio, e segundo a resposta á pregunta 21 do *Interrogatorio*, o concepto de veciño alude sempre a individuos que son cabos de casa e teñen vivenda propia. Así, en todos os lugares indícase que no total de veciños están incluídos como tales viúvas e mozos solteiros con casa propia, e en varios deles faise constar que entre os veciños figuran o párroco ou algún outro crego. Iso quere dicir que o número de persoas co que se corresponde cada “veciño” é moi variable, oscilando entre unha soa persoa e un número indeterminado. En todo caso podemos establecer unha *ratio* media que, de maneira aproximada, nos achegue ó número total da poboación fornela a mediados do século XVIII. Para iso valerémonos, o mesmo que fixemos para o estudio anterior que dedicamos ó val de Ancares (González Reboredo/González Pérez, 1996: 32), da relación que se establece entre veciños/habitantes no *Diccionario* de Miñano, de 1826, porque esta fonte, aínda que distanciada en máis de setenta anos do *Catastro*, cremos que nos dá un valor medio, lixeiramente á alza, que non debía ser moi diferente en función do racional tamaño medio da familia fornela. A proporción que atopamos é de 4,05, e, se a aplicamos ó número de veciños antes indicado, resulta que a poboación fornela situaríase no 1752 nunha cifra arredor dos 1800 habitantes, cifra posiblemente algo elevada, mais non imposible nun momento histórico no que o crecemento demográfico nas terras do noroeste peninsular era palpable. Este feito reflíctese, ademais, no incremento no número de veciños con respecto ós datos dados no capítulo anterior e referidos a finais do século XVII. Se contrastamos eses datos cos do *Catastro* nas catro localidades situadas na cerna de Fornela, o aumento é ben manifesto:

LUGAR	VECÍÑOS EN 1697	VECÍÑOS EN 1752
Chan	84	111
Guímara	42	60
Peranzais	85	146
Trascastro	27	58
Total	238	375

(Fonte: Balboa de Paz, s./a., e *Interrogatorio do Catastro de Ensenada* referido ás diferentes aldeas)

As cifras indican que nas localidades hai un apreciable crecemento de unidades familiares, e que o total implica un aumento de 137 veciños. Estamos, seguramente, ante unha sociedade na que existe a posibilidade de multiplicar o número de núcleos familiares non só mediante un aproveitamento máis intenso dos recursos do medio natural, senón especialmente porque funcionan unhas pautas socioculturais que favorecen a constitución de familias, e tamén pola captación de recursos fóra do marco xeográfico inmediato, algo que estaba xa plenamente desenvolvido a mediados do século XVIII e que veremos con máis detalle noutros epígrafes deste estudo.

Podemos dicir, en consecuencia, que hai douscentos cincuenta anos Fornela atinxira un nivel elevado de poboación en proporción coas posibilidades que ofrecía o medio natural e coa tecnoloxía dispoñible. A densidade de poboación debía de roldar os 16 habitantes por km², cifra bastante superior á doutras terras veciñas, como as de Candín de Ancares, na que calculamos no seu día unha densidade de 10 hab./km² (González Reboredo/González Pérez, 1996: 33). Esa diferenza entre dúas zonas de alta montaña pode deberse, sen embargo, a que Candín de Ancares, con máis de 200 km², esténdese por ambas as dúas vertentes da Serra de Ancares, incluíndo unha parte da súa zona axial, por tanto cunha cantidade de terreos inútiles para o asentamento humano.

A poboación fornela sufriu na primeira metade do século XIX un certo descenso, segundo o que nos manifestan os datos de que dispoñemos, datos que, por outra parte, non son todo o rigorosos que sería de desexar. Nos cadros que seguen recollemos a

información que facilitan os *Diccionarios* de Miñano e Madoz (Miñano, 1826: voces correspondentes; Madoz, 1846: ídem):

POBOACIÓN SEGUNDO MIÑANO (1826)

LUGAR	VECÍÑOS	HABITANTES	RATIO VEC./HAB.
Cariseda	25	88	3,5
Chan e Prado	62	300	4,8
Faro	30	134	4,4
Fresnedelo	25	92	3,6
Guímara	47	205	4,3
Peranzais	139	527	3,8
Trascastro	51	190	3,7
Total	379	1536	4,05

POBOACIÓN SEGUNDO MADDOZ (1846)

LUGAR	VECÍÑOS	HABITANTES	RATIO VEC./HAB.
Cariseda	34	122	3,5
Chan e Prado	62	300	4,8
Faro	13	83	6,3
Fresnedelo	15	68	4,5
Guímara	26	146	5,6
Peranzais	107*	444*	4,1
Trascastro	38	174	4,5
Total	295	1337	4,5

* Na entrada “Peranzanes” non consta o número de veciños e habitantes (almas) desta localidade, senón o total municipal. De todas as maneiras deducimos a cifra restando a suma do total de veciños/almas das demais localidades á cifra antes mencionada

Estas dúas fontes amosan que houbo unha certa diminución de poboación, posiblemente debida ás crises de finais do século XVIII e de comezos do XIX. Este descenso, máis acusado en Madoz que en Miñano, sitúa as densidades de poboación para estas datas en 13,9 hab./km² e 12,1 hab./km² respectivamente. Feito destacable é que a perda de veciños, tanto con respecto ó século anterior como a apreciable entre os datos de Miñano e Madoz, vai acom-

pañada dun incremento da relación veciños/habitantes, e chega mesmo a cifras que, segundo veremos, resultan pouco acordes co tamaño medio da familia fornela. Así sucede coa elevada proporción de 6,3 de Faro ou a de 5,6 de Guímara. En xeral cabe aceptar, insistimos, un certo descenso poboacional, aínda que estas fontes da primeira metade do século XIX son meramente orientativas e carecen de exactitude absoluta.

Especialmente Madoz parécenos estar un pouco lonxe da realidade á baixa. A nosa sospeita confirmase, o mesmo que nos sucedeu en Candín de Ancares (González Reboledo/González Pérez, 1996: 33), co primeiro dato censual da segunda metade do século, elaborado poucos anos despois da publicación do *Diccionario* de Madoz. Trátase do *Nomenclátor* referido ó ano 1857, onde non se fai constar o número de veciños, mais si o de cédulas, que, en liñas xerais, podemos aceptar como equivalentes a familias -é dicir, a veciños cabezas de casa-. Malia discrepancias no caso dalgunha aldea, esta fonte presenta unha relación entre cédulas (veciños) e habitantes, así como un número global, máis acorde co que vimos en Miñano, e superior a Madoz, sen que poidamos aceptar que nos poucos anos que median entre 1846 e 1857 puidesen producirse cambios tan importantes. Velaquí os datos de 1857:

POBOACIÓN DE FORNELA EN 1857

LUGAR	CÉDULAS (VECÍÑOS)	HABITANTES	RATIO CÉDULAS/HAB.
Cariseda	28	125	4,4
Chan	104	376	3,6
Faro	18	87	4,8
Fresnedelo	25	117	4,6
Guímara	41	211	5,1
Peranzais	107	462	4,3
Trascastro	49	200	4
Total	372	1578	4,2

A partir da década dos sesenta do século XIX contamos con datos estatísticos algo máis seguros que poñen de manifesto unha

estabilidade ou tendencia á alza da poboación. O *Nomenclátor* referido ó ano 1865 soamente nos facilita o total do municipio, o cal resulta claramente inferior con respecto a 1857, pois é de 1411 habitantes, cifra que se mantén no referido a 1873. Pero no *Nomenclátor* de 1887 atopamos un apreciable incremento. Velaquí a contía nesta fonte:

POBOACIÓN DE FORNELA EN 1887

LUGAR	HABITANTES DE FEITO	HABITANTES DE DEREITO
Cariseda	125	125
Chan	388	403
Faro	112	112
Fresnedelo	125	127
Guímara	260	265
Peranzais	468	513
Trascastro	231	257
Total	1709	1802

As diferencias con respecto a datos censuais anteriores é relativamente acusada e indica ese crecemento do que falamos. Polo que respecta ás diferencias entre a poboación de feito e de dereito, poden ser consideradas como indicio de emigración máis ou menos temporal, aínda que, segundo se estudiará no epígrafe correspondente, contamos con outras fontes, mesmo as orais, para recompoñer este importante aspecto da cultura fornela.

Na primeira metade do século XX a penas se producen cambios poboacionais significativos, manténdose a poboación por riba dos 1500 habitantes, con lixeiras oscilacións e tamén cunha máis acusada diferenza entre poboación de feito e de dereito. Dous *nomenclátor*, os referidos a 1910 e 1930, poden ser unha boa mostra da situación anterior á Guerra Civil.

POBOACIÓN DE FORNELA EN 1910 e 1930

LUGAR	HABITANTES EN 1910		HABITANTES EN 1930	
	DE FEITO	DE DEREITO	DE FEITO	DE DEREITO
Cariseda	125	134	86	110
Chan	398	473	410	449
Faro	129	139	100	115
Fresnedelo	116	124	125	137
Guímar	257	296	261	264
Peranzais	405	472	336	368
Trascastro	221	242	279	288
Total	1651	1880	1597	1731

Unha comparación entre os dous datos censuais amosa que se produce unha lixeira caída de poboación, debida seguramente máis a razóns migratorias que a epidemias, como a de gripe de fins da segunda década deste século. Esta caída é bastante significativa en localidades concretas, como Peranzais, en contraste con Chan, que perde poboación de dereito, aínda que non de feito, situándose como a localidade máis habitada, ou con Trascastro, que experimenta un crecemento apreciable tanto na poboación de feito coma na de dereito. Malia esta tenue tendencia global á baixa, e malia as oscilacións nas distintas localidades, hai que aceptar que Fornela mantivo nas tres primeiras décadas do século XX unha demografía bastante estable, que supón unha densidade na poboación de dereito de 17 hab./km² en 1910 e 15 hab./km² en 1930, cifras moi semellantes ás das últimas décadas do XIX. De novo advertiremos que as diferencias entre poboación de feito e de dereito, agora máis acusadas, poden ser indicio dunha emigración máis ou menos temporal.

O estancamento económico e social que segue á Guerra Civil non favorece un cambio radical nas tendencias demográficas xa apuntadas. Tanto aquí coma noutras partes segue a haber unha poboación elevada en proporción coas posibilidades do val, e anco-rada en formas sociais e económicas herdadas de tempos anteriores. Por iso no censo de 1960 aínda contaba o concello de Fornela

cunha poboación de 1521 habitantes, non moi inferior á de 1930. Mais a partir deste momento, cando se inicia no Estado español un *desenvolvementismo* baseado na industrialización dalgunhas zonas, cando no veciño Bierzo esta industrialización se deixa sentir nalgunha medida, e cando se abren as portas de Europa á emigración, comeza un éxodo xeneralizado que acabará deixando a terra fornela convertida nun case-deserto demográfico, o mesmo que sucedeu en moitas outras áreas rurais do noroeste e, máis concretamente, no veciño val de Ancares (González Reboredo/González Pérez, 1996: 34-35). A situación de catástrofe demográfica sen precedentes vén avaliada polos últimos datos censuais, que achegan as seguintes cifras:

POBOACIÓN DE DEREITO DE FORNELA A PARTIR DE 1960

ANO	HABITANTES	ÍNDICE
1960	1521	100
1970	1347	88
1981	595	39
1986	517	33
1991	389	25
1996	374	24

Fornela, polo tanto, perdeu un 76% de poboación en 35 anos, sendo a década de 1970 a 1980 a de declive máis acusado. E isto non reflicte totalmente a realidade, pois no noso traballo de campo podemos comprobar que moitos habitantes que figuran censados sen embargo viven case todo o ano fóra desta terra. Así, na aldea de Peranzais soamente quedaron tres casas abertas durante o inverno de 1999-2000, nas que vivían establemente un matrimonio, unha muller e un home solitarios; o vello patrimonio humano desta localidade que, como vimos, chegou a sumar máis de catrocentos habitantes noutros tempos, pasou moitos días da invernía citada con tan só ¡catro habitantes! Situación parecida viven Faro ou Guímara e algo mellor resulta a doutras aldeas, como Fresnedelo, onde os nosos informes orais indican que hai aínda 16 casas aber-

tas cun total de 33 persoas, ou Trascastro, con 12 casas abertas todo o ano. En todo caso, o dato de Fresnedelo deixa ben ás claras que a media de habitantes por casa é de 2, cifra indicativa de que estas familias xa non manteñen un nivel reproductivo semellante ó de antes de 1960, cando a media se situaba arredor de 4 persoas por casa e incluso máis. A poboación, en realidade, é unha poboación avellentada porque os matrimonios novos, os que poden manter unha reprodución biolóxica suficiente para unha demografía estable, viven fóra de Fornela. Tras consultar as inscricións no Rexistro Civil de Peranzais, atopámonos con que, entre 1975 e 1999 soamente se inscribiron 57 nenos, fronte a 107 defuncións no mesmo período, o que dá un crecemento vexetativo de -50. Pero ademais, nos cinco anos que van de 1995 a 1999 soamente se inscribiu un nacemento, mentres que neste mesmo tempo houbo 11 defuncións, cifra non moi alta -moitos fillos de Fornela morren xa fóra da súa terra natal e alí son enterrados- mais demostrativa do ocaso demográfico que vimos apuntando.

De todas as maneiras, hai que advertir que, cando menos polo momento, moitos fornelos da diáspora acoden ó seu val natal con certa asiduidade. Algúns fano en fins de semana, nomeadamente os que viven en terras veciñas do Bierzo; e moitos outros reviven a súa vella identidade acudindo para pasar períodos vacacionais, especialmente no verán, e para celebrar vellas festividades que continúan funcionando como referentes dunha identidade cualificable de *simbólica*.

A poboación fornela sempre dependeu duns recursos insuficientes no pasado, pero a situación presente non é resultado desta carencia de recursos, senón do feito de que as actividades tradicionais non atopan rendibilidade incentivadora da permanencia no val, así como de que algunha das realizadas fóra deste marco xeográfico poden ser desenvolvidas con eficacia e comodidade a partir de localidades situadas máis alá desta terra. Os fornelos levan a outras terras a lembranza do berce de orixe, mais tamén certos hábitos, como o comercial, que segue a ser un cordón umbilical que os une cun pasado, o mesmo que sucede coa súa devoción particular á Virxe de Trascastro. É difícil predicir por canto tempo se

poderá manter Fornela como referente físico e simbólico para moitos homes e mulleres con raíces aquí. Nos estudos socio-antropolóxicos acostumábase dicir que os emigrantes podían conservar trazos da identidade sociocultural orixinaria ata a terceira xeración. Pero a mellora das comunicacións, tanto as viarias coma outras, pode permitir un periódico reencontro coa terra nai e, por tanto, unha certa prolongación dos sentimentos de asociación a un lugar. En calquera caso este mantemento estará permanentemente ameazado pola inexistente reprodución biolóxica no territorio de referencia, sen que haxa un marxe de seguridade sobre a perdurabilidade *sine die* da reprodución cultural. Unha observación nosa durante o traballo de campo pode ser mostra cualitativa das sombras que ameazan o ideal de retornar periodicamente a Fornela para revivir a identidade orixinaria: unha casa moderna e de boa construción, situada nas inmediacións da igrexa de Chan, estaba en agosto de 2000, durante as festas de Trascastro, totalmente pechada, e nunha ventá fixera o seu panal un enxame de abellas, indicador este de que os seus propietarios xa non acudiran neste ano nunha data tan importante para a identidade fornela.

2 OS RECURSOS OBTIDOS DO MEDIO

2.1 *Unha agricultura e gandería de montaña documentada a partir do século XVIII*

Os datos de que dispoñemos permítennos partir da proposta elemental de que existiu un difícil equilibrio entre poboación e recursos que os fornelos podían obter do seu medio inmediato, así como unha fragmentación notoria do terreo productivo, xa patente no século XVIII. Para comprobar este aserto imos utilizar algunhas fontes dos últimos douscentos cincuenta anos, comezando polo *Catastro de Ensenada*.

O citado *Catastro* fornece reveladoras indicacións das limitacións coas que tiñan que convivir os fornelos a mediados do século XVIII, pero tamén son indicio de cómo as xentes destas terras souberon aproveitar o contorno no que estaban instalados

malia as dificultades que isto representaba. Así, no *Interrogatorio*, co que se inicia esta fonte -de irregular precisión, mais orientativo en conxunto-, os informantes reiteran en máis dunha ocasión o feito de estar nun espacio moi montesío e con moitas terras de imposible aproveitamento agrícola. Na resposta 5 de Trascastro alúdese a esta circunstancia dicindo que o terreo é “moi áspero, costanero y montañoso”, e o mesmo sucede co que indican os informantes de Faro na mesma pregunta: terreo “mui elebado y peñascoso, pues casi no puede transitar carro”. A dura orografía, a pouca fondura das terras minimamente chás e unha climatoloxía adversa fan que o repertorio de producións agrícolas sexa bastante limitado no conxunto de Fornela, aínda que hai algunhas diferencias marcadas entre as aldeas situadas nas partes máis baixas e aquelas outras que se asentan nos bordos máis esgrevios. Así, Faro, situado, segundo dixemos, na media ladeira do encaixado val dun afluente do Cúa, presenta unha moi limitada gama de producións, reducida a centeo e herba segundo a resposta á pregunta 11, e incluso habería que engadir, como din os informantes en resposta á 14, que “en cuanto al centeno les es preciso comprarlo en otros lugares por ser mui cortas las cosechas”. Algo mellor era a situación de Guímara e Trascastro mais, en calquera caso, tampouco había moita variedade de plantas para aproveitamento humano ou animal, pois estaban reducidas a centeo, liño/liñaza e herba, de acordo coa resposta á 11.

A produción de centeo, liño e herba é a máis xeneralizada nas contestacións á 11 das restantes localidades fornelas e repítense estes produtos en todos os casos. Con todo, nas aldeas mellor situadas tamén aparecen citados outros, como a “verdura” en Peranzais e Chan. E maior variedade pódese ver nos datos referidos a Fresnedelo e Cariseda, localizadas en zonas máis baixas e abrigadas. En Fresnedelo, xunto coa triloxía antes citada de centeo/liño/ herba, alúdese tamén ós nabos e ás castañas; ademais, e de acordo co que se di en resposta á 4, nas terras liñares estaba vixente unha rotación liño/nabos que permitía aproveitar con intensidade este tipo de parcelas, obtendo dúas colleitas por ano sen intermisión. No referente a Cariseda, son os informantes desta localidade os que nos facilitan unha máis rica variedade: xunto coa triloxía xeral para todo o terri-

torio, aparecen productos como fabas, nabos, verdura, castañas e noces.

Estes productos cultivábanse nunhas terras que tiñan tres calidades -segundo o *Catastro*, “buena”, “mediana” e “ínfima”- e cunhas características semellantes ás que puidemos comprobar no veciño val de Ancares (González Reboredo/González Pérez, 1996: 39 e ss.). Así, a categorización das terras na resposta á 4 do *Interrogatorio* é a seguinte:

- a) Hortos de regadío, que producen verdura no verán. Aparecen citados en Cariseda, Chan, Fresnedelo, Peranzais e Trascastro. Pola contra, non se alude a eles nas localidades situadas a maior altura ou en lugares de orografía especialmente difícil, como Faro e Guímara.
- b) Hortos de secaño, que producen verdura na primavera -maio e xuño-, citados soamente en Fresnedelo.
- c) Terras “liñares”, que, como o seu nome indica, estaban especialmente enfocadas á produción de liño, aínda que esta planta rotaba cos nabos e o centeo en Cariseda. Agás en Faro, as terras deste tipo están presentes no conxunto de Fornela. O cultivo do liño, e a existencia de teares para fabricar lenzos con esta fibra vexetal seguen figurando nos datos procedentes de fontes da primeira metade do século XIX, como os *Diccionarios* de Madoz e Miñano. De todas as maneiras esta industria do liño debeu de sufrir unha sorte similar á que tivo en Galicia, onde, tras un florecemento no século XVIII, iniciou unha decadencia a partir de 1820 (Saavedra, 1996: 288 e ss.). Con todo, o liño mantívose ata que, na segunda metade deste século XIX, entrou de novo en crise definitiva, seguramente pola crecente competencia de tecidos de algodón procedentes doutras terras, tecidos que serán vendidos, segundo veremos máis adiante, polos ambulantes fornelos. Os informantes cos que conversamos sobre este asunto nos últimos anos, mesmo os de máis de oitenta anos, xa non lembraban este cultivo -unicamente un informante de Trascastro de máis de setenta anos asegurou conservar a memoria de onde se empozaba o liño por terllo oído ós maiores-, que debeu desaparecer completamente a finais do século XIX ou comezos do XX, o mesmo que sucedeu



Horta nos arredores de Cariseda. Boas e escasas terras que antigamente tamén incluían o cultivo de liño



Un prado nas inmediacións do río Cúa, que discorre entre as árbores de fondo



Zona de cortina onde antigamente se cultivaba centeo, hoxe abandonada



Outras vistas de antigas terras centeeiras hoxe a barbeito

en Ancares. O fenómeno do retroceso e desaparición do liño está documentado para o conxunto do noroeste peninsular, producíndose un importante baixón deste produto entre 1865 e 1880, e sufriu posteriormente un continuo descenso, aínda que con altibaixos, ata quedar reducido a contados enclaves de Galicia nos anos 50 do século XX (Bouhier, 1979: 601-602). En Fornela, por suposto, as terras liñares seguiron sendo consideradas de moi boa calidade; E., de Fresnedelo, indicounos que los *llinares* se utilizaron e utilizan como hortas para fabas, patacas, pementos ou repolos (Fresnedelo, xullo 2000).

- d) Prados de regadío ou de secaño. Os prados de secaño aparecen citados en todos os lugares, agás Cariseda. En canto ós de regadío, tamén estaban moi xeneralizados, aínda que non se aluda a eles nin en Faro nin en Cariseda. O prado seguiu sendo un elemento importante na cultura agraria fornela ata os anos sesenta do século XX, subministrando herba seca e pasto verde para unha importante riqueza pecuaria: o gando vacún. Por iso algúns informantes nosos aseguraron que a cesión dun prado a un fillo ou neto era un feito altamente valorado, o mesmo que se valoraba moito o prado cando se procedía á súa venda; aínda hoxe se mantén en Fornela a mentalidade de que este tipo de terras, especialmente se son de regadío, teñen un valor especial.
- e) Terras “centenales”, nas que se cultivaba o cereal básico para o alimento humano, e, secundariamente, animal -o farelo- en todas as áreas montesías do noroeste, onde outras plantas, como o trigo, ou o millo, non teñen moitas posibilidades de crecemento normal e de rendibilidade acusada. O centeo, aludido na totalidade das localidades, aparece cultivado normalmente en secaño e mediante unha rotación bienal, o que supoñía que soamente se sementase a metade das terras, mentres a outra metade estaba a barbeito. Como non se documenta en Fornela a existencia xeneralizada do sistema de *searas* -cavaduras no monte para sementar centeo- de maneira clara e estable, nin por fontes documentais, nin por informes orais que recollemos durante o noso traballo de campo, o conxunto da

producción procedía destas parcelas e resultaba, como demostraba a alusión de Faro antes citada, insuficiente para o consumo, cando menos nalgunhas aldeas e familias. Na resposta de Cariseda á pregunta 4 do *Interrogatorio* indícase que se sementaba centeo nas terras liñares de regadío, algo que pode estar en relación co uso do centeo en verde para alimento do gando - como unha especie de alcacén ou ferraña-, mais tamén se podería relacionar posiblemente cun esforzo por obter máis cantidade de pan, aínda a custa de sacrificar a esta planta unhas moi boas e escasas terras.

As terras de centeo que se mencionan en 1752 mantivéronse nos dous séculos seguintes, aínda que incorporaron no XIX novos cultivos, como a pataca, ou algo de millo máis tarde, e tamén melloraron os seus rendementos gracias á introducción, xa no XX, de fertilizantes minerais. O seu ocaso definitivo chegou co despoboamento de Fornela nos anos sesenta, pero aínda en 1999 e 2000 nos foron mostrados os lugares, hoxe a barbeito permanente, nos que se cultivaba o cereal base da mantenza. O conxunto do espazo cultivado por varios propietarios, amplamente parcelado, recibía, e recibe, o nome de *cortina*. V., de Chan, de 75 anos, indicounos algunhas destas “cortinas”, como as de *Pumarón*, *Pousada*, *Colmarín*, *Rabada*, *Forno*, *Vallina* e *Almuceras* (Chan, xullo 1999). M., de Guímara, de 89 anos, lembrou diante de nós varias das que correspondían a esta localidade, tal *Coñois*, *Roxanes*, *Eiros Luengos*, *Eguilera* e *Mata de Lobos*, onde se sementaban ou botaban “patacas, pan -é dicir, centeo- e nabos” (Guímara, xullo 1999). Tamén, por citar outro exemplo, uns informantes de Trascastro mencionaron, en relación con esta aldea, as “cortinas” de *Ferrón* e *Campiellus* (Trascastro, xullo 2000). Segundo E., de Fresnedelo, “cortinas” como *Penanera*, *Gustillín*, *Santa Lucía* ou *Iglesia*, estaban divididas, o mesmo que nos anteriores casos, en parcelas de diverso grandor, tendo moitos propietarios máis dunha en cada *cortina*; estas parcelas reciben en Fresnedelo o nome de *eiros* (Fresnedelo, xullo 2000).

- f) Outras terras aproveitadas para cultivos. Incluímos neste apartado algúns aproveitamentos que soamente fan acto de pre-

sencia en contadas aldeas. Entre eles son de destacar os soutos de castiñeiros. Esta árbore, de grande importancia no pasado porque fornecía non só madeira, senón tamén un alimento básico, a castaña, aparece citada no *Interrogatorio* unicamente nas localidades máis baixas e abrigadas, Cariseda e Fresnedelo, o mesmo que sucede no presente, pois, a diferenza do veciño val de Ancares, a penas puidemos atopar moi contados exemplares de castiñeiro nas inmediacións das restantes aldeas. Na resposta á 13 de Cariseda dísenos que caben 6 árbores por cada cuartal de sementeira, producindo un total de 24 cuartais de castañas, é dicir, 4 por árbore, o que suporía uns 42 quilogramos se facemos equivaler o cuartal a 10,5 kg, rendemento que parece baixo para unha planta ben desenvolvida. Aínda na actualidade poden admirarse bos exemplares de castiñeiro tanto en Cariseda coma en Fresnedelo. A castaña era un alimento apetecido polos habitantes de localidades que non dispuñan deste recurso. M., de Guímara, relatounos que, cando pasaban por Fresnedelo camiño das localidades do curso alto do Cúa -Guímara, Chan, etc.-, collían castañas, e os propietarios increpábanos con ditos como “Forniellus mortos de fame” (Guímara, xullo de 1999), increpación que, dende logo, non supoñía unha descualificación xeral e permanente, senón unha especie de frase dita para espantar ós que pretendían coller un ben alimenticio do que carecían: a castaña. Xunto co castiñeiro hai que citar outra árbore aínda máis escasa, a nogueira, á que se refire o *Interrogatorio* no caso de Cariseda. As nogueiras, como os castiñeiros, podían estar ocupando lindeiros de leiras, ou terreos particulares e comunais, distinguíndose por veces a propiedade da terra da propiedade da árbore, o mesmo que sucede nas zonas veciñas de Galicia, Asturias e León.

- g) Terras incultas. Como é lóxico en zonas de montaña, a superficie cultivada é unha mínima parte do conxunto do territorio, onde o inculto predomina de maneira moito máis intensa que en terras máis doces. En tempos recentes, e de acordo co *Estudio de Comarca* realizado pola Axencia de Extensión Agraria de Fabero en 1981, a superficie labrada no concello de Peranzais era de 116 ha sobre un total de 9257 ha censadas, o que equi-

vale a un 1,2%. Aínda tendo en conta que, na altura do citado estudio, e dos *Censos Agrarios* de 1962 e 1972 que utiliza, a superficie labrada estaba xa moi reducida con respecto ó pasado, seguiríamos obtendo unha superficie de cultivos moi baixa aínda que multiplicasemos a cifra por 4. Por iso se pode asegurar sen marxe grave de erro que o predominio do inculto era grande, igual que en toda a zona montesía de León, Galicia e Asturias; así, datos referidos a Asturias, e concretamente a Degaña, na veciñanza de Fornela, indican que a superficie anual cultivada, de acordo coas respostas xerais ó *Catastro de Ensenada*, era de 2,81% sobre o total, ó que se podería engadir o 1,32% de superficie en barbeito, situándonos nun total algo superior ó 4% (López Iglesias, 1999: 220).

As alusións a estas terras incultas nas respostas á pregunta 4 do *Interrogatorio* están presentes en todas as localidades. Nalgúns casos fánsenos interesantes precisións, como a distinción entre terras incultas por natureza e terras incultas “por desidia”. En todos os casos, sen embargo, queda de manifesto a importancia do inculto para contribuír ó mantemento do gando, pois estas terras producen “algún pasto para el ganado” -Peranzais- ou “para manutención de ganados maiores y menores de los vezinos” -Cariseda-. Ademais desta función, na citada resposta de Cariseda atopamos ben explicitadas outras importantes utilidades do monte; así, dísenos neste caso que o monte produce tamén madeira de carballo -*rebolo* ou *rebolu*- utilizada nas edificacións, así como leña para os fogares. En definitiva, o inculto subministra bens prezados, como madeira e, sobre todo, pastos, que son de importancia primordial para a economía local.

Todas as distintas clases de terras eran traballadas no século XVIII cun instrumental agrícola característico do que, de acordo coa definición dada hai anos por Wolf, podemos considerar un *ecotipo paleotécnico*, no que a forza humana e animal fornecían a maior parte da enerxía necesaria para as faenas e no que as colleitas servían para a subsistencia tanto do mesmo campesiño coma do que recibe parte destas mediante rendas (Wolf, 1971: 33). Segundo dixemos no epígrafe dedicado á historia, a principal perceptora des-



Vista parcial de Cariseda. Nos seus arredores aparecen, hoxe coma onte, numerosos castiñeiros



Un arado de madeira de Guimara, instrumento de labranza antigamente moi utilizado na agricultura fornela e do noroeste en xeral

tas rendas, mediante contratos forais, era a abadía de Santo Andrés de Espinareda ata as desamortizacións do século XIX e, a partir destas datas, os compradores que mercaron bens desamortizados, ou a crecente fiscalidade das administracións do Estado. Algúns aspectos da tecnoloxía presente no século XVIII mantivéronse ata entrado o século XX, do que poden ser bo exemplo o arado e o carro. Aínda puidemos ver en Guímara un dos arados de madeira utilizados ata hai poucos anos nas sementeiras e outros traballos da terra; trátase, como era de agardar nestas terras, dun arado simétrico -é dicir, un *araire* e non unha *charrue*, ou arado de veso- clasificable dentro da categoría que hai anos definimos como arados *rabela-rostro*, e, dentro deles, do tipo *radial*, moi común en terras do noroeste -Tras-os-Montes, oriente de Ourense-. Este arado caracterízase por estar feito case na súa totalidade de madeira, agás a rella, que é de enchufar no extremo inferior da *rabiza*, nome con que se coñece en Guímara o conxunto formado pola rabela e o rostro, é dicir, tanto a parte superior que se suxeita coas mans como a que serve, na inferior, de soporte da rella -chamada aquí *rea*- e das restantes pezas que permiten abrir e separar a terra (González Reboredo, 1979: 163). Este sinxelo arado, apto para facer labouras pouco fondas e que abre a terra sen volteala, procede de épocas antigas, e por iso se denomina vulgarmente *arado romano*, aínda que non foran os romanos os seus inventores. Como forza de tracción utilizábase, igual que no resto do noroeste, unha parella de vacas ou de bois, xunguidos mediante un xugo de mulida, xugo cornal que está estendido polas montañas orientais de Galicia e por terras limítrofes de Asturias e León.

Outro instrumento de traballo fundamental propio deste tipo de tecnoloxía era o carro, que aquí, coma en Asturias, no norte de León, en Cantabria, en Vasconia e no norte de Portugal, respondía ó tipo chamado *carro chillón*, documentado xa dende a Antigüidade e con abondosos exemplos na península ó longo da Idade Media e Moderna (Mingote Calderón, 1996). Utilizábase como vehículo para transportar os froitos e mesmo en Cariseda se nos asegurou que estes carros servían, na primeira metade do século XX, para levar mercadorías dende a estación de Páramo de Sil ata Fornela. A súa importancia maniféstase en que, na resposta á 12 do

Interrogatorio de 1752, dásenos a produción dos prados en carros de herba -pódense ver ó respecto, por exemplo, as respostas de Trascastro ou de Guímara-. Este carro, con todo, foi modernizado a partir da terceira década do século XX, segundo os nosos informantes, mediante a incorporación dun eixe fixo que non xira coas rodas, e mediante a utilización de rodas de radios, o mesmo que sucedeu en terras próximas, como o val de Ancares (González Reboredo/González Pérez, 1996: 356-358). Nun e noutro caso a forza tractora era subministrada por parellas de bois ou de vacas xunguidas con xugo de mulida, e por veces, cando facía falta utilizar dúas parellas, cousa frecuente dado o esgrevio do terreo, podían poñerse de acordo dous propietarios para axudarse mutuamente co seu gando se non dispoñían por separado de vacas suficientes, algo que tamén sucedía cando só se dispoñía dun animal capaz de traballar.

O carro e o arado son dúas mostras, entre outras, que amosan como elementos tecnolóxicos, que sen dúbida estaban vixentes no século XVIII, mantivéronse ata xa andado o XX, e, nalgún caso, ata os nosos días. O asunto non é central neste epígrafe, pero quixemos exemplificalo con estes dous instrumentos como mostra do fenómeno. Máis exemplos de instrumental tradicional poderá atopar o lector na parte de cultura material que figura neste mesmo libro (ver a parte de Clodio González Pérez nesta mesma obra).

* * *

Nas respostas á 20 do *Interrogatorio* atopamos enumeradas as distintas especies de animais domésticos de utilidade que posuían os fornelos a mediados do século XVIII, e que non sufriron practicamente alteracións significativas nos douscentos anos seguintes. Nas localidades nas que había xente co oficio de arrieiro, como Chano, Guímara, Peranzais e Trascastro, menciónase o gando cabalar e mular, que está ausente en localidades como Faro ou Fresnedelo, onde esta actividade era descoñecida. Mais na totalidade das aldeas si se mencionan as restantes variedades, que son o gando vacún, ovino, cabrún e porcino. Tamén teñen importancia desemeillante as abellas, pois na resposta á 19 menciónanse trobos en todas

as aldeas; a que máis tiña era Fresnedelo, contando con 123, seguida de Faro con 104, Cariseda con 80 e Chan con 51. Nas restantes localidades as cifras son moi inferiores e mesmo en Guímara soamente se fan constar dúas colmeas. Doutros tipos de gando miúdo, como pitas ou coellos, nada nos di o *Catastro*; seguramente existían, polo menos as primeiras, en pequena cantidade, pero nesta fonte non figuran porque non se consideraban animais de rendibilidade manifesta.

No que se refire á contía desta gandería no medio do XVIII, limitámonos a exemplificala mediante datos referidos á localidade de Peranzais. Trátase dun censo de gando incluído no libro de eclesiásticos do *Catastro*, que nos dá as cifras seguintes:

CLASE DE GANDO	CABEZAS
Bois, vacas e xatos	171
Cabalos	18
Mulas e machos	17
Carneiros e ovellas	116
Cabras	309
Cochos	13
Colmeas	11

Os datos presentan algunhas contradicións con respecto ó dito noutras partes da fonte utilizada, do que é bo exemplo o número de trobos, cifrados aquí en 11 mentres que no *Interrogatorio* o seu número chega a 14. En canto á cifra de porcos, resulta algo afastada á realidade, tendo en conta que, no século XVIII como en tempos posteriores, todas as casas minimamente abastecidas criaban polo menos un para mantenza da familia. Seguramente hai abundantes ocultacións propias dos datos subministrados para unha fonte de tipo fiscal, ó ser o gando un ben máis facilmente ocultable que outros, pero, aínda pensando que a contía debía ser superior, estamos ante un indicio de que os animais citados eran un compoñente máis da economía local.

Este repertorio de especies gandeiras mantívose en Fornela ata a primeira metade do século XX. De todos os modos, nos últi-

mos decenios apréciase o comezo dunha decadencia irreversible; no caso do gando equino débese a que a vella actividade dos arrieiros, como veremos, foi de vagarciño substituída por unha ambulancia en modernos medios de transporte-ferrocarril, autobuses de liña regular, posteriormente vehículos particulares-; no que se refire ó gando vacún, lanar e cabrún porque a despoboación dos anos setenta supón un case total abandono do vello sistema agro-gandeiro. Aínda o *Censo Agrario de 1972* contabilizaba un número de cabezas de gando inferior ó do pasado, mais de certa importancia, xa que se censaron nesta ocasión un total de 434 cabezas de vacún, 421 de ovino e 186 de caprino. A situación era ben distinta nos anos 1999 e 2000, cando fixemos traballo de campo en Fornela; en efecto, as nosas observacións persoais en localidades concretas deron por resultado a existencia de soamente unha vaca en Peranzais, propiedade dun dos poucos veciños que alí viven todo o ano. E por informe oral soubemos que quedaban sete cabezas en Guí-mara. No que se refire ó gando cabrún, aínda puidemos ver un numeroso rabaño de cabras nos arredores de Fresnedelo no verán do ano 2000. Pero estes illados exemplos son pequenos residuos dunha vella actividade gandeira que era moi importante no século XVIII e que o seguiu sendo ata os anos sesenta do século XX.

2.2 A catividade das explotacións e uns rendementos agrícolas insuficientes

Nas liñas antecedentes tratamos de debuxar un panorama dos máis dos recursos que podían obter os fornelos no medio en que viviron nos dous séculos que van de 1752 ata mediados do século XX. Pero fai falla tamén insistir en que o sistema agrario aquí imperante estaba relacionado con dous compoñentes de orde diverxente. No que se refire ó inculto, había unha grande extensión de terras que eran aproveitadas comunalmente e todos os veciños tiñan acceso a elas. Alí conseguíanse recursos como madeira, leña e, sobre todo, pastos para o gando. Pola contra, nas terras de labradío e nos prados de regadío do val predominaba un intenso sentido da propiedade particular asociado a un feroz minifundio. Comezaremos una nova fase da nosa análise sobre este último aspecto, par-

tindo, como é habitual, dos datos do *Catastro de Ensenada*, os que permiten comprobar que a fragmentación da terra era xa un feito a mediados do século XVIII e que as diferencias de propiedade eran bastante notorias, como era de agardar, sen por iso deixar de recoñecer que estamos ante unhas explotacións pequenas en conxunto.

Para exemplificar este aspecto fixemos varias sondaxes nos libros de segres do *Catastro*, seleccionando veciños propietarios con desemeillante superficie e cun número tamén diferente de parcelas. Obtivemos resultados como os seguintes:

A) *Guímara*. Seleccionamos tres casos que nos ofreceron os resultados seguintes:

	TIPO DE TERRA	N.º DE PARCELAS	SUPERFICIE
1- León Álvarez			
	Liñar	2	1 de 1/2 cuartal 1 de 2 medios
	Centeal	11	1 de 5 cuartais 1 de 3 “ 3 de 2 “ 6 de 1 “
	Prado	12	1 de 2 cuartais 1 de 1 “ 3 de 1/2 cuartal 3 de 2 medios 4 de 1 medio
2- Manuel Ramón			
	Liñar	3	1 de 1 cuartal 1 de 1/2 cuartal 1 de 2 medios
	Centeal	15	2 de 1,5 cuartal 9 de 1/2 cuartal 2 de 4 medios 2 de 2 medios
	Prado de regadío	11	4 de 1 cuartal 4 de 1/2 cuartal de 2 medios

3- Juan Ramón, solteiro

Centeal	5	1 de 2 cuartal 1 de 1,5 cuartal 2 de 1 cuartal 1 de 1/2 cuartal
Prado	5	2 de 1 cuartal 2 de 1/2 cuartal 1 de 4 medios

B) *Peranzais*. Os tres casos seleccionados deron os datos que seguen:

	TIPO DE TERRA	N.º DE PARCELAS	SUPERFICIE
1- Madalena Ramón, viúva			
	Centeal	7	1 de 4 cuartais 1 de 2 “ 1 de 1,5 cuartais 2 de 1 cuartal 1 de 4 medios 1 de 1 medio
	Prado	2	2 de 1 cuartal
2- Domingo Ramón Zenteno			
	Liñar	3	2 de 2 cuartais 1 de 1 cuartal
	Horto	1	1 medio
	Centeal	9	3 de 3,5 cuartais 1 de 3 “ 2 de 2 “ 1 de 1,5 “ 1 de 1 cuartal 1 de 3 medios
	Prado regadío	6	1 de 4 cuartais 1 de 2 “ 1 de 1,5 “ 1 de 5 medios 2 de 3 medios

TIPO DE TERRA	N.º DE PARCELAS	SUPERFICIE
3- Propietario: Pascual Alvarez		
Liñar	1	1 cuartal
Horto	1	3 medios
Centeal	7	1 de 6 cuartais
		2 de 4 “
		2 de 2 “
		1 de 1 cuartal
		1 de 3 medios
Prado	6	3 de 1 cuartal
		1 de 4 medios
		2 de 3 medios

C) *Chan*. Sintetizamos a seguir tres exemplos desta localidade:

1- Francisco Rodríguez

TIPO DE TERRA	N.º DE PARCELAS	SUPERFICIE
Liñar	4	2 de 1 cuartal 1 de 1/2 cuartal
Centeal	24	1 de 1 medio
		1 de 3 cuartais
		2 de 2,5 “
		8 de 2 “
		1 de 1,5 “
		6 de 1 cuartal
		1 de 8 medios
		2 de 5 “
		1 de 4 “
		1 de 2 “
Prado	12	1 de 1 “
		1 de 1,5 cuartais
		1 de 1 cuartal
		3 de 1/2 cuartal
		2 de 7 medios
		1 de 2 “

TIPO DE TERRA	N.º DE PARCELAS	SUPERFICIE
		3 de 1 medio
Monte inculto	1	1/2 cuartal
2- Domingo Díez Caballero		
Liñar	1	1 cuartal
Centeal	9	3 de 2 cuartais
		1 de 1,5 “
		2 de 1 cuartal
		3 de 1/2 “
Prado	1	1 cuartal
3- Ángela Díez		
Liñar	1	4 medios
Centenal	6	2 de 2 cuartais
		2 de 1 cuartal
		1 de 7 medios
		1 de 2 medios
Prado	2	2 de 2 cuartais

As mostras anteriores poñen de manifesto unha gran variedade en tamaño das parcelas, oscilando entre os 6 cuartais da máis grande ata 1 medio na máis pequena. Tamén resulta evidente que os labregos fornelos do XVIII tiñan diferencias de propiedade duns a outros. Co fin de facérmolos unha idea máis clara desta fragmentación do terreo cultivable, e podela contrastar con datos máis recentes, habería que traducir a metroloxía tradicional da zona a equivalentes en sistema métrico decimal, o usual na actualidade. O asunto, por suposto, non é tarefa doada, e calquera cálculo que se faga terá importantes imprecisións. Con todo, penso que, comparando os datos do *Catastro* coa información oral recollida na propia Fornela e zonas próximas, podemos facer unha reconversión que non aspira a ser totalmente exacta, mais que serve para darnos unha idea aproximada do tamaño das parcelas e da superficie que tiña cada propietario.

Para comezar indicaremos que a resposta á 9 do *Interrogatorio* documéntanos sobre as medidas de superficie usuais na zona.

En todas as localidades, agás Cariseda, a resposta é a mesma. A unidade máis usual era o *cuartal*, que estaba dividido en 6 *medios*; o medio, ademais, comprendía 2 *cuartillos*. Catro cuartais formaban unha *fanega* e catro fanegas unha *carga*. No caso de Cariseda a medida inferior, o *medio*, substitúese polo *celemín*, tendo cada cuartal tres celamíns. Na propia Cariseda atopamos o único dato que nos permite calcular a superficie do cuartal, pois aquí disenos que equivale a un cadrado de 34 *varas castellanas* de lado. Se aceptamos como medida xeral para a vara castellana a de 835 milímetros, resulta que cada cuartal equivalería a case 806 m². Agora ben, nos nosos contactos con veteranos fornelos, como M. de Guímara, de máis de oitenta anos, ou M. de Peranzais, de máis de setenta, sempre se nos asegurou que o cuartal equivalía a 400 m², é dicir, a metade do que se pode deducir dos informes do *Catastro de Ensenada*, sen que haxa unha razón de peso para pensar que entre o século XVIII e a primeira metade do XX houbera un cambio tan radical na metroloxía tradicional. Indagacións posteriores, que nos facilitou T. R., fornelo afincado en Fabero, e que abranguen tanto datos de Fornela coma de terras próximas de Páramo do Sil, permitíronnos establecer matizacións importantes que lle devolven unha parte da razón ó cálculo antes indicado e que pasamos a expoñer. Efectivamente, se partimos da idea de que a medida de superficie non se atén a unha norma rixida, senón que depende da calidade da terra necesaria para sementar un cuartal de cereal -o referente máis importante de todos os froitos-, resulta que esta varía amplamente dunhas terras a outras. Con carácter xeral habería que distinguir entre regadío e secaño; no primeiro caso, e especialmente nas terras liñares e nos hortos, a superficie de 400 m² é aceptable; mais non sucede o mesmo no caso das terras centeais de secaño, onde estes novos informes orais chegaron a considerar como normal que o cuartal puidera estenderse ata 735 m², é dicir, unha cifra moito máis próxima á que demos antes a partir da documentación de mediados do século XVIII. Esta diferenza secaño/regadío foi, por outra banda, constatada nun estudio dedicado a unha localidade de León, onde o cuartal de regadío é estimado en 500 m², pero o de secaño chega a 600/650 m² nos “altos buenos” ou a 700/750

m² nos “altos malos” (Martínez Veiga, 1985: 13). En conxunto, e aínda persistindo unha diferenza que non chega ó 10%, poderíamos admitir que para as terras centeais de Fornela sería válida a cifra redondeada de 800 m², mentres que as terras liñares e hortos axustaríanse máis á superficie de 400 m². Máis dificultades aínda presenta a equivalencia nos prados, pero como o *Catastro de Ensenada* semella xeneralizar o cuartal como medida para este tipo de terras, cremos posible correr o risco de aplicarlle a mesma superficie que ás terras centeais. Coa clara conciencia de que estas equivalencias seguen acochando unha marxe de erro máis ou menos grave, atreverémonos a utilizar estas cifras nos exemplos antes aducidos.

No que se refire ó tamaño das parcelas, resulta evidente que as que se corresponden coas mellores, e tamén máis escasas, terras, poñen de manifesto unha moi pequena superficie, tanto no que se refire a cada propietario en conxunto coma ó tamaño de cada parcela, agás excepcións. Efectivamente, atopamos na anterior mostra casos como os de Madalena Ramón, de Peranzais, que ten unha terra liñar de 1 medio, é dicir, duns 66 m² -no caso máis favorable, é dicir, se consideráramos que estamos ante un medio de sementeira de centeo, aínda seguiría sendo moi cativa, pois supoñería a cifra de 132 m²-, ou os de León Álvarez e Manuel Ramón, de Guímar, que posúen senllas parcelas liñares de 2 medios, que equivalerían a uns 133 m² cada unha. Certo que no extremo contrario atopamos algúns casos de parcelas máis grandes, destacando as dúas de 2 cuartais cada unha que posúe Domingo Ramón Zenteno, de Peranzais, o que se traduciría nuns 800 m² por parcela. Pero, en calquera caso, as leiras clasificadas como liñar, o mesmo que os contados hortos, non chegan a igualar as superficies máximas que atopamos nos *eiros* de secaño dedicados a centeo. Malia o abandono da agricultura en Fornela, as nosas observacións persoais ó longo de 1999 e 2000 permitíronnos constatar que as escasas hortas de regadío hoxe cultivadas -equivalente dos hortos e liñares do *Catastro*- son de superficie moi reducida polo xeral, manténdose entre os 100 e os 400 m², algo que tamén observamos anteriormente no veciño val de Ancares. Sometidas a continuas particións, e escasas en can-

tidade, estas boas terras estaban xa no medio do século XVIII bastante fragmentadas.

Algo parecido sucede coas terras centeais, as máis numerosas polo xeral nas recensións do *Catastro de Ensenada*, malia que neste caso podemos atopar unha media de superficie algo maior que no caso anterior. De todos os modos as oscilacións son ben grandes e apréciase unha situación na que a fragmentación era un feito en pleno avance. Se neste caso aplicamos a equivalencia aproximada de 800 m² por cuartal, resulta que a parcela máis grande nos nove casos considerados neste estudio correspondía a Pascual Álvarez de Peranzais, con 6 cuartais de extensión, é dicir, uns 4800 m². A seguir estaría outra de León Álvarez, de Guímara, con 5 cuartais -4000 m² aproximadamente-, e en terceiro lugar unha de Madalena Ramón, de Peranzais, cunha superficie de 4 cuartais -3200 m² aproximadamente-. Verdadeiras excepcións con respecto ó conxunto, estas parcelas non indican a realidade media que se aprecia se botamos unha ollada global á lista que fixemos antes. En efecto, entre 2 e 1/2 cuartal sitúanse a maior parte das parcelas centeais, oscilando, polo tanto, a súa superficie aproximada entre os 1600 e 400 m². E mesmo atopamos algunhas minúsculas para terras de secaño, tal como sucede con senllos *eiros* de Madalena Ramón -Peranzais- e Francisco Rodríguez -Chan- que teñen tan só ¡un medio! de superficie, 133 m².

Os prados, de grande importancia para manter o gando, son as segundas terras en extensión. Tamén aquí se reitera un minifundio acusado, aínda máis intenso que nas terras centeais. Sacando casos como o de Domingo Ramón Zenteno, de Peranzais, que ten un prado de 4 cuartais, ou o de Ángela Díez, de Chan, que ten dous de 2 cuartais, a xeneralidade dos prados oscilan entre 1 cuartal e 1/2 cuartal, atopando algúns casos de ínfima superficie, como tres parcelas, dúas de regadío e unha de secaño, das que é propietario Francisco Rodríguez, de Chan, cunha superficie de 1 medio, é dicir, se calculamos pola medida máxima do cuartal, resultarían pequenas tenzas de 133 m².

A fragmentación do terreo vai acompañada dun fenómeno que resulta evidente, e que se mantivo tamén na terra fornella ata o

século XX. Trátase de que a propiedade está espallada en múltiples parcelas por lugares distintos. Este fenómeno, que aparece ben documentado en moitas outras áreas minifundistas do noroeste, implica unha evidente desvantaxe, pois obriga a estar continuamente en movemento para atender todo o terreo, mais encerra, dende a cosmovisión local, unha lóxica complementaria: o propietario pode aproveitar pequenas parcelas en lugares distintos e con posibilidades productivas tamén diferentes, atenuando así adversidades concretas que poden levar a perder a colleita nun punto determinado, pero salvala noutros. Este sistema, ademais, non entra en contradicción manifesta coa implantación dunha disciplina de rotación nas *cortinas*, pois cada propietario normal dispón de parcelas suficientes para cumprir con esta sen prexudicar nin ser gravemente prexudicado. Neste sentido hai que advertir que estamos ante unha agricultura na que a aspiración última é cubrir as necesidades imperiosas -pago de rendas, alimentación da familia, venda, se é posible, de pequenos excedentes- e non atender a un amplo mercado. A apertura cara ó exterior do campesiño fornelo vaise facer primariamente por vías diferentes da comercialización duns excedentes agrícolas que a penas existían, e plasmarase na entrega, baixo forma de foros e cargas señoriais ou doutro tipo, de parte dunha produción de froitos moi escasa, da negociación do gando e, especial e principalmente, mediante o exercicio do oficio de arrieiro fóra do val ou a emigración. Por iso podemos aceptar o concepto de *racionalidade estratéxica* (Iturra, 1988: 37) para aplicalo ó minifundismo de Fornela. Esta racionalidade esixiu, nun nivel local, optimizar uns escasos recursos que contribuían á economía familiar, mais tamén obrigou, de vagarciño, a entrar nas estratexias de mercado que estaban xa abertas no século XVIII, e que se intensificarán progresivamente ó longo dos séculos XIX e XX -ata chegar a disolver a sociedade rural orixinal-, recorrendo para isto ó exercicio de funcións non campesiñas, como a citada ambulancia. A produción agrícola local, especialmente a cerealística, ocupará, nesta racionalidade, un papel que podemos definir como “tradicional”, e estará orientada ó autoconsumo. Pola contra, o gando permitirá a produción duns certos excedentes e o comercio ambulante será a

apertura máis intensa ó exterior, ó mercado. Por iso un número relativamente importante de individuos e familias fornelas levarán ata mediados do século XX unha dobre vida. Por unha banda parte dos seus membros sairán fóra comerciar, mentres outros permanecen ó coidado do patrimonio agrario, representado polas terras de cultivo e o gando; pola outra, o propio fornello ambulante terá unha dobre dimensión: no exterior será un *comerciante* -máis tarde tamén un mineiro ou un emigrante-, e no seu val natal un *labrego*. A esta dualidade, froito dunha racionalidade adaptativa ó medio e ó mercado, aludiu un informante noso de Chan cando nos dixo que “el fornello, cuando salía de aquí, se transformaba; aquí era un campesino, pero fuera era un señor bien vestido” (Chan, xullo de 1999). Sería, pois, aplicable a este caso a idea de que a implicación campesiña no modo de produción non campesiño comeza, tipicamente, co traballo fóra (Shanin, 1976: 44), un traballo que van realizar algúns fornellos noutras terras e que acabará por transformar definitivamente o sistema tradicional nos últimos decenios, renunciando definitivamente a ser labradores.

Deixaremos para sucesivos epígrafes a análise dos aspectos non agrarios de Fornela, ós que aludimos aquí de pasada, e continuaremos completando a visión da propiedade da terra cun novo dato: o da extensión e produtividade das explotacións. A través dunha nova ollada ós casos antes enumerados, trataremos de deducir as superficies por propietario e a contía da produción. Comezaremos por facer un sinxelo cadro no que indicamos a superficie total dos nove propietarios considerados, do que resulta que:

PROPIETARIO	TIPO DE TERRA	N.º PARCELAS	SUPERFICIE TOTAL	EQUIVALENCIA
León Álvarez				
	Liñar	2	5 medios	0,033 ha
	Centeal	11	20 cuartais	1,6 ha
	Prado	12	4 cuartais	0,34 ha
Total		25	25 cuartais e 1 medio	1,97 ha

PROPIETARIO	TIPO DE TERRA	N.º PARCELAS	SUPERFICIE TOTAL	EQUIVALENCIA
Manuel Ramón				
	Liñar	3	1 cuartais	0,073 ha
	Centeal	15	6 cuartais 5 medios	0,54 ha
	Prado	11	7 cuartais	0,56 ha
Total		29	15 cuartais e 4 medios	1,17 ha
Juan Ramón				
	Centeal	5	6 cuartais	0,48 ha
	Prado	5	3 cuartais e 4 medios	0,29 ha
Total		10	9 cuartais e 4 medios	0,77 ha
Madalena Ramón				
	Centeal	7	11 cuartais 5 medios	0,94 ha
	Prado	2	2 cuartais	0,16 ha
Total		9	13 cuartais 5 medios	1,1 ha
D. Ramón Zenteno				
	Liñar e horto	4	3 cuartais 1 medio	0,12 ha
	Centeal	9	20 cuartais 3 medios	1,64 ha
	Prado	6	8 cuartais 5 medios	0,70 ha
Total		19	32 cuartais e 3 medios	2,46 ha

PROPIETARIO	TIPO DE TERRA	N.º PARCELAS	SUPERFICIE TOTAL	EQUIVALENCIA
Pascual Albarez				
	Liñar e horto	2	1 cuartal e 3 medios	0,06 ha
	Centeal	7	19 cuartais e 3 medios	1,56 ha
	Prado	6	4 cuartais e 4 medios	0,37 ha
Total		15	25 cuartais e 4 medios	1,99 ha
Francisco Rodríguez				
	Liñar	4	2 cuartais e 4 medios	0,10 ha
	Centeal	24	35 cuartais e 4 medios	2,85 ha.
	Prado	12	4 cuartais e 5 medios	0,38 ha.
	Monte inculto	1	1/2 cuartal	0,04 ha
Total		41	43 cuartais e 4 medios	3,37 ha
Domingo Díez Caballero				
	Liñar	1	1 cuartal	0,04 ha
	Centeal	9	10 cuartais	0,80 ha
	Prado	1	1 cuartal	0,08 ha
Total		11	12 cuartais	0,92 ha
ÁngelaDíez				
	Liñar	1	4 medios	0,02 ha
	Centeal	6	7 cuartais e 3 medios	0,60 ha
	Prado	2	4 cuartais	0,16 ha
Total		9	12 cuartais e 1 medio	0,78 ha

Os datos presentados indican unha notoria cativeza dos patrimonios fundiarios. No exemplo máis destacado, o propietario

contaba cunha superficie de terras de cultivo que superaba as 3 hectáreas; outro posúe 2,5 hectáreas, en varios casos baixa ata estar entre 1,5 e 2 hectáreas e outros non chegan a 1 hectárea. Aínda valorando que estas cifras non representan a totalidade de terras de todas as familias fornelas, pois hai casos de viúvas ou solteiros que podían convivir con irmáns ou fillos e que sumaban o seu cativo patrimonio a outros, incrementando así a superficie total dispoñible por familia, en realidade cada unha destas familias dispoñía de escasas terras en conxunto. Considerando soamente as terras centeais, como exemplo, podemos extraer das cifras antes manexadas que a media de superficie por propietario era de 1,22 hectáreas.

Estas cifras fan sospeitar, con razón, que en moitos casos a produción cerealística, ou doutro tipo, a penas chegaba para a mantenza da familia, algo que, como vimos, xa indicaban os informantes de Faro na correspondente pregunta do *Interrogatorio*. Con todo, trataremos de documentar máis demoradamente isto cun exemplo concreto, tomando como modelo un caso moi favorable de todos os arriba aludidos. Francisco Rodríguez, de Chan, dispoñía cunha apreciable cantidade de superficie dedicada a cultivo de centeo, un total de 2,85 ha repartidas en 24 parcelas. Para facer o cálculo da posible productividade destas é preciso ter en conta de novo os informes do *Interrogatorio* de 1752, no que aparecen, nas respostas á 12, clasificadas as terras en tres categorías, boa, mediana e ínfima. No primeiro caso cada cuartal de terra produciría entre 6 e 4 cuartais, segundo os distintos informes; nas de mediana a produción estaría entre 5 e 3 cuartais, e nas de ínfima entre 4 e 2. Hai que advertir que estas cifras están calculadas á baixa -non esquezamos a finalidade fiscal do *Catastro*-, polo que lle asignaremos ó anterior propietario unha productividade de 4 cuartais para todas as súas propiedades centeais -das que, dende logo, varias eran de ínfima calidade e poderían producir menos-. Se a iso lle engadimos que segundo informes orais un cuartal de centeo equivale a 10,5 kg -dato que non tivo por qué cambiar sensiblemente co paso do tempo-, e que soamente producía a metade da terra cada ano polo sistema de rotación de ano e vez, os resultados do rendemento xeral aproximado, nun ano normal, serían os seguintes:

SUPERFICIE TOTAL DE CENTEAL	SUPERFICIE CULTIVADA	RENDEMENTO ESTIMADO
35 cuartais e 4 medios	18 cuartais e 1 medio	763 kg

Ós citados 763 kg habería que restar un total de 191 kg necesarios para a sementeira seguinte, o que deixaría o rendemento neto en 572 kg. En suma, o citado propietario recollería pan e farelo suficientes para abastecerse de 1,56 kg diarios. Se tivese que manter unha familia media de 4 persoas con esta cantidade, resulta ben ás claras que dispoñería, sacado o farelo, de arredor de aproximadamente 1 kg de fariña, cifra moi xusta nunha sociedade na que este alimento era básico. Podería argumentarse que os nosos cálculos seguen sendo á baixa, malia uniformar o rendemento das terras nun nivel medio-alto en relación co manifestado no *Interrogatorio*. Mais, aínda que aceptásemos uns rendementos de 5 a 1 ou de 6 a 1, isto supoñería un incremento entre un 16% e un 33 % na produción, cifra que mellora os resultados, pero que segue amosando a flebeza da produción fornela de cereal, a súa incapacidade de se converter nunha produción para o mercado, e mesmo a necesidade de acudir a outros recursos para complementala. Pois, se no caso tan favorable que utilizamos como exemplo o abastecemento estaba moi limitado, ¿que podemos dicir dos demais casos menos favorables, algúns netamente desfavorables?

A fragmentación do terreo e a catividade das explotacións agrarias, sometidas a continuas particións -sobre isto insistiremos no capítulo dedicado á familia- é algo que tamén se mantivo na cultura fornela ata tempos recentes, nos que, de novo, atopamos un minifundismo feroz, documentado en datos estatísticos da segunda metade do século XX. Así, no *Censo agrario de 1972* aparecen as propiedades de Fornela distribuídas da maneira seguinte:

De 0,1 a 0,4 ha	21
De 0,5 a 0,9 ha	97
De 1 a 1,9 ha	159
De 2 a 2,9 ha	24
De 3 a 3,9 ha	3
De 4 a 4,9 ha	1
Outras	2
Total	307

As cifras indican que, sobre 307 casos considerados, o 51,7% corresponden a explotacións situadas entre 1 e 2 hectáreas, as que, xunto cun 31,5% de explotacións entre 0,5 e 0,9 hectáreas, supoñen a xeneralidade das propiedades nesta terra. Pola mesma fonte podemos deducir tamén que o tamaño medio das parcelas seguiu sendo ben pequeno; así, o citado *Censo agrario* rexistra un total de 4106 parcelas, das que o 99% son inferiores a 0,5 hectáreas. A similitude entre estas cifras e as da nosa mostra anterior, baseada en datos de mediados do XVIII, é indicativa de que ó longo de máis de dous séculos persistiu unha micropropiedade aquí, o mesmo que se mantiveron moitos outros aspectos da economía, da sociedade e da cultura en xeral, por moito que se fosen producindo sucesivas adaptacións e mesmo algunhas innovacións que, con todo, non destruíron totalmente o sistema tradicional ata tempos ben recentes. Advertiremos que este minifundismo e pequenez das explotacións non é exclusiva de Fornela, e nós persoalmente podemos detectala, por exemplo, nun estudio anterior dedicado ó val de Ancares. Malia que aquí as superficies por unidade son lixeiramente máis grandes, contrastan notoriamente, o mesmo que as de Fornela, coas que aparecen, por exemplo, nas terras veciñas de Navia de Suarna, en Galicia, onde o 67,8% das propiedades sitúanse entre as 10 e as 19,9 hectáreas (González Reboredo/González Pérez, 1996: 88).

A pregunta que xorde tras estes datos para o investigador, e seguramente tamén para o lector, é: ¿de que maneira podían complementar os fornelos esta cativa produción agrícola dentro do seu propio sistema agrario? E a resposta atopámola, en parte, na outra riqueza do val, a gandeira, que se converteu en medio racional de aproveitamento das inxentes superficies de terra inculda dispoñible. A ela dedicaremos, de novo, unhas consideracións.

2.3 A gandería, contribución ó sostemento da economía familiar

Non se pode afirmar, con parámetros de mercado, que a gandería do val de Fornela, tanto a mediados do século XVIII coma nos douscentos anos posteriores, fose un ben destinado a unha comercialización ampla. Era, sinxelamente, unha gandería que per-

mitía achegar uns recursos complementarios á economía familiar e uns pequenos excedentes para negociar nos mercados comarcais, como a feira do Espín. Nalgún aspecto estaba vinculada á agricultura, do que é mostra a presenza de bois de labranza, ou o oficio de arrieiro, pois aparecen con certa frecuencia citados cabalos e machos utilizados neste mester. A importancia do gando está presente nalgúns testemuños escritos que nos remiten a un horizonte de hai corenta ou cincuenta anos; dous deles sintetizan así este feito con respecto a Faro:

El pastoreo de vacas y cabras, y engordar el gocho, eran dos de los ejes en torno a los que giraba la vida de los habitantes de Faro. La leche y la carne en salazón eran parte de la dieta diaria de los fariegos. A su vez, los jatos y cabritos se vendían a compradores ambulantes, como Adelino, el tratante de Lillo, o en último extremo, en la feria del Espino, mercado organizado que reunía a las aldeas vecinas cada dos semanas. Estas ventas proporcionaban el dinero necesario para comprar ropa, harina de trigo, herramientas y otros elementos imprescindibles en la vida cotidiana.

(García Álvarez, 1994: 115).

El ganado vacuno constituía la riqueza del pueblo, magra, escasa. Se vendían las crías: los jatos o terneros, y hasta las mismas vacas, y con el producto de la venta se intentaba cubrir los gastos de comida y ropa que no se producían o elaboraban en Faro. Lo normal era tener dos vacas; tener cuatro era ser menos pobres, y seis, pudientes en la mentalidad y cuadro de referencia fariego. La muerte de una vaca era una tragedia familiar y del pueblo en general por la solidaridad existente...

(Martínez Fernández, 1994: 161).

Os datos que atopamos nos libros de segres do Catastro de Ensenada inclúen unha variedade de especies que xa indicamos cando recollemos datos xerais do Interrogatorio. Agora trataremos de ampliar a visión mediante sondaxes nos mentados libros de segres, dos que obtivemos os datos que seguen:

PROPIETARIO E LOCALIDADE	CABEZAS (INCLUÍDAS CRÍAS)				
	Vacún	Cabrio	Ovino	Equino	Porcino
Pascual Gabela (Trascastro)	5	5	7	3 (mulas)	1
Toribio Álvarez (Ídem)	3	0	0	1 (cabalo)	1
Toribio González (Ídem)	0	0	21	0	0
Pascual Ramón (Ídem)	2	2	13	0	2
León Álvarez (Guímara)	7	4	10	0	1
Bernardo Ramón (Ídem)	1	1	3	0	1
S. Cerecedo “el mozo”(Ídem)	7	7	15	2 (machos)	2
Manuel Ramón (Ídem)	4	6	2	0	0
Juan Ramón, solteiro (Ídem)	3	0	6	0	1
Manuel Fernández (Ídem)	0	4	6	0	0
Madalena Ramón (Peranzais)	0	3	2	0	0
Miguel Ramón (Ídem)	4	3	3	0	0
Pedro Álvarez (Ídem)	2	2	0	0	0
D. Ramón Zenteno (Ídem)	6	0	23	9 (machos)	2
Pascual Álbarez (Ídem)	0	7	22	2 (macho e cabalo)	1
Manuel Chacón (Chan)	5	0	7	1 (macho)	1
Manuela Fernández (Ídem)	1	0	8	0	0
D. Díez Caballero (Ídem)	1	0	0	0	0
Juan de Lera (Ídem)	5	4	3	1 (cabalo)	1
Ángela Díez (Ídem)	3	4	2	0	0
Francisco Rodríguez (Cariseda)	2	7	1	0	0
Luís Domínguez (Ídem)	3	19	10	0	1
Lucía Fernández (Ídem)	3	14	10	0	1
Joseph Rodríguez (Ídem)	3	35	4	0	1
Antonio Rodríguez (Fresnedelo)	2	0	3	0	0
Antonio Martínez (Ídem)	4	13	10	0	2
Lorenzo García (Ídem)	3	7	11	0	1
Pascual Martínez (Ídem)	1	3	7	0	0
TOTAL 28	80	150	209	19	20

As anteriores cifras, que son unha mostra que consideramos significativa e insinuada do conxunto, necesitan dalgunhas aclaracións para valoralas en toda a súa importancia. En primeiro lugar, convén destacar algo do que xa falamos con anterioridade de

pasada -e sobre o que volveremos con máis detalle nos epígrafes dedicados ó comercio ambulante-; trátase de que o gando equino, formado por mulas e cabalos, está orientado á actividade dos arrieiros, e por iso non se atopa en localidades nas que este oficio non era practicado, como Fresnedelo. Tamén é interesante apreciar que aquí, ó igual que no resto do noroeste, o gando porcino estaba orientado, no século XVIII e en tempos posteriores, basicamente ó autoconsumo, e por iso cada propietario, no caso de ter porcos, posúe soamente un ou, como moito, dous; a título de exemplo, faremos nosas as verbas dun estudioso da cultura tradicional de Fabero del Bierzo, quen afirma que:

“O porco era un elemento fundamental da economía familiar; era a fonte principal de graxas e proteínas dunha familia. Todos os veciños tiñan un, dous ou como moito tres, que adoitaban mercar normalmente na feira, pois era raro que se recriasen na casa” (Terrón, 1996: 56).

Algo parecido podemos dicir que sucedía en Galicia, onde tamén o cocho era considerado “a saúde da familia”, anque raramente se criaban máis de dous; como di un etnógrafo galego “na maioría das casas matan un ou dous porcos no ano, máis ou menos cebados segundo as posibilidades. Afortunados son os que poden matar máis. Aqueles a quen a pobreza lles impide matar botan de menos no caldo diario o toque milagroso do chourizo, do xamón, do unto ou do touciño” (Mariño Ferro, 2000: 94). É interesante destacar que nunha data do ano, a do Entroido, había o costume en Fornela, segundo os nosos datos de campo, de regalar algún anaco de carne de cocho a aqueles que non fixeran o “San Martino”, é dicir, que non mataran porco; así sucedía en Guímara, onde “al que no mataba se le llevaba algo, un trocín... a los pobres se les repartía algo” (Guímara, xullo de 1999); e o mesmo se facía en Fresnedelo segundo E., veciño desta aldea, pois aquí “todos debían tener carne en Entroido” (Fresnedelo, xullo 2000). Polo que respecta a Faro, contamos cun testemuño escrito, con datos remisibles ós anos 40 do século XX, no que se di que o leite e a carne de porco salgada eran “parte esencial de la dieta diaria de los fariegos” (García Álvarez, 1994: 115). A práctica de comprar os porcos nas feiras cando

son ranchos, para posteriormente cebalos, estaba moi estendida nas terras do contorno de Fornela; hai anos un veciño de Burbia asegúronos que ían mercar os ranchos a Piornedo (Cervantes-Lugo), pasando polo vello camiño que atravesa as abas do Mustellar; e tamén M., de Guímara, de 89 anos, afirmou que “a Navia -é dicir, ás feiras da localidade galega de Pobra de Navia- tengo yo ido cuatro o cinco veces para comprar cerdos y luego venderlos aquí” (Guímara, xullo de 1999).

Os tipos de gando antes citados non supoñen, sen embargo, a cerna da gandería fornela, pois está conformada polo gando vacún, caprino e ovino. Con respecto ó primeiro, hai que sinalar que varios veciños da relación anterior posúen bois de labranza, o que é indicativo do vínculo entre gandería e agricultura. De todos os modos, o seu número non é moi elevado; así, soamente dous dos propietarios da mostra anterior, Juan de Lera, de Chan, e Antonio Martínez, de Fresnedelo, teñen unha parella, mentres que outros 12 teñen soamente un, cantidade insuficiente para formar xugada. Non é difícil deducir que a posesión deste gando responde a unha necesidade agrícola, pero esa necesidade está limitada polas posibilidades de mantemento e pola rendibilidade dos animais como forza de traballo. En consecuencia, había que recorrer a unha racionalidade baseada en mecanismos que permitisen traballar as terras sen deteriorar acusadamente os recursos para a manutención do gando familiar. Aínda que os bois foron desaparecendo, sendo substituídos no traballo polas sufridas vacas do país, V., de Chan, indicounos que antes, cando non se tiña máis que unha vaca, había que xuntarse con outro veciño para completar a parella (Chan, xullo 1999), é dicir, que a racionalidade esixía dunha colaboración interveciñal que debeu de funcionar cos bois, ou tamén coas vacas de traballo, no século XVIII e en tempos posteriores. Neste sentido lembraremos que esta mesma solución era aplicada no veciño val de Ancares, onde esta unión entre dous veciños para formar parella na arada ou no carreto da herba recibía o nome de “andar de camela”.

O resto do gando vacún estaba formado por vacas e crías, que reciben varios nomes nos libros de segres do *Catastro de Ensenada*: *magüetas*, *jatos*, *jatas*, *novillas*, *terneras*, *crías*. Cando o animal

non está aínda destetado alúdese a el sinxelamente como “cría”, e cando é algo maior -entre un e tres anos- menciónase cos outros denominativos. Pois ben, no conxunto da mostra antes proposta é apreciable a relativamente escasa cantidade de vacas adultas, un total de 26 sobre 80 cabezas, o que equivale a un 32,5%, existindo, por tanto, un elevado número de animais novos. Tendo en conta o total de propietarios considerados, resulta unha media de 2,8 cabezas de vacún por propietario, cifra que non é moi elevada, pero que responde a uns niveis que se repetirán co tempo, soamente incrementados en pouca medida. Así, un grupo de naturais de Faro indicounos, no verán de 2000, que o número de cabezas de vacún por familia oscilaba hai uns cincuenta anos entre as 2 e as 9, situándose a media en 4 (Faro, agosto de 2000); outro informante de Chan dixonos, pola súa banda, que polas mesmas datas a maioría dos veciños desta localidade tiñan entre 2 e 3 vacas, e soamente uns dez chegaban a ter máis de 5 (Chan, xullo de 1999). A cifra de cabezas por explotación resulta aproximadamente igual á do *Catastro de Ensenada* se temos en conta os datos do *Estudio de comarca* elaborado pola Axencia de Extensión Agraria de Fabero en 1981, época na que, dun total de 71 explotacións con gando consideradas, 18 tiñan soamente unha vaca, 34 dúas, 13 tres e soamente 6 chegaban ás catro, resultando unha media de 2,09 animais; a diferenza á baixa con respecto ós datos de mediados do século XVIII xustificárase en boa parte por ser 1982 un momento no que a desintegración do sistema agrario tradicional era notoria e a gandería estaba en situación de abandono acelerado. Nalgúns casos estes animais eran froito de acordos de parcería, nos que un propietario poñía o animal e outro se encargaba de crialo, indo a medias no beneficio. Son as chamadas “vacas postas” ou “vacas a medias”, moi frecuentes noutras zonas próximas de León (López Morán, 1900: 226 e ss.), así como Galicia e Asturias, do que é exemplo a utilización deste sistema en terras ourensás de Viana do Bolo a comezos do século XX (Tenorio, 1982: 56 e ss.). Precisamente nos casos antes tomados como mostra atopamos constancia de que isto era usual xa a mediados do século XVIII, pois os propietarios León Álvarez e Manuel Chacón figuran cunha vaca “dada a medias”, e Bernardo



Gando vacún na braña de Guimara situada no nacemento do río Cúa



Rabaño de cabras nos arredores de Fresnedelo, pequena lembranza da importancia deste tipo de gando no pasado

Ramón cunha *magüeta*, mentres que Antonio Rodríguez, de Fresnedelo, declara unha vaca “a medias” e Antonio Martínez, da mesma aldea, unha *magüeta*. Algúns destes animais estaban destinados ó mercado, eran xatos e xatas de engorde pensados para a venda unha vez cebados. Para manter este gando, ademais dos pastos de verán, eran imprescindibles os prados -de aí a súa importancia e valoración-; deles obtíñase herba que, unha vez curada, era almacenada nos paleiros ou nas barras das cortes e servía de alimento para os animais durante os meses de invernía. Aínda puídemos ver un destes prados, segado e coa herba a curar, en Cariseda durante o mes de xullo de 2000. Ademais da herba dos prados máis baixos, en localidades como Faro está documentado que tamén se podía segar herba nas brañas, a cal era baixada en carros ata a aldea, arrastrados frecuentemente por dúas xugadas de vacas; como poucos veciños dispoñían de catro animais de traballo, era preciso que se combinaran dous para compartir o carreto (Fernández González, 1994: 93).

Con respecto ó gando menor, integrado por ovino e caprino, aprécianse grandes oscilacións dun propietario a outro, destacando casos como o de Toribio González, que soamente declara ter ovino, pero en cantidade bastante elevada en relación coa media, pois posuía 21 animais. Así mesmo, é de salientar o feito de que o gando cabrún conta cun máis elevado número de exemplares por propietario no caso da aldea de Cariseda, onde Joseph Rodríguez declara posuír 35 cabezas, entre cabras, carneiros e crías. Que este tipo de gando se mantivo no tempo vese en que, como xa temos indicado, aínda puídemos ver un rabaño de máis de trinta cabezas nas inmediacións de Fresnedelo en xullo de 2000, lembranza no presente dunha vella riqueza pecuaria hoxe moi reducida.

Ata os anos sesenta do século XX estas cifras de gando que vimos exemplificando debéronse manter bastante constantes, sen que sufrisen grandes oscilacións. Os nosos informes de campo, que podemos remitir a un horizonte histórico dos anos 40 e 50 do citado século, dan unhas cifras algo superiores de gando miúdo por veciño; así, en Faro aseguráronos que ovellas había poucas, mais abundaban as cabras, tendo cada veciño unhas 20/25 de media

(Faro, agosto de 2000), pero a discrepancia con respecto ós datos do *Catastro* de 1752 pódese explicar, cando menos en parte, pola tendencia á ocultación propia, insistimos, dunha fonte que orixinalmente tiña fins fiscais e tamén pola variabilidade do gando menor en ciclos curtos de tempo.

Tanto a descrición da orografía de Fornela coma os datos sobre as superficies cultivables que manexamos con anterioridade serven para insistir na importancia do inculto no sostemento do gando, ou para a obtención doutros recursos como madeira, leña e mulime. A presenza de grandes masas de monte comunal, que poden superar o 75% da superficie total, é consubstancial cun medio montesío no que as terras con vocación agrícola son escasas e a altitude está por riba dos 800 metros. Nesta situación, a única alternativa viable para aproveitar estes terreos incultos por necesidade é unha gandería extensiva e outros usos complementarios, e ademais facelo de maneira comunal, pois a parcelación destes espazos e o seu uso privado xeraría uns esforzos excesivos, anti-rendibles. Por esta razón investigadores que estudiaaron as terras do occidente de León atoparon que hai unha correlación negativa entre terras cultivadas e inculto, predominando as primeiras nas zonas baixas do corazón do Bierzo, mentres que nas montañas se pon de manifesto un imperio do inculto (Maya Frades/ Pascual/Gómez Sal, 1991: 139 e ss.).

Nas inmediacións das aldeas fornelas, e nas zonas altas da coroa montesía que rodea o val, había montes e brañas nos que se podía manter o gando. Pero este aproveitamento estaba limitado pola climatoloxía. Dende o punto de vista climatolóxico, e o mesmo que sucede en moitas zonas con cultura rural tradicional, podemos diferenciar dous grandes momentos do ano que podemos definir xenericamente como *verán* e *inverno*, pois tanto o outono como a primavera, en tanto que estacións de transición, eran menos propicias para a utilización dos pastos de máis altura. A neve ou as fortes xeadas impedían o acceso a elas, que quedaba reservado a un período de verán entendido en sentido amplo e que iría de maio a setembro -algo que tamén puidemos documentar nos anteriores estudos dedicados á vertente galega da serra de Ancares e ó xa leo-

nés val de Ancares (González Reboredo/Rodríguez Campos, 2000: 88; González Reboredo/González Pérez, 1996: 142)-. En Faro, por exemplo, comezaba a partir de maio o pastoreo nos montes de Brañolinas, Fontanin, Pequeirona, Pequeirina, O Cebreiro ou Matón, e tamén na braña, en lugares como Reguera, Iñada, Despedosa e Vallina Grande (Fernández González, 1994: 86). Como sinalamos no capítulo dedicado ó pasado anterior ó século XVIII, o aforamento dos pastos por parte do mosteiro de Santo Andrés de Espinareda supuxo secularmente unha importante fonte de ingresos para este cenobio, mais tamén facilitou o acceso a estes espacios para todos os veciños. Con posterioridade ás desamortizacións que van dende 1836 en adiante, este vínculo desaparece, pero os montes veranse gravados con cargas fiscais que todos debían pagar comunamente; por iso, de acordo con manifestacións de dous informantes de Trascastro, no *concellu* fixébase a cantidade que cada casa tiña que aboar para pagar o “reparto de montes, lo de las cabras y vacas” (Trascastro, xullo 2000). A organización do aproveitamento do inculto estaba regulada polo citado *concellu* da aldea, é dicir, pola asemblea de veciños presididos polo presidente -pedáneo-; en Fresnedelo, por exemplo, nestas asembleas decidíase “cotar” unha parte do monte para que non fose pastado por un tempo, ou fixébase tamén en setembro a data para cortar a *fuella* dos *rebollos* que se lles daban ás cabras como alimento durante o inverno (Fresnedelo, xullo de 2000), o mesmo que sucedía noutras localidades próximas do Bierzo, como Fabero (Terrón, 1996: 55).

Cada localidade fornella dispón de braña propia nas zonas altas da montaña, por riba dos 1200 m de altitude. Así, a braña de Cariseda está na zona do pico Mollaneo, e Fresnedelo ten a súa en *Ráu de Praus*, nas alturas que delimitan esta localidade e a ancaresa de Vilasumil, ambas as dúas na aliñación montesía que sae dende a zona axial da serra de Ancares cara ó nacente. Outras brañas están situadas xa na Cordilleira Cantábrica, como a de Trascastro, denominada *Muridina*, nos límites con Asturias, ou a de Faro, que dista uns 9 km da aldea e require un percorrido de 2,5 horas a pé. Durante os meses de verán era levado ás alturas o gando vacún que non se usaba para traballar as terras ou para xunguir ó carro, e

tamén, se era oportuno, cabras e ovellas, existindo nas brañas cabanas de pastores e mesmo, na de Faro, mantéñense varios casetos de pedra nos que tiñan refuxio os *brañegos* ou pastores que coidaban alí do gando, algo que lembra as *alzadas* que abundan nas terras galegas de Navia de Suarna, onde, ademais de levar a pastar o gando, facíanse *searas* para sementar centeo (González Rebo-redo/Rodríguez Campos, 2000: 82 e ss.).

O sistema de pastoreo, tanto nos montes inmediatos á aldea coma nas máis afastadas brañas, variaba segundo as circunstancias. Nalgúns casos, se o propietario tiña abundancia de animais e contaba con forza de traballo suficiente na súa familia, podía pastorear o seu gando de maneira autónoma nas inmediacións da localidade. Tamén se podía utilizar algunha persoa asalariada para este mester. Pero o máis normal, e racional, na xeneralidade dos veciños era recorrer ó sistema de *viceira*, é dicir, unha quenda de pastores que se establecía en relación coas cabezas que cada propietario tiña no rabaño común. Este sistema, moi estendido nas terras montesías de Galicia, Asturias e León (López Morán, 1900: 239; Bouhier, 1979:



Braña de Cariseda, entre o pico Mollaneo e o límite co val de Ancares

977 e ss.; Alonso Ponga/ Diéguez Ayerbe, 1984: 97; González Reboredo/González Pérez, 1996: 142 e ss., etc.) podía abarcar a toda a veciñanza da aldea se era de tamaño pequeno; pero tamén se podía fragmentar o gando dunha localidade en máis dunha veceira. Así sucedía, por exemplo, en Trascastro, onde “no había una veceira, sino 4 o 5” (Trascastro, xullo 2000). En Faro, cando había que levar o gando ó monte próximo pola mañá para traelo pola noite, as vacas da aldea estaban divididas en *fatos* formados por catro ou cinco veciños que cooperaban no coidado dos animais. Os fatos eran tres, chamados *Fatón*, *Fatín* e *Cabuerco*, e entre eles había unha certa rivalidade, como chegar os primeiros a un monte no comezo da temporada. De todas as maneiras, unha vez que se subía ós pastos máis elevados a partir de maio, estes *fatos* desfacíanse e todo o gando de Faro era coidado en veceira, malia que na braña seguía habendo unha competición manifesta nas loitas entre touros dos distintos *fatos* (Fernández González, 1994: 86-87). É de salientar o carácter segmentario deste sistema gandeiro, pois prodúcese, nas zonas máis baixas e achegadas, unha fragmentación en grupos menores de pastoreo, os *fatos*, mentres que na afastada braña a aldea volve actuar como un conxunto unido; o sistema, sen dúbida, tiña a súa racionalidade, pois nos montes próximos, con volta diaria á casa, era máis factible a división, mentres que na braña era máis lóxico manter un rabaño único, aforrando así forza de traballo durante os meses de verán, cando os intensos traballos agrícolas -sega da herba e do cereal, mallas- requirían a presenza de todos os brazos posibles.

O número de pastores que quedaban na braña ou ó cargo dos rabaños de cabras e ovellas variaba duns lugares a outros, normalmente dous, como sucedía en Fresnedelo, onde andaban á vez normalmente cada 24 horas un par de persoas, homes ou mulleres, coincidindo na braña catro pola noite, cando se cambiaba a quenda (Fresnedelo, xullo 2000). Pola contra, o número de pastores en Cariseda podía chegar a ser de catro para as vacas, máis un para as cabras e outro para as ovellas, que tiñan os lugares de pasto separados (Cariseda, xullo 2000). As quendas de pastores, fixadas en *concellu* de aldea, estaban en proporción co número de cabezas. Así, en

Fresnedelo había que pastorear un día por cada vaca e tamén un día por cada seis cabras e ovellas (Fresnedelo, agosto de 2000).

Uns personaxes moi sacrificados mentres o gando vacún estaba nas alturas eran as brañegas ou brañegos, rapaces ou rapazas que tiñan a misión se subir cada día muxir as vacas e baixar o leite á aldea. N., de Cariseda, lembrou diante de nós que fora “brañega” dende a temperá idade de nove anos, traballo que considera moi duro, pois tiña que baixar cada día nove peles de leite nun percorrido de algo máis de 7 km por camiños de montaña e con climatoloxía variada. Normalmente subían pola tarde e quedaban a durmir na braña para retornar á mañá seguinte e volver subir despois de breve descanso, todo isto a cambio do salario de dous reais por día (Cariseda, xullo de 2000). Algo parecido sucedía noutras localidades, como Faro, onde un *brañeiro* podía muxir o gando de dous ou tres veciños para baixar o leite á aldea nun percorrido duns 10 km; neste caso, sen embargo, os nosos informes indican que non se cobraba esta axuda en diñeiro, senón que as familias compensaban con traballo á do brañego ou brañega, e tamén con algunha entrega en especie (Faro, agosto 2000). Do mesmo Faro publicouse outro testemuño dunha muller, quen aludiu ó traballo de *muñir* as vacas e baixar o leite á aldea con estas verbas:

Además en verano las vacas se llevaban a la braña y teníamos que subir todos los días por la tarde para ordeñar y llevar la hierba para los terneros; dormíamos allí en la ‘cabana’, en unos tableros encima de paja; al día siguiente por la mañana metíamos la leche en los odres y volvíamos al pueblo.

(Fernández, 1994: 215-216).

O leite, que era mazado en trebellos feitos dun pelexo de animal para obter manteiga, tamén era utilizado para facer queixos ou para consumir en fresco, converténdose así nun importante recurso alimentario e nun medio de obter produtos que podían ser comercializados nas feiras. Nestas, ou a tratantes que ían polas aldeas, eran vendidos xatos, cabritos e años, co que a familia obtiña uns indispensables recursos monetarios que permitían adquirir

bens imposibles de producir no val (vestimenta, pemento para os embutidos, etc.) ou aboar as cargas fiscais. Así mesmo, vendíase a cera dos trobos, mercado no que eran especialistas os naturais de Vilasumil de Ancares (González Reboredo/González Pérez, 1996: 100 e ss.). Por iso a gandería resultaba ser unha riqueza que paliaba a escaseza dos cultivos e introducía pequenas fiestras cara a unha economía de mercado. Por pobre que nos pareza a gandería fornela, é preciso salientar a súa importancia tanto como medio de aproveitar a gran cantidade de terras incultas como para achegar ás familias uns bens sen os que a supervivencia sería imposible. Sobre esta gandería debían de pesar as mesmas limitacións que aparecen nas terras ancaresas de Galicia, e que derivaban fundamentalmente da escaseza de alimento para o gando durante o inverno. Isto supoñía a necesidade de manter un menor número de cabezas por hectárea, e tamén a posibilidade de que en tempo de verán, cando sobran pastos, puidesen aproveitarse desta sobreabundancia animais de procedencia foránea -xa vimos indicios de presenza de gando *mes-teño* en épocas históricas-. Pero os ingresos deste gando eran no século XVIII, e seguramente en tempos posteriores, máis importantes para a economía familiar que en terras máis baixas e cunha densidade de cabezas por hectárea maior. Un estudio comparativo entre terras baixas de Galicia e as terras montesías de Ancares revela que, a mediados do século XVIII, a produción por explotación da gandería supoñía case tres veces máis ca nas terras baixas, onde as plantas cultivadas tiñan un peso moito maior (Eiras Roel, 1984: 132). En suma, o gando, aínda que non moi abundante, servía para equilibrar unha produción familiar agraria na que os cultivos representaban unha parte moito máis pequena que en terras máis favorecidas para a agricultura.

2.4 Algunhas destacadas novidades introducidas no sistema agrario con posterioridade a 1752

Non sería acertado pensar que o sistema agrario fornelo, malia as continuidades que sinalamos no epígrafe anterior, permaneceu sen cambios no período que vai de 1752 ata os anos sesenta do século XX. Dúas fontes do XIX, os *Diccionarios* de Miñano e

Madoz, reiteran nas entradas correspondentes ás distintas aldeas fornelas productos xa comentados: centeo, gando vacún, cabrún ou ovino e porcino, nalgúns casos castiñeiros e herba, así como algún liño e nabos, seguen sendo mencionados na primeira metade deste século, xunto coa existencia de teares familiares para producir tecidos. Pero atopamos tamén unha novidade que estaba xa nos anos vinte da citada centuria moi xeneralizada, ata o punto de aparecer en todas as entradas: a pataca. En Chan xa se producían en 1826 “muchas patatas” segundo Miñano, e, sen a adxectivación “moitas”, esta planta aparece en cada entrada dedicada ás sete localidades de Fornela (Miñano, 1826: entradas correspondentes; Madoz, 1846: ídem). Non hai, pola contra, ningunha alusión ó millo, planta que se estendeu ó longo do XVIII, e mesmo antes, nas terras máis baixas e cálidas do noroeste, pero que aquí tivo unha escasa importancia, por moito que algún dos nosos informantes nos asegurasen que tamén en Fornela se cultivaba algo de millo nos comezos do século XX. A pataca foi, pois, a raíña aquí da reforma -que non cambio radical- do sistema de cultivos. Hai que advertir que esta planta, orixinaria de América, e recibida en Europa dende o século XVI, non coñeceu unha expansión ampla ata as últimas décadas do século XVIII. Xa Lucas Labrada, na alborada do século XIX, sinalou que a pataca, substituta en boa parte da castaña -de aí que nalgúns zonas se lles chamase “castañas da terra”-, comezou a súa decidida expansión en Galicia a partir da crise dos anos 1768-69, entrando, dende esta data, ou dende algo antes, na dieta dos galegos e dos habitantes de terras limítrofes; como resultado disto, aparece profusamente aludida antes dos últimos anos do século XVIII e acabará converténdose en alimento fundamental para os homes e mulleres do noroeste (Bouhier, 1979: 792; Saavedra, 1985: 181 e ss.). A pataca non só veu a supoñer un novo nutriente para persoas e animais, senón que permitiu aproveitar mellor as terras, pois pasará a ser cultivada con frecuencia en vellas leiras centeaís deixadas a barbeito, reorganizando así unha rotación bienal que, en combinación cos nabos e o centeo, lograba unha derrota de cultivos máis intensiva. O fenómeno está presente en moitas outras terras da Europa atlántica e mediterránea, onde tamén permitiu superar o

estancamento ó que se chegara a finais do século XVIII. Por iso podemos facer nosas, e aplicalas de maneira xeral a Fornela, as seguintes palabras dun investigador do tema:

...coñecido xeralmente, utilizado nalgúns lugares como alimento do gando, rexeitado sempre polos campesiños como alimento repulsivo, este tubérculo pobre en protidos e en lípidos, pero razoablemente dotado en calorías, en vitaminas e en oligoelementos minerais, acabaría sendo aceptado finalmente como alimento do home en momentos históricos cruciais e sempre baixo situacións de escaseza alimentaria (Eiras Roel, 1998: 59).

A consolidación da pataca no século XIX en Fornela vén avaliada por unha fonte que logramos localizar na nosa exploración do vello arquivo municipal de Peranzais. Aquí, e no medio de atados desordenados e en delicado estado, conseguimos atopar unha acta de sesión municipal de 1857 na que se indican as producións de cereais e alimentos en xeral das distintas aldeas, e neste documento podemos ver os seguintes datos sobre as patacas:

LOCALIDADE	PRODUCCIÓN (EN QUINTAIS)	EQUIVALENCIA EN TM
Cariseda	1267	58,28
Chan	1586	72,95
Faro	173	7,95
Fresnedelo	770	35,42
Guímar	593	27,27
Peranzais	2163	99,49
Trascastro	641	29,48
Total	7193	330,87

(Fonte: Actas do municipio. Arquivo Municipal de Peranzais. Documentación sen catalogar)

Se aceptamos que a poboación de Fornela neste ano supoñía un total de 1578 almas, resulta que a produción era de case 210 kg por persoa, cifra que nos permite valorar a importancia deste tubérculo como recurso. Hai, con todo, que salientar as fondas diferencias que se aprecian nas cantidades de cada localidade e que non se corresponden coa súa importancia demográfica; así,

destaca a elevada produción de Peranzais, a capital municipal, situada nunha das partes máis anchas e con mellores terras do val, o mesmo que sucede con Chan, que lle segue en produción. No extremo contrario figura Faro, unha aldea que, como xa dixemos, non contaba con terras abundantes e ben orientadas, cunha economía que descansa máis na gandería ca na súa cativa agricultura.

Abertos, pois, a innovacións que encaixasen na racionalidade do sistema tradicional, o cal viña aproveitando con certo éxito un medio bastante hostil, os fornelos amosan nesta aceptación da pataca que non estaban pechados a novidades, non eran, xa que logo, uns meros repetidores de rutinas do pasado. Se as continuidades resultan, como vimos, notorias, non era por ignorancia, senón porque o vello sistema estaba bastante ben adaptado ás circunstancias e ás posibilidades reais con que contaban os poboadores destas montesías terras. Gracias a esta racionalidade adaptativa podían obter produtos para a alimentación diaria, que era moi semellante á do veciño val de Ancares e outras terras do contorno; incluía unha maior ou menor cantidade de leite, queixo, pan de centeo, castañas ás veces, algo de carne de porco, ou dalgún outro animal circunstancialmente, e, sobre todo, o sempiterno caldo, elaborado con verdura, patacas, algunhas fabas e unto (González Reboredo/González Pérez, 1996: 89 e ss.).

Nas fontes que manexamos non atopamos outras novidades realmente destacables no que se refire a cambios do sistema agrario. Os informes orais recollidos no noso traballo de campo indican que tamén, polo menos dende a terceira década do século XX, introducíronse algunhas novidades na tecnoloxía tradicional, como arados de veso ou a utilización de fertilizantes minerais para complementar o estrume de orixe vexetal-animal. Para Galicia en xeral contamos con datos que nos indican como, pouco a pouco, vai crescendo a utilización de fertilizantes minerais a partir dos primeiros anos do século XX (Fernández Prieto, 1992: 382 e ss.). Esta mellora tamén se deixou sentir en Fornela a partir dun momento que, cos datos de que dispoñemos -reducidos a alusións orais de pasada-, non podemos precisar, aínda que estaba xa moi presente nos anos 50 e 60. Polo que se refire á maquinización, as

máquinas malladoras fixeron acto de presenza aquí a partir dos anos 40 do século XX, substituíndo pouco a pouco ó vello sistema de mallado manual con manlle. A maquinización máis recente, datable nos anos sesenta-setenta do mesmo século, foi menos significativa do que sería de agardar, mais hai que ter en conta que estes anos coinciden co proceso de despoboación de Fornela e o abandono masivo da actividade agraria. Por iso o *Estudio de comarca* da Axencia de Extensión Agraria de Fabero de 1982 soamente rexistra, por poñer un exemplo, tres tractores e unha malladora nunha localidade tan importante como Peranzais.

2.5 *Recapitulación*

Nas páxinas antecedentes fomos debuxando un cadro no que documentamos, primeiramente, o compoñente humano de Fornela nos últimos douscentos cincuenta anos. O resultado foi que nesta terra mantívose unha densidade de poboación estable, malia os altibaixos, ata os anos setenta do século XX, cando comeza unha saída masiva que deixa baleiro o val. A estabilidade da poboación estivo sempre en función dun *sistema agrario tradicional* dotado dunha racionalidade interna e que perdurou en moitos aspectos ó longo do período considerado. Minifundio e pequenez das explotacións van acompañadas dun repertorio agrícola e gandeiro con especies vexetais e animais limitadas, pero ben adaptadas ó medio natural e cultural. O centeo e os prados parecen ser os recursos máis salientables neste vello sistema no que a agricultura se refire, e as vacas, as ovellas e as cabras na gandería. Con todo, o sistema, moi estable en canto a animais domésticos, sofre algunhas transformacións no decorrer dos séculos, destacando especialmente a desaparición do cultivo do liño a finais do século XIX ou comezos do XX e, pola contra, a xeneralización da pataca entre o XVIII e XIX. Por outra parte, este tiña un complemento fundamental, imprescindible, no aproveitamento do inculto, que producía leña e tamén pastos, permitindo manter unha gandería que, sen esta posibilidade, resultaría totalmente inviable.

En suma, o sistema agrario tradicional que atopamos en Fornela -non moi desemellante do presente noutras terras veciñas-

estaba orientado a un problemático autoabastecemento agrícola e á produción duns certos excedentes orientados ó mercado e ó pago de cargas señoriais ou doutro tipo, todo isto dentro dunha sociedade na que, con algunhas diferencias de certa importancia, predominaban os pequenos propietarios de tamén pequenas parcelas. As limitacións do sistema, adaptado ós condicionantes do medio, xerou, como consecuencia, unhas pautas de cultura que permitiron a súa supervivencia durante un período longo de tempo. Non estaba baseado en normas estrictas e inamovibles, senón en experiencias e prácticas históricas compartidas que funcionaron como unha orientación asumida pola xeneralidade dos fornelos e considerada como unha orde *natural* de límites flexibles, mais estables en conxunto. Pero, en correspondencia íntima co que sucedeu coa poboación, sufriu un naufraxio definitivo a partir de 1970, naufraxio do que nos quedan vestixios e lembranzas de utilidade, xunto coas fontes escritas, para realizar a reconstrución que fixemos anteriormente.

O conxunto deste sistema necesitou abrirse ó mercado e ó mundo circundante xa dende moi cedo, e por iso atopamos, nos séculos XVIII, XIX e XX, a moitos fornelos saíndo fóra do seu val natal para superar as limitacións locais. A esta dimensión de apertura ó exterior da sociedade fornela dedicáremoslle un epígrafe específico despois de pasar revista, nas liñas que seguen, a outro importante aspecto: a composición e características da familia.

IV. A FAMILIA FORNELA

1 O CASAMENTO

1.1 Noivado e voda

Seguindo o esquema que utilizamos no citado estudio sobre o val de Ancares, comezaremos o noso achegamento á familia fornella cunhas notas etnográficas sobre as relacións da mocidade e o ritual da voda, rito de paso mediante o que se constitúe unha nova parella conxugal que será o xerme dunha familia.

A voda fornella propia dun período que chega ata os anos sesenta do século XX non presenta diferencias de especial relevancia con respecto a outras terras do noroeste. Como é obvio, supoñía sempre unha unión baseada nos principios da Igrexa Católica e, en consecuencia, o ritual tiña o seu centro no templo parroquial, ou nalgún outro dependente da parroquia respectiva. De todas as maneiras, o rito relixioso ía normalmente acompañado doutros actos de carácter leigo, e precedido dun período de noivado e de consolidación do compromiso.

Un feito que estaba presente en Fornela, o mesmo que no conxunto das comunidades rurais do noroeste peninsular, era a defensa que os mozos da localidade facían do seu dereito de preferencia sobre as mozas se un mozo de aldea allea pretendía cortejar a unha destas. Segundo nos dixo un informante de Fresnedelo, cando viñan homes de fóra e comezaban a visitar a unha moza, os da localidade obrigábanlle a pagar un cántaro de viño, e, se chegaban a consolidar o noivado e fixar a voda, daquela o pago era unha *cañada* (Fresnedelo, xullo 2000); a compensación á comunidade, representada polos mozos, debía ser pagada tamén, en menor contía e con menos risco de rexeitamento, por un mozo do lugar, pois, á fin e ó cabo, el retiraba a unha muller da circulación xenérica. Mediante esta convidada indemnizábase simbolicamente á xuventude pola posible perda dun ben importante dende o punto de vista social: as mulleres casadeiras e a súa potencialidade reproductiva no que se refire á reprodución biolóxica, mais tamén no que atinxe á súa capacidade de reprodución sociocultural.

Cando o mozo ou mozos foráneos non eran aceptados pola comunidade, podían xurdir conflitos de certa intensidade, ata botar ó intruso do lugar. O mesmo informante de Fresnedelo lembrou diante de nós un feito acaecido hai máis de corenta anos, cando un grupo de traballadores de orixe cántabra e vasca pasaron un tempo nos arredores desta localidade coa finalidade de sacar madeira para o ferrocarril; os seus intentos, en días ou horas libres, de cortexar mozas provocou unha reacción da comunidade que nos foi relatada así: “A veces había líos. En una ocasión estuvieron aquí naturales de Santander y vascos... y salieron solteros y hasta casados y todo, y se formó un follón” (Fresnedelo, xullo 2000). O costume de poñer barreiras no acceso ás mulleres solteiras era, como apuntamos, un recurso para preservar o máis posible o prezado ben das mulleres novas, aínda que, como é lóxico, se acabase permitindo, de maneira limitada, un goteo de mozos que podía ser beneficioso para familias concretas. Estas barreiras locais con respecto ós forasteiros foron documentadas por nós en terras do val de Ancares, tamén en terras lucenses de Navia de Suarna e, polo xeral, están amplamente rexistradas en diversos estudos etnográficos sobre Galicia e terras limítrofes; en todos os casos os varóns dunha aldea ou parroquia frean o acceso ás mulleres desta e obrigan a facer un donativo que os compense material, e sobre todo simbolicamente, dos riscos da perda; a denominación máis xeneralizada desta compensación en Galicia era a de “pagar o piso”, a cal tamén aparece en terras do contorno de Fornela, como Fabero (González Reboredo/Rodríguez Campos, 1990: 98; González Reboredo/González Pérez, 1996: 47; Lisón Tolosana, 1971a: 79 e ss; Mariño Ferro, 2000: 329; Mandianes Castro, 1984: 133; Terrón, 1996: 104-105). A conciencia de que as mulleres novas son un ben da comunidade que debe ser compensado, aínda que non sexa máis que formalmente, foi xa sinalado para as terras leonesas en xeral por un estudioso do dereito consuetudinario hai un século; as súas verbas poden ser perfectamente aplicables ó caso que agora nos ocupa:

Como si se tratara de algo que por algún concepto les perteneciera, los mozos de cada pueblo vigilan constantemente a las mozas con el fin de sorprenderlas, en el caso de que concedan a algún forastero los favores de la conversación. Tal concesión sólo la consiente la costumbre cuando el forastero paga a los mozos del pueblo lo que por ella misma está establecido, que suele consistir en un cántaro o cántaro y medio de vino...

(López Morán, 1900: 66).

No proceso de noivado conducente ó matrimonio entraban en xogo, aquí coma noutras partes, un cúmulo diverso de factores que era preciso compaxinar para que o resultado final fose positivo. Hai que advertir que o ideal de matrimonio “por amor”, tan destacado no noso mundo contemporáneo, é propio da civilización occidental. Coa valoración da unión “para toda a vida” e baseada na fidelidade mutua, xurdiu un ideal de amor humano semellante ó amor eterno de Cristo con respecto á Igrexa, malia que, por reacción neoplatónica, tamén se desenvolva un ideal de amor-paixón (Rougemont, 1984: 70). O amor cristián -ou o amor-paixón- estivo e está presente na mente dos fornelos, coma na de calquera outro compoñente da nosa área de civilización. Pero do lado disto hai que ter en conta que o matrimonio ten unha dimensión social indubidable; mediante o matrimonio fíxanse alianzas entre familias, consolidanse ou complétanse patrimonios e tamén se canaliza unha necesidade de toda sociedade humana: a da reprodución tanto biolóxica coma cultural. Esta dimensión do matrimonio fai fincapé no aspecto de contrato máis ca no aspecto de sacramento ou amor mutuo. A faceta contractual está moi presente nas comunidades rurais tradicionais, nas que o matrimonio necesita dun patrimonio que garanta a supervivencia futura; e como este patrimonio é recibido, en boa parte, dos antecesores, a súa vontade e as estratexias encamiñadas a lograr unha situación patrimonial o máis vantaxosa posible conducen inevitablemente a unhas constriccións que van dende a imposición en contados casos, ata sutís insinuacións que favorecen o florecemento do amor entre un home e unha muller. Como di unha estudiosa da familia europea, “a estratexia patrimonial dirixe os matrimonios” (Segalen, 1992: 111). Non debe ser

interpretada esta afirmación como unha negación do amor conxugal, senón como un real punto de partida para que poida resultar consono coas necesidades materiais e sociais da vida, pois na historia do matrimonio en Europa atopamos que “o amor non estivo ausente nin dentro do matrimonio nin fóra del, aínda que fose sometido a limitacións estruturais como as prohibicións da Igrexa ou do Estado e os tabús oficiais de clase e de rango” (Goody, 1985: 207). En realidade a situación máis normal no campesiñado europeo en xeral foi a dunha concepción do amor compatible coas construcións que operaban na comunidade e na propia familia; estas limitacións pasaron a formar parte dun *habitus* polo que homes e mulleres novos tendían a elixir parella dentro dunhas posibilidades concretas (Rodríguez López, 1999: 117), facendo coincidir, nos máis dos casos, que o mozo, ou moza, correcto ou correcta dende a perspectiva contractual, fose tamén correcto dende o punto de vista dun sentimento de afecto e atractivo mutuo. O ideal, en definitiva, era chegar a un equilibrio entre amor e necesidades sociais (Segalen, 1980: 20 e ss.). A conciencia de que a elección de cónxuxe tivo en Fornela limitacións maniféstase en diversos informes de fornelos e fornelas e reflíctese en datos que manexaremos en diversas partes deste escrito. Polo momento contentarémonos con sinalar algunhas formulacións que recolleemos durante o noso traballo de campo e que apuntan a unha canalización do ideal de amor en función de necesidades da vida real. G., muller natural de Peranzais de máis de 70 anos, contounos que coñecía casos de matrimonios que, seguindo a un estudioso do dereito popular galego, podemos chamar “casamento de troque” (García Ramos, 1912: 21); “mi hermana se casaba con un hermano suyo y Vd. conmigo... eso se hacía a veces en Trascastro, en Peranzanes menos” (Peranzais, agosto 1999). Tamén aludiron a esta posibilidade dous varóns de Chan da maneira seguinte: “el hijo mío se casa con tu hija y la tuya con el mío” (Chan, agosto 1999). N., informante nosa de Cariseda, lembraba, así mesmo, un caso de matrimonio deste tipo, no que un varón e unha muller dunha casa casaron con muller e varón doutra; ela mesma sinalounos como nun grupo de casas próximos á súa “se casaron primos carnais con primos carnais” (Cariseda, xullo 2000). As razóns que os informantes nos deron sobre estes enlaces, e a endogamia conseguinte,

son de dous tipos: ou por razón de que se coñecían de sempre e non había moitas posibilidades de coñecer mozas ou mozos fóra da aldea, ou porque había “interés” nestes matrimonios. Sobre a primeira razón volveremos máis adiante; no que se refire á segunda, o “interés”, son significativas as palabras dun veciño de Fresnedelo, que explicou a tendencia así:

“Se casaba mucho la gente del pueblo entre ellos. Había dos amigos y ‘Coño, vamos a casar la hija con tu hijo’... yo doy esta finca a la hija y tu le das esta al hijo, y hacen una finca mayor. Era para no deshacer capital” (Fresnedelo, xullo 2000).

No cálculo de posibilidades dun matrimonio vantaxoso non funcionaba soamente a verticalidade da comunidade local, integradora de veciños con diferente *status* económico, senón tamén a horizontalidade da riqueza: o matrimonio tendía a ser, agás excepcións puntuais, entre iguais ou, polo menos, entre membros de familias que non estivesen moi distanciadas no que se refire a propiedades fundiarias ou a capacidades para lograr recursos diversos. A tendencia á homogamia é algo lóxico en sociedades nas que, malia non aparecer enormes diferencias de riqueza, hai sen embargo unha certa estratificación, do que son boa mostra a diversa cantidade de propiedades que estudiamos no capítulo anterior.

O coñecemento dos cónxuxes e os pasos normais de acordo coa normativa eclesiástica, incluídas as vulgarmente chamadas en Galicia *municións* -amoestacións lidas na igrexa polo párroco-, conducían á celebración do ritual do matrimonio, mediante o que a parella atinxía un novo *status*, o de casados. Na actualidade non é posible coñecer, mediante observación participante, como era unha voda tradicional en Fornela, pois a penas se celebran matrimonios e, ademais, novas modas procedentes do mundo urbano remataron con gran parte da vella ritualidade. De todas as maneiras tivemos a oportunidade, no mes de agosto de 2000, de ver un vídeo obtido en Chan durante a festa de Corpus, no que se recompoñía unha voda tradicional fornela. Este documento visual, as indicacións de varios naturais desta localidade que nos acompañaban, e tamén algún outro dato oral, permítennos revivir os trazos principais da voda tal e como era hai medio século. Pasamos a describilos.

Xa a véspera podían xuntarse os familiares máis achegados dos contraentes para celebrar un xantar conxunto, que era como unha especie de limiar dos actos centrais do día seguinte. Chegado o momento, no día da voda, o noivo, o padriño e invitados seus van buscar á noiva á súa casa, acompañados de cantoras con pandeireta que entoan cantares de voda. Unha vez na casa da noiva, o padriño recollía a esta, e a comitiva, integrada por familiares e veciños dos dous mozos, camiñaba en dirección á igrexa parroquial, mentres se daban vivas ós noivos, e as cantoras continuaban coa súa misión. A orde da comitiva era: 1/ noiva e padriño, 2/ noivo e madriña, 3/ pais e 4/ familiares, invitados e cantoras. A ruta cara á igrexa estaba establecida previamente, e era utilizada como camiño ritual tanto para vodas coma para outros actos sociais transcendentales, como enterros; como Chan está dividido espacialmente en tres barrios, o Couse, a Campa e Prado, cada comitiva seguía o seu correspondente viero cara ó templo, situado na parte alta da localidade, aínda que os de Prado tiñan necesariamente que atravesar a Campa. Unha vez no adro da igrexa, procedíase ó ceremonial, presidido polo párroco, e non se entraba ata o final deste. Como complemento do visualizado e escoitado en Chan, unha muller de Fresnedelo indicounos de palabra durante unha entrevista que o momento crucial da cerimonia era cando a noiva pronunciaba o agardado “si”, momento no que o silencio se rompía e mesmo eran disparados tiros, é dicir, foguetes, que anunciaban na distancia a consumación do ritual público. No caso de que houbera a sospeita de que a coitada noiva non dixerá o “si” coa suficiente enerxía, podía recorrerse a pinchala cun alfinete para que a impresión se levase a pronuncialo con claridade (Fresnedelo, agosto de 2000). O “si” da muller era a chave do ceremonial; dende a perspectiva feminina, esta afirmación pública da vontade supoñía alcanzar o *status* de muller casada, deixando a situación liminal de noiva e atinxindo a plenitude de acordo cos ideais das sociedades agrarias da Europa tradicional, nas que a condición feminina se completaba dentro do matrimonio, institución que permitía cumprir cos decisivos roles de esposa e nai; como di unha estudiosa da familia campesiña en Europa, “a muller no medio rural non ten estatus se non está casada: solteira é, máis

ou menos, a criada das súas irmás ou irmáns casados. É polo matrimonio como ela adquire o seu lugar de adulta na sociedade, o seu dereito ás responsabilidades que ela comparte co seu marido” (Segalen, 1980: 120-121). Unha vez rematada a cerimonia, a comitiva retornaba á casa da noiva, presidida xa polos que acababan de casar, e podía haber un pouco de baile antes de comezar o convite.

Tralo retorno da igrexa seguía o banquete na casa da noiva, que continuaba cunha cea e, ó día seguinte, cunha comida de tornavoda. O menú normal, segundo os nosos informantes, consistía en sopa, garavanzos, carne de cabra, e os máis ricos podían matar unha *xata* para esta circunstancia; a bebida era viño e a sobremesa típica o *roscón*, feito con fariña, ovos e azucre. O convite nupcial estaba reservado ós membros das respectivas familias e outros invitados. Pero a comunidade local, que podía estar presente nos actos públicos, e que tamén tiña que ver co evento en tanto que o matrimonio non repercutía soamente na familia, senón tamén no conxunto da veciñanza, contaba coa súa propia compensación. En Chan, por exemplo, a media tarde repartíase pan e viño entre todo o mundo, mesmo entre os non invitados. Tamén o padriño podía repartir caramelos e tabaco, ou invitaba a viño nun bar ós veciños, segundo datos recollidos por nós en Fresnedelo (Fresnedelo, agosto 2000). Complemento importante do xantar eran os bailes, nos que participaban tanto os noivos como o conxunto de persoas implicadas na voda. A comunidade, finalmente, podía seguir poñendo de manifesto o seu protagonismo, ou a súa censura social, mediante bromas que importunaban o retiro nocturno dos acabados de casar, especialmente se a voda fora entre un vello e unha muller nova, manifestación local do chamado *charivari*, *cencerrada*, etc. noutras terras de Europa (Martínez Fernández, 1994: 187).

O cerimonial formal da voda e convite conseguinte que acabamos de describir é común ó coñecido en Galicia ou noutras zonas do Bierzo e proximidades, feito que está documentado en traballos nosos e doutros investigadores (Fraguas Fraguas, 1948: 314 e ss.; González Reboredo/Rodríguez Campos, 1990: 63; González Reboredo/González Pérez, 1996: 47 e ss.; Rodríguez Rodríguez, 1995: 38 e ss.; Terrón, 1996: 106). De todas as maneiras creo que é pre-

ciso facer algúns comentarios complementarios para reiterar certos aspectos do significado do ritual. Primeiramente, lembraremos que os cantares interpretados aquí polas cantoras teñen uns contidos semellantes ós que recolleemos en terras de Navia de Suarna (Lugo) ou no val de Ancares (León), e son probablemente froito da difusión de letras de orixe foránea, pois a lingua que presentan é, maioritariamente, o castelán. En todas elas alúdese ó padriño, á noiva, en menor medida ó noivo, e a membros directos da familia de ambos, como a nai do noivo. Nuns casos, como o dos referidos ó padriño, son cantares que incitan ó donativo, é dicir, son unha forma de que as cantoras, representantes da comunidade, lle lembren a súa obriga de ser xeneroso entregando donativos ou facendo convidadas que supoñen, no ámbito ritual, un recoñecemento de que esa comunidade está implicada no rito de paso e merece unha compensación. Mais noutros casos conteñen unhas mensaxes concretas que hai que interpretar en función do contexto cultural no que se sitúan. Un exemplo disto é unha, de Fresnedelo, que di o seguinte:

Despídete niña hermosa
de la casa de tus padres
que es la última vez
que de ella soltera sales.

(Fresnedelo, agosto de 2000).

A cantiga ten versións idénticas ou case idénticas en Navia de Suarna (Lugo) e en Candín de Ancares (León) e está tamén presente nos cantares de voda da Maragatería (Ares Alonso, 1995: 56). O seu contido alude ó cambio de situación da noiva, que a partir de agora amplía ou reforma o seu ámbito familiar. Tanto nas terras de Galicia aludidas antes, nas que é frecuente que un fillo mellorado quede na casa e traia unha muller vivir a ela, xerando unha certa tendencia á residencia patrivirilocal, coma nas de Fornela e Ancares, onde detectamos unha tendencia ó repartimento igualitario do patrimonio, con predominio de residencia posmatrimonial ambilocal ou neolocal, a noiva ten unha alta porcentaxe de posibilidades

de abandonar a súa casa paterna e pasar a residir na casa do seu home ou nunha casa nova, e neste sentido resulta plenamente coherente o contido da cantiga, que invita á despedida da casa dos pais. Mais, aínda nos casos en que isto non se cumpra, e a filla siga residindo na casa natal, a cantiga transmite unha elemental mensaxe lóxica nos últimos versos, os que lembran que, a partir de agora, deixa de ser solteira e pasa a compartir obrigas propias dunha casada.

Outra cantiga de voda que recollemos tanto en Navia de Suarna (Lugo) como aquí en Fornela, alude a outro feito que tamén merece comentario. Di así:

Salga la señora suegra
a recibir a su nuera,
estimarla y apreciarla
como si su hija fuera.

Cando comentamos o seu contido no estudio dedicado a aldeas do galego val de Rao (Navia de Suarna-Lugo), indicamos entón que nesta terra, de residencia patrivirilocal dominante, a noiva pasaba con moita frecuencia a residir na casa do seu home, e xunto cos pais deste. Producíase así unha convivencia sogra/nora que, por veces, requiría dunha adaptación por parte da muller máis nova ás directrices da que xa levaba moitos anos na casa (González Reboredo/Rodríguez Campos, 1990: 64). Nese sentido a cantiga encerra unha mensaxe lóxica: recorda que a sogra debe apreciar á que acababa de casar, evitando friccións mediante unha valoración desta última como filla. No caso de Fornela, o mesmo ca no val de Ancares, esta convivencia sogra/nora non estaba tan xeneralizada coma nas veciñas terras de Galicia -ou nas administrativamente leonesas, mais xeográfica e culturalmente galegas, de Valouta e Suárbol-. Pero, en calquera caso, tamén existía a posibilidade de que sogra e nora tivesen que convivir durante máis ou menos tempo, polo que a mensaxe da cantiga segue a conservar boa parte da súa pertinencia. A oportunidade da mensaxe poética, con todo, pode xustificarse polo feito xeral de que, independentemente da

residencia, a nora ten que establecer relacións especiais coa súa nai política unha vez que é a esposa do seu fillo.

Outra cuestión que merece comentario é o dato de que boa parte do ritual no templo se desenvolvese no adro, e non no interior. Aínda que dende tempos medievais, e especialmente a partir do século XVI, coas disposicións do Concilio de Trento, a Igrexa Católica reforzou os aspectos do sacramento do matrimonio en favor dun maior control deste, situándoos baixo a presidencia do cura párroco e no espacio sagrado, o certo é que nesta práctica parece quedar unha moi atenuada lembranza de tempos moi antigos, cando o protagonismo do clero no matrimonio, e, conseguintemente, o papel do templo neste era moi pequeno -orixinarialmente os cregos acudían á casa e limitábanse a bendicir o tálamo, pois os verdadeiros ministros do sacramento eran, e seguen sendo, os propios contraentes- (Beneyto, 1993: 34). Esta práctica de casar á porta da igrexa está ben documentada en Galicia a comezos do século XX, cando debía ser algo común no mundo rural (González Reboredo, 1990b: pássim.; Tenorio, 1982:78), e tamén hai claros informes de que estivo presente en terras leonesas como a Maragatería (Ares Alonso, 1955: 6), o mesmo que en Ancares e Fornela; proba disto é que nun asento de casamento de Chan do ano 1890 o crego fixo constar que os noivos “contrajeron matrimonio a la puerta de la iglesia”; e unha expresión parecida, “al tiempo de contraer matrimonio a la puerta de la iglesia”, aparece en varios asentos do ano 1891. Como sinalamos para o caso do val de Ancares, esta situación non deixa de ter unha lóxica ritual de acordo cos principios do cristianismo e tamén da mentalidade popular; os noivos, mentres non confirman publicamente o seu compromiso, están nunha situación plenamente liminal, situación que se corresponde co adro da igrexa dende o punto de vista espacial. Unha vez que consoliden o seu compromiso, superan a liminalidade e reintégranse á comunidade, podendo entón entrar no interior do templo (González Reboredo/ González Pérez, 1996: 48).

En resumo, atopamos en Fornela unha formulación socio-cultural do noivado e matrimonio que en pouco difire do conxunto das sociedades rurais do noroeste. Nestas resulta importante desta-

car que o amor ten que ser conciliado con necesidades estruturais de tipo social e material, entre as que desempeñan un papel moi importante os intereses familiares, reflectidos no desexo dos pais de que os seus fillos atopen parella axeitada. Mais tamén é preciso ter en conta que as relacións amorosas incumben ó conxunto da localidade, pois o potencial reproductivo e a forza de traballo da muller nova é cousa que custa perder en favor dun mozo concreto. Neste sentido podemos afirmar que o casamento non é algo exclusivo do individuo, senón que implica á familia e á comunidade aldeá en conxunto. Moitos aspectos do ritual de voda reflecten de maneira bastante nidia ese ideal de que todos, individuos, familia e comunidade, amosen a súa aceptación no que se refire á nova situación dos que casan. As invitacións son tanto mecanismo apropiado para reforzar mediante o comensalismo unha fraternidade familiar e veciñal, como medio de compensar, material e ritualmente, os que perden unha posibilidade no mercado matrimonial. O feito foi percibido xa por López Morán no seu estudio sobre costumes de León, quen o explicou de acordo coa teoría vixente na época, moi influenciada por escritores como Joaquín Costa, é dicir, como residuo dun vello comunismo no que as mulleres eran patrimonio da colectividade. Creo que non se pode chegar tan lonxe na interpretación, pois as comunidades fornelas, como as leonesas ou galegas en xeral, non están orientadas por un pensamento igualitario en conxunto, sen prexuízo de que as adaptacións ó medio obriguen a aproveitar os recursos humanos e naturais de maneira que a veciñanza exerza un certo control sobre estes (López Morán, 1900: 83). Polo que se refire ás cantoras, resulta evidente que, cos seus cantares, transmiten mensaxes nas que, unha vez atinxido o consenso inicial que permite o enlace, fanse chamamentos a manter a harmonía futura. A sociedade en conxunto é, pois, consciente das dificultades que comporta calquera cambio de *status* ou condición, e por iso se esforza, mediante os rituais, en asumir e comprobar, e aprobar, a incipiente situación.

1.2 Idade do casamento

Un principio xeral admitido por todos os estudiosos das familias rurais de Europa nos últimos séculos é o de que sempre se

tendeu a un matrimonio tardío, normalmente cunha media de idade superior ós 25 anos (Segalen, 1992: 107 e ss). Polo que se refire ó conxunto de España, podemos dicir que a idade media de matrimonio resulta algo máis baixa que en Europa, aínda que no norte, e de maneira moi clara en Galicia, a nupcialidade serodia é unha pauta moi xeneralizada (Reher, 1996: 203 e ss.). As razóns son de tipo moi diverso; a dificultade de constituír novos fogares, a pouca dispoñibilidade de terras e de acceso ós recursos do medio, ou unha inconsciente, máis efectiva en conxunto, posibilidade de limitar a capacidade reproductiva ó reducir o período fértil da muller dentro do matrimonio, son algunhas das razóns que levaron a esta dilación do matrimonio ata idades algo avanzadas. De todos os modos, e como advirten os estudiosos do fenómeno no que se refire ó noso contexto peninsular, a variabilidade é moi acusada. Coa finalidade de achegar algún indicio do val de Fornela sobre este aspecto, fixemos unhas cantas sondaxes nos libros parroquiais de matrimonios tanto de localidades do corazón do val coma da periferia, e achegamos datos de períodos irregulares de tempo, pero sempre suficientemente espallados para amosar as tendencias xerais. Como advertencias previas, indicaremos que non temos en conta os datos de matrimonios nos que un ou os dous cónxuxes son viúvos, pois o que nos interesa agora é descubrir a idade media do primeiro casamento, e tamén destacamos que nalgún período non puidemos contabilizar algún matrimonio por non constar a idade no asento do libro sacramental correspondente; así sucede, por exemplo, con Chan para o período 1955-1964, no que tres dos 40 matrimonios entre solteiros carecen deste dato. Con todo, penso que as mostras que damos a continuación abundan para coñecer este aspecto que agora abordamos.

IDADE MEDIA DO PRIMEIRO CASAMENTO: CHAN

PERÍODO	IDADE MEDIA	
	Varón	Muller
1890-1899	25,1	23
1900-1909	27,5	21,4
1925-1934	26,3	21,4
1955-1964	26,2	23,9

IDADE MEDIA DO PRIMEIRO CASAMENTO: PERANZAIS

PERÍODO	IDADE MEDIA	
	Varón	Muller
1880-1889	25	23
1900-1909	25,5	25,3
1935-1944	26,9	24
1955-1964	26,6	22,4
1970-1979	26,1	21,8

IDADE MEDIA DO PRIMEIRO CASAMENTO: GUÍMARA

PERÍODO	IDADE MEDIA	
	Varón	Muller
1880-1889	28,2	23,3
1900-1909	25,4	24,7
1925-1934	26,3	22,5
1955-1964	25,9	22,6

IDADE MEDIA DO PRIMEIRO CASAMENTO: TRASCASTRO

PERÍODO	IDADE MEDIA	
	Varón	Muller
1900-1909	26,1	24,2
1930-1939	28	24,7
1955-1964	26,8	23,9

IDADE MEDIA DO PRIMEIRO CASAMENTO: FARO

PERÍODO	IDADE MEDIA	
	Varón	Muller
1890-1899	26,4	25,6
1900-1909	25	26,4
1910-1919	25,1	27
1920-1929	26,1	27,1
1930-1939	30,3	25,2
1940-1959	28,8	26,5

IDADE MEDIA DO PRIMEIRO CASAMENTO: CARISEDÁ

PERÍODO	IDADE MEDIA	
	Varón	Muller
1900-1909	30,7	27,7
1930-1939	26	27,4
1940-1949	27,4	25,3

(Fonte: Arquivo parroquial de Santa Eufemia de Fornela. Libros de casamentos)

Para comprender o alcance das cifras anteriores relacionarémolas coas referentes ó conxunto de España. A media entre 1887 e 1940, oscilou, na totalidade do Estado, entre 27,4 e 29,4 anos para o varón, e 24,2 e 26,7 para a muller, cunha tendencia progresiva a unha idade cada vez máis tardía (Reher, 1996: 208). Esta orientación cara a un matrimonio serodio maniféstase no que a varóns se refire, no conxunto dos períodos e localidades fornelas tomadas antes como exemplo, pero en xeral as cifras obtidas nalgúns indican unha certa tendencia a un matrimonio algo máis precoz. Polo que se refire ás mulleres, vemos que Fornela presenta en xeral unha idade de casamento irregular, pois os datos de Faro e Cariseda amosan idades bastante avanzadas, iguais ou un pouco por riba das medias de España, pero non sucede o mesmo coas outras localidades, onde en moitos períodos aparecen cifras medias algo menores; así, Chan ofrécenos idades sempre por debaixo dos 24 anos, en Peranzais sucede o mesmo en tres dos cinco períodos considerados, e mesmo a mostra de Guímara apunta a medias que son algo meno-

res ou iguais á máis baixa do conxunto de España. Se as terras do noroeste, dentro da xeneralidade da península, foron tradicionalmente un reducto no que predominou un matrimonio tardío non só do varón, senón tamén da muller, o caso fornelo anuncia que estamos ante unha zona na que esa regra ten algunhas excepcións.

Cremos, primariamente, que a razón desta discrepancia hai que buscala en feitos como que a sociedade fornela, ou polo menos algúns sectores desta, era capaz de asumir a creación de novas familias con máis facilidade que noutras terras. Así, na Galicia centro-oriental, con predominio da *mellora* e con fortes limitacións para a constitución de novos fogares, non só había que agardar máis tempo para casar, senón que unha parte relativamente importante de homes e mulleres estaban condenados ó celibato. En Navia de Suarna había en bastantes casas os chamados *solterois* ou *verbos*, persoas de certa idade que non recorran á emigración e que convivían cun irmán casado a cambio de mantérense célibes (González Reboredo/Rodríguez Campos, 1990: 58). Esta dificultade para casar documéntase, así mesmo, gracias a un estudio dedicado a unha parroquia da Terra Chá de Lugo, onde había mulleres, chamadas “camareiras”, que herdaban unha pequena parte do patrimonio familiar e quedaban solteiras, vivindo nun caseto e traballando ás veces a xornal (Cardesín, 1992: 315).

Como consecuencia dunha relativamente maior facilidade de acceso ó matrimonio, as taxas de ilexitimidade resultan baixas en Fornela, pois nunha sondaxe que fixemos nos libros de bautizados de Chan, entre 1872 e 1905, obtivemos soamente a cantidade de 16 fillos ilexítimos, fillos de muller solteira, fronte a un total de 356, é dicir, un 4,3% de ilexitimidade, cifra que contrasta cos datos de Galicia e conta cun contrapunto extremo en terras de Tras-os-Montes (Portugal), onde os datos que nos facilita B. O'Neill no seu estudio de Fontenlas indican que os fillos ilexítimos superaron sempre, entre 1870 e 1969, a cifra do 20 % (O'Neill, 1984: 366); a avultada porcentaxe amosa que, neste aspecto, estamos ante unha comunidade diferente ás fornelas no que se refire ás posibilidades de poder canalizar o potencial reproductivo mediante o matrimonio. No noso traballo de campo recolleemos testemuños que indican a nor-

malidade de que as mulleres puidesen casar bastante novas; así, unha informante de Fresnedelo de máis de setenta anos non só lembrou que ela casara ós 18 anos, senón que tamén afirmou que antes as mulleres “se casaban muy jóvenes” (Fresnedelo, xullo 2000). Tamén recollemos algún testemuño oral no que se aprecia que esta realidade social, a de ter certas facilidades para o matrimonio dentro das limitacións xenéricas do sistema, contaba cunha sanción moral; en efecto, un informante de Chan asegurounos nunha ocasión que se un mozo deixaba embarazada a unha moza e se desentendía do asunto, “nadie le miraba ya a la cara” (Chan, agosto de 1999).

As posibilidades de atopar parella no mercado matrimonial local non son, con todo, unha causa definitiva dos datos algo máis baixos na idade de casamento, senón que necesitan dunha xustificación; o máis importante, ó noso modo de ver, é o sistema económico, social e cultural imperante en Fornela, onde un certo número de varóns tiñan a opción, xa dende o século XVIII, de saír para traballar como ambulantes, e máis tarde noutros oficios, o que lles daba unha certa independencia económica. Isto, xunto co hábito cultural de que os pais facilitasen o casamento cedendo vivendas ou terras, actuaba como estímulo na creación de novos fogares. Nesta situación o varón sempre tendía a casar algo máis tarde que a muller -aínda que non tan tarde como noutras zonas- porque necesitaba un certo período para recompoñer a súa economía con vistas ó matrimonio, pero a muller dispoñía de oportunidades de atopar parella a idade máis temperá. O feito de que Faro, e tamén Cariseda, non respondan a esta tendencia e presenten unha idade de casamento máis alta débese, seguramente, a que se trata de localidades máis pequenas e sen varóns que practicasen oficios fóra do val, ou, cando os exercían, non tiñan a mesma importancia que nas outras localidades; en consecuencia estaban un pouco máis limitadas as oportunidades de constituír novas unidades familiares. Nesta circunstancia, ademais de poñerse en marcha mecanismos como a emigración de parte dos fillos e fillas -tal e como sucedía en Faro cando menos dende comezos do século XX-, tamén o matrimonio algo serodio podía ser un bo medio de frear un proceso de multi-

plicación excesiva de familias e chegábase mesmo a matrimonios nos que a muller era máis vella que o home, cousa menos usual nas outras localidades consideradas.

A situación xeral de Fornela, agás casos puntuais, foi válida ata os anos sesenta do século XX, cando novos cambios, e a emigración masiva, fixeron que o sistema tradicional comezase a quebrar. De todas as maneiras, o matrimonio algo temperán da muller segue a estar presente en Peranzais, en Chan ou en Guímar en datas serodias, nas que a demografía fornela comezaba o declive. En definitiva, e a falta dun estudio máis demorado por parte de expertos en demografía, podemos dicir que nas localidades fornelas situadas no centro do val atopamos indicios dun modelo de casamento no que predomina unha idade algo avanzada para o varón e unha idade menor para a muller en varias localidades e períodos, mais, xunto con isto, tamén atopamos na periferia de Fornela -Faro, Cariseda- unha idade de casamento máis serodia, especialmente na muller. Contrastan estes datos cos do veciño val de Ancares, onde se aprecia, no período que vai de 1870 a 1979, unha media superior en varóns e mulleres, así como unha tendencia a que esta diminúa lentamente ó longo do tempo -entre os 30,8 e os 27,8 para os homes, ou entre os 26,8 e os 24,5 para as mulleres (Rodríguez Otero, 1984:58 e ss.; González Reboredo/González Pérez, 1996: 51 e ss.)-. Polo que se refire a Galicia, tanto nas terras do centro-occidente coma nas do sur, especialmente Ourense, con diferentes tradicións de transmisión do patrimonio, e con matices importantes na tipoloxía familiar, xa dende o século XVIII a tendencia ó matrimonio tardío de ambos os dous cónxuxes era cousa común (Saavedra, 1996: 37). Tamén atopamos un caso especialmente acusado de matrimonio tardío na citada localidade de Fontenlas, no Portugal transmontano, onde, no período que vai de 1870 a 1978, a idade media de primeiro casamento variou de 25,8 a 42,8 para os varóns, e de 23,5 a 41,5 para as mulleres (O' Neill, 1984: 303); cifras algo máis atenuadas, pero decididamente superiores das de Fornela no que se refire ás mulleres, aparecen no estudio dedicado a unha freguesia do Minho portugués, onde entre 1700 e 1970 a idade media de casamento se mantivo normalmente por riba dos 25 anos, che-

gando ata máis dos 30 nalgún decenio, para os homes, mentres que a das mulleres sempre estivo por riba dos 24 anos e chegou nalgún decenio ata os 30 (Brettell, 1991: 119).

Unha precocidade feminina no matrimonio está, sen embargo, historicamente presente, de maneira máis acusada, en comunidades de terras leonesas que tiñan no comercio ambulante unha importantísima fonte de vida; tal é o caso dos maragatos, onde se rexistra unha maior diferenza de idade entre o varón e a femia que se explica porque o varón pasaba varios anos de aprendizaxe como arrieiro, pero a muller casaba moi nova para garantir a reprodución familiar (Rubio Pérez, 1995a: 120 e ss.; Ídem, 1995b: 62 e ss.). Resulta sempre problemático atribuír á actividade comercial, ou ó oficio fóra do lugar de orixe, un efecto totalmente decisivo nesta orientación da nupcialidade, e soamente nos atrevemos a insinuar que a semellanza entre a actividade dos maragatos e a de veciños de Chan, Guímara, Peranzais e Trascastro, arrieiros e comerciantes ambulantes, parece establecer un indicio de que esta pode influír á hora de crear unhas pautas socioculturais con respecto ó casamento que afecten ós resultados estatísticos de maneira perceptible. Non todos os fornelos eran comerciantes, aínda que este sector, como veremos de grande importancia, puido casar un pouco antes e con mulleres un pouco máis novas en bastantes casos. Por iso en localidades como Faro e Cariseda, onde esta influencia era nula por non haber ambulancia comercial, os datos apuntan a un modelo de casamento serodio máis acorde co conxunto do noroeste peninsular.

1.3 Endogamia de lugar e de área

Algúns datos e insinuacións utilizadas anteriormente anticiparon unha cuestión á que nos dedicaremos con máis detalle a continuación. Referímonos á endogamia de lugar e de área. Como este aspecto pode ser, en principio, documentado por medio de datos estatísticos, pasamos a amosar os resultados das nosas sondaxes, efectuadas en diversos períodos temporais e tomadas dos libros parroquiais de casamentos.

CASAMENTOS DE CARISEDA

	ANOS		TOTAL
	1930/1944	1950/1965	
Os dous de Cariseda (54,8%) (naturais ou veciños)	11	6	17
Un doutra localidade de Fornela	4	5	9 (29%)
Un de localidades do Bierzo	1	2	3 (9,6%)
Outros	0	2	2 (6,4%)
Total	16	15	31

CASAMENTOS DE CHAN

	ANOS				TOTAL
	1890/ 1899	1900/ 1909	1925/ 1934	1960/ 1965	
Os dous de Chan (naturais ou veciños)	32	20	16	14	82 (78%)
Un doutra localidade de Fornela	0	1	4	0	5 (4,7%)
Un de Asturias	0	1	0	0	1 (0,9%)
Un de Galicia	0	1	1	0	2 (1,9%)
Un do Bierzo	0	0	0	9	9 (8,5%)
Un doutras localidades distantes	2	0	0	0	2 (1,9%)
Sen datos ou dubidosos	0	1	0	3	4 (3,8%)
Total	34	24	21	26	105

CASAMENTOS DE FARO

	ANOS			TOTAL
	1855/ 1899	1900/ 1949	1950/ 1966	
Os dous de Faro (naturais ou veciños)	26	22	3	51 (56,1%)
Un doutra localidade de Fornela	1	3	1	5 (5,6%)
Un de localidades do Bierzo	2	6	2	10 (11,2%)
Un de Asturias	4	6	2	12 (13,4%)
Outros e dubidosos	2	3	6	11 (12,3%)
Total	35	40	14	89

CASAMENTOS DE GUÍMARA

	ANOS				TOTAL
	1880/ 1889	1915/ 1920	1955/ 1964	1965/ 1996	
Os dous de Guímara (naturais ou veciños)	11	8	24	9	52 (72,2%)
Un doutra localidade de Fornela	1	0	2	1	4 (5,5%)
Un do Bierzo	0	0	2	5	7 (9,7%)
Un de Asturias	2	1	2	0	5 (6,9%)
Un de Galicia	0	0	0	1	1 (1,3%)
Outros e dubidosos	0	0	2	1	3 (4,1%)
Total	14	9	32	17	72

CASAMENTOS DE PERANZAIS						TOTAL
ANOS						
1880/ 1884	1900/ 1904	1935/ 1939	1965/ 1969	1971/ 1995		
Os dous de Peranzais	16	11	4	5	2	38 (52,7%)
Un doutra localidade fornela	7	6	2	2	2	19 (26,3%)
Un do Bierzo	1	1	0	3	4	9 (12,5%)
Un de Asturias	0	1	0	0	0	1 (1,3%)
Outros e dubidosos	0	1	1	1	2	5 (6,9%)
Total	24	20	7	11	10	72

CASAMENTOS DE TRASCASTRO						
	ANOS					TOTAL
	1860/ 1869	1900/ 1909	1935/ 1939	1955/ 1959	1970/ 1979	
Os dous de Trascastro	5	14	9	6	12	46 (53,4%)
Un doutra localidade fornela	10	5	2	1	3	21 (24,4%)
Un de localidades do Bierzo	1	0	0	4	0	5 (5,8%)
Un de Asturias	1	5	0	0	0	6 (6,9%)
Outros e dubidosos	1	1	0	2	4	8 (9,3%)
Total	18	25	11	13	19	86

(Fonte. Arquivo parroquial de Santa Eufemia de Fornela. Libros de casamentos das respectivas parroquias)

Nos cadros antecedentes figuran matrimonios de períodos diferentes e de diversa duración, pero cobren espazos de tempo suficientes para comprobar a persistencia, con certos altibaixos, da espacialidade dos matrimonios, e tamén para contar cun número minimamente significativo deles. Por esta última razón os períodos máis recentes agrupan un maior número de anos, pois a partir de 1970, debido ó despoboamento de Fornela, a cantidade de enlaces

decrece acusadamente. Advertimos, por outra parte, que non consultamos datos de Fresnedelo, pois os libros sacramentais desta aldea-parroquia non figuran na actualidade no arquivo parroquial de Fornela. De todos os modos, a anterior mostra, que comprende 455 casamentos -incluídos os que contan con cónxuxes viúvos, e que non alteran as tendencias xerais- ó longo de máis de século e cuarto, é o suficientemente demostrativa para o noso obxectivo.

O fenómeno máis destacable dende o punto de vista espacial é a tendencia a unha endogamia de lugar ou de área. O número de casamentos entre naturais ou veciños da mesma localidade ou entre localidades próximas excede con moito as cifras de matrimonios con foráneos. A porcentaxe de matrimonios nos que ambos os dous cónxuxes son da mesma localidade nos distintos períodos considerados mantense normalmente por riba do 50%, e atinxe cifras moito máis elevadas en Chan -78%- ou en Guímara -72,2%-. Pero, ademais, se engadimos a esta endogamia de lugar os datos de matrimonios nos que un dos contraentes casa con veciño de localidade próxima da mesma Fornela, as cifras resultan moito máis altas e chegan ás porcentaxes seguintes:

Cariseda	83,8 %
Chan	82,7 %
Faro	61,7 %
Guímara	77,7 %
Peranzais	79,0 %
Trascastro	77,8 %

As posibilidades de contraer matrimonio dentro da mesma localidade están condicionadas por factores como a cantidade de poboación -en función da que oscila o número de mozos e mozas casadeiras dispoñibles- e a localización xeográfica, en razón de que, nunha lóxica de matrimonio a curta distancia, a tendencia será sempre a casar nun espazo restrinxido. De aí que as cifras de Faro sexan as máis baixas do conxunto, pois esta localidade, segundo vimos, é unha aldea con poucos veciños, situada na periferia de Fornela, próxima doutras como Anllarinos ou Anllares.

A organización dos casamentos en función dunha lóxica espacial na que a distancia desempeña un papel importante reflíctese en feitos como o de que a maioría dos matrimonios de Cariseda nos que un contraente é doutra localidade do municipio de Fornela son con veciños de Fresnedelo, situado a certa distancia, mais non excesiva. Menor distancia aínda atopamos nos matrimonios deste tipo en Chan, onde boa parte deles teñen como contraente a un veciño de Guímara e os restantes son normalmente con veciños de Peranzais e Trascastro, é dicir, coas aldeas máis próximas. Correspondentemente, os mais destes matrimonios no caso de Guímara son con veciños de Chan e Peranzais. A pauta repítese tamén en Trascastro, con matrimonios con veciño de localidades fornelas que se centran especialmente en Chan e Peranzais e aparecen tamén algúns enlaces con Guímara.

Polo que se refire ós minoritarios matrimonios con xentes alleas a Fornela, resulta que, ademais de aumentar nas datas máis recentes, indicio do declive do sistema tradicional, tamén funciona unha lóxica da media-distancia, de acordo cos parámetros locais. En efecto, son escasos con Galicia, e algo máis abundantes con Asturias, especialmente na aldea de Faro, onde atopamos matrimonios con naturais de localidades asturianas situadas máis alá das montañas que a separan do territorio administrativamente asturiano, como Degaña, Rebollal e Susaño. É tamén de lóxica espacial evidente que os matrimonios co Bierzo, é dicir, localidades situadas máis abaixo de Cariseda polo val do Cúa, se concentren normalmente no contorno de Fabero.

Os casamentos con persoas naturais de localidades moi distantes, pero aveciñados frecuentemente en Fornela, ou visitantes temporais desta terra, adoitan estar xustificados por feitos diversos. Así, en Guímara detectamos o caso dalgunha persoa aveciñada aquí, mais orixinaria doutras terras, como un dos Oscos (Asturias) no 1882, outro de Madrid en 1916, ou outro máis de Tormaleo (Asturias) en 1955. Algo parecido sucede en Chan, onde contraeu matrimonio un veciño natural de Madrid en 1894, outro natural de Ourense, de profesión canteiro, en 1906, outro de Tormaleo en 1910, outro de Rao (Navia de Suarna-Lugo) en 1929 e mais outro

natural de Bos Aires en 1935. No ano 1861 contrae matrimonio en Faro un natural de terras do Arcebispado de Santiago, no 1881 faino un natural de Degaña (Asturias), de profesión galocheiro, e no 1943 temos aquí un casamento con natural de Madrid. Exemplos semellantes aparecen nos libros de casamentos de Cariseda, onde no 1941 casa un natural de terras de Lugo con muller desta localidade, e no 1961 faino un natural de Vilaboa (Pontevedra). Na xeneralidade destes casos, agás algunhas contadas excepcións, trátase de xentes que proceden doutras terras, pero que están aveciñados en Fornela. Isto pon de manifesto que os fornelos non casaban entre eles por escuras razóns de pureza xenética, algo que está moi lonxe da mentalidade campesiña tradicional, e tamén nos advirte dun débil, pero constante, goteo de persoas non nadas en Fornela, ou da súa presenza temporal aquí. Como xa sinalamos no noso estudo do val de Ancares, xentes dedicadas a oficios como canteiros ou galocheiros, mesmo criados, -máis tarde mineiros-, e tamén individuos relacionados coa emigración peninsular ou transoceánica, veñen engrosar a veciñanza de Ancares ou de Fornela e intégranse por un tempo ou de por vida. Os exemplos aducidos non son estatisticamente moi numerosos, pero si indicio de que estas terras montesías nunca foron un *isolat* demográfico absoluto, como é lóxico; por iso reiteramos aquí o dito hai uns anos para o val de Ancares, e aplicable agora a Fornela: “a pesar das constriccións físicas e culturais, a sociedade ancaresa nunca foi unha sociedade radicalmente pechada nin para o matrimonio nin para outros aspectos da vida, detectándose unha chegada tenue, mais continuada, de persoas procedentes de fóra” (González Reboredo/González Pérez, 1996: 61). A endogamia fornela, xa que logo, hai que entendela como unha endogamia na que o factor principal é o residencial, e non hai ningunha prescrición tallante para obrigar ós mozos e mozas a contraer matrimonio cos seus connaturais, sen prexuízo de que este coincida na maioría dos casos co feito de seren os contraentes tamén naturais das aldeas fornelas.

A endogamia, con todo, xera unha certa cantidade de matrimonios que requiren dispensa por parentesco de afinidade e de consanguinidade. A afinidade está presente en poucos casos, pre-

dominando amplamente as dispensas por consanguinidade que van dende o 2º grao ata o 4º grao, e podendo xuntarse en varios casos máis dun grado dispensado por unha ou as dúas liñas de ascendencia. Uns cantos períodos e localidades concretas poden servir de exemplo:

LOCALIDADE	PERÍODO	TOTAL MATRIMONIOS	N.º DE CASOS DE DISPENSA
Chan	1890/1899	34	5
	1900/1909	24	6
Trascastro	1900/1909	25	5
Faro	1890/1899	16	10
	1900/1909	10	5
	1930/1939	7	3
	1950/1959	8	0

Estas dispensas indican a presenza dunha opción presente en moitas outras comunidades campesiñas de Europa: a de aceptar ou favorecer o casamento entre primos, mecanismo que permite reforzar as tendencias centrípetas das liñaxes e das comunidades labregas, baseadas no mantemento de alianzas e recomposición de patrimonios. Como se pode apreciar nas mostras de Chan e Trascastro, as dispensas por parentesco non representan unhas cifras tan altas como se podería deducir dunha lectura simplista e primaria da endogamia. Máis elevadas son en Faro, onde o pequeno tamaño da comunidade e o seu relativo illamento favorecería os casamentos entre parentes consanguíneos; en calquera caso, tamén aquí se aprecia un descenso das dispensas ó longo do século XX, indicio este dunha maior apertura ó exterior, e anuncio de cambios posteriores nas pautas matrimoniais. Hai que salientar, ademais, que varios destes matrimonios teñen un cónxuxe viúvo que tende a renovar as alianzas establecidas mediante o matrimonio anterior e, en consecuencia, a repetir os graos de parentesco, proba do cal é algún caso no que se dispensa á vez a consanguinidade e a afinidade. Non manexamos para Fornela datos que nos permitan saber as causas que se manifestan nos expedientes de solicitude destas

dispensas, aínda que cremos acertado pensar que son as mesmas que aparecen en Galicia xa dende o século XVII; aquí en moitos casos alégase “la estrechez de vecinos”, é dicir, a xa citada pequenez da comunidade, o que dificulta atopar persoas casadeiras máis alá do cuarto grao de parentesco; outra razón é a necesidade de casar con persoa de “igual calidad y condición”, sen ter que acudir a un matrimonio arredado ou desigual, obrigando á muller, ou no seu caso ó home, a vivir lonxe da súa familia e fóra da súa comunidade; tamén é alegada a oportunidade de que as mulleres poidan casar, accedendo así a unha situación de plenitude feminina nas sociedades tradicionais, algo do que xa falamos antes (Dubert, 1988: 172-173). Seguramente que estas razóns, malia ser de validez obxectiva indiscutible, ocultan ás veces outras con menos posibilidades de ser aceptadas pola autoridade eclesiástica; en calquera caso eran de suficiente peso como para favorecer a concesión da dispensa.

Numerosos investigadores teñen destacado a endogamia entre o campesiñado tradicional europeo. Segundo nos di M. Segalen, hai unha tendencia xeral en todas as sociedades humanas a contraer matrimonio entre semellantes, e esta tendencia tradúcese nas sociedades campesiñas nunha endogamia, entendida como matrimonios entre persoas que viven na mesma localidade ou en localidades próximas; o campesiño, pois, acostuma casar con mulleres do seu contorno inmediato, e soamente cando comeza a exercer actividades máis ou menos permanentes que o afastan do seu sistema de vida pode quebrar esta orientación; nos estudos sobre a Francia do Antigo Réxime, por exemplo, a endogamia pode chegar a ser do 80% dos matrimonios, e moitos dos enlaces restantes eran cun cónxuxe de municipios lindeiros (M. Segalen, 1992: 110). No que se refire ás terras do noroeste peninsular, esta orientación está ben documentada en numerosas monografías e estudos de conxunto, aínda que o ámbito espacial poida variar. Unha endogamia preponderante en Galicia é a de parroquia, é dicir, nunha unidade socio-eclesiástica que comprende varias aldeas; pero tamén pode habelas de aldea cando esta unidade de poboación conta cun tamaño suficiente para satisfacer as necesidades do mercado matrimonial. En terras do municipio de Navia de Suarna (Lugo) descu-

brimos unha certa endogamia de aldea en casos concretos, que chegaba ata o 51% en Murias de Rao; con todo, o máis destacable aquí, nun contexto no que as aldeas son ás veces bastante pequenas, é a endogamia de parroquia, que supera con frecuencia a cifra do 60% de matrimonios; habería que advertir que existe, xuntamente coa anterior, unha endogamia de área, é dicir, unha tendencia a contraer matrimonio dentro dunha área restrinxida, arredor dos 8 quilómetros de radio dende a localidade de residencia da noiva, independentemente de que o cónxuxe elixido sexa da mesma parroquia ou doutra (González Reboredo/Rodríguez Campos, 1990: 107 e ss.; González Reboredo, 1991: 84 e ss.). De maneira máis global, hai xa anos que o investigador Carmelo Lisón comprobou 666 matrimonios de distintos municipios de Lugo e A Coruña, resultando que practicamente o 60% eran entre mozos da mesma parroquia (Lisón Tolosana, 1971a: 86). Máis próximo a Fornela, no val de Ancares tamén atopamos unha forte endogamia de aldea e de val, pois, de 1407 matrimonios do período que vai de 1870 a 1979, resulta que 772 foron contraídos por veciños da mesma localidade, e 318 entre veciños de aldeas próximas, o que supón un total do 77,4%, cifra moi próxima á que obtivemos na maioría das localidades fornelas (Rodríguez Otero, 1984: 73.; González Reboredo/González Pérez, 1996: 54). En suma, Fornela coincide coas tendencias endogámicas doutras áreas do noroeste e incluso as presenta moi acentuadas.

A endogamia, como é lóxico, non é unha razón en si mesma, senón que hai que tratar de atopar as causas que a favorecen. Xa antes apuntamos unha explicación xeral, a da tendencia das sociedades campesiñas tradicionais a contraer matrimonio con semellantes e nun espacio restrinxido. Pero esta explicación precisa de matizacións que a completen a nivel máis concreto. Aboedaremos esta xustificación acudindo en primeiro lugar a uns exemplos de explicacións chamadas *emic*, en terminoloxía específica da Antropoloxía, é dicir, dadas polos propios fornelos dende a súa interpretación da realidade, as que puidemos recoller durante o noso traballo de campo.

Unha primeira xustificación xa foi apuntada cando falamos do noivado e a voda, e está baseada na necesidade de reunir patri-

monios ou de casar de acordo cos intereses das respectivas familias, o que algún dos nosos informantes definiu como “interés”. Non imos pararnos nesta xustificación, ben estendida en calquera sociedade que dependa en boa medida do patrimonio para constituír novos fogares ou para perpetuar os existentes. Queremos agora destacar outras que, xunto coa anterior, deben ser tamén tomadas en conta. E., muller de Fresnedelo, falounos do asunto achegando unha razón xenérica de indubidable peso: as dificultades de contactar con outras localidades. Segundo as súas verbas, a xente casaba na mesma localidade porque “era duro pasar una montaña; no había las comodidades [comunicacións] de hoy” (Fresnedelo, agosto 2000). No mesmo sentido se manifestou un varón: “se casaban mucho en el pueblo porque salían poco” (Chan, xullo 1999). Este tipo de explicación apunta a unha realidade evidente; as deficientes comunicacións, os primarios medios de transporte e o sistema sociocultural en conxunto facían que a xente pasase grandes períodos recluída na súa localidade de veciñanza, pois as saídas esporádicas a feiras ou a outras actividades eran de duración curta e non permitían establecer relacións estables ou coñecemento cabal das persoas, especialmente no caso das mulleres.

A anterior razón da endogamia, que tivo indubidablemente o seu peso, pode ser aplicada a calquera comunidade rural tradicional, pero en Fornela debilítase polo feito de que unha parte da poboación masculina saía do val natal con frecuencia para practicar o comercio ambulante. Máis matizado foi outro argumento que nos deu C., de Chan, no que se baralla a circunstancia de ser moitos veciños desta localidade comerciantes en terras alleas; segundo el a endogamia producíase “porque hay que conocer la profesión ambulante para comprenderla. Las mujeres de fuera no la comprendían. Por ejemplo, un ambulante dejaba el ganado y el dinero, y ella lo administraba y lo mejoraba... El tener algo aquí daba tranquilidad” (Chan, agosto de 1999). Como se pode apreciar, o argumento parte do principio de que as mulleres fornelas coñecían mellor un sistema de vida que as obrigaba a permanecer durante longas temporadas como “viúvas de vivos”, administrando o patrimonio familiar e coíndo da familia. Aínda que a súa validez non pode ser elevada a

categoría de xustificación única da endogamia -houbo fornelos que casaron con mulleres de fóra, e tampouco todos os fornelos eran comerciantes-, sen embargo apunta indirectamente a un feito relacionado coa anteriormente citada reclusión dentro da aldea; referímonos a que, como vimos e veremos noutros apartados deste estudo, a convivencia dentro da mesma localidade era moi intensa -traballos compartidos, como o pastoreo, ou festas e diversións como *os filandóns*, troulas de Entroido, etc.-, e isto xeraba unhas relacións fondas entre mozos e mozas dende idade temperá, da mesma maneira que as súas respectivas familias se coñecían a fondo e podían chegar a propoñer e consentir casamentos dentro da aldea. Esta intensa comunicación endoculturadora permite asumir as pautas locais de comportamento de maneira intensa, e xustifica mecanismos como as antes citadas barreiras que poñían os mozos ós foráneos cando viñan cortexar. En tanto que favorece un máis demorado e medido coñecemento das capacidades persoais e das comenencias patrimoniais, debeu ser un factor de importancia para fomentar os matrimonios endogámicos, sen prexuízo de que houbera excepcións a unha regra de matrimonio favorecido, mais non prescrito, pois, segundo vimos nas estatísticas anteriores, tamén había casamentos con xentes doutras terras. Neste sentido hai que valorar como bastante acertada unha xustificación da endogamia que nos deu N., muller de Cariseda, e que resumiu no vello dito de “vale más lo malo conocido que lo bueno por conocer” (Cariseda, xullo 2000). Por outra banda, esta razón pode aplicarse, por extensión, ó caso de matrimonios entre veciños de distintas localidades de Fornela, pois a distancia entre elas non era moi grande e permitía contactos menos intensos, mais en todo caso suficientes, entre familias, e entre mozos ou mozas.

Se resumimos a nosa proposta, podemos concluír que, en primeira instancia, factores como as limitacións de desprazamento e de coñecemento son compoñentes básicos que favorecen, mais que non impoñen, un sistema de espacialidade restrinxida de casamentos. De todas as maneiras, a visión que damos é unha visión parcial da endogamia en Fornela, pois outros factores, como a emigración, ou a mesma práctica do comercio ambulante, provocaban

que algúns fornelos -en menor medida fornelas- puidesen coñecer posible parella noutras terras e casar con ela. Un exemplo cualitativo ben suxectivo é o que detectamos en agosto de 2000, cando, durante unha visita ó barrio de Prado, en Chan, presentáronnos a un matrimonio formado por un natural desta localidade e unha muller de Melide (A Coruña), a quen el coñecera durante unha viaxe como comerciante ambulante, establecendo unha relación que rematou en matrimonio.

O indicio anterior anuncia unha dimensión da sociedade fornela sobre a que convén deterse algo. En efecto, a carón dos datos que nos facilitan os libros parroquiais da zona, condicionados polo feito de rexistrar unicamente os casamentos que tiveron lugar nas respectivas parroquias -e que nos centran na nupcialidade das mulleres que viven nas localidades fornelas-, hai que ter en conta que moitos fillos e fillas desta terra saíron fóra do val, e mesmo houbo nos últimos cen anos unha intensa emigración, primeiro a América e logo a Europa, xuntamente coa intrapeninsular. Aínda que deste asunto ocuparémonos noutro capítulo, interesa agora salientar que estes emigrantes, da mesma maneira que os comerciantes ambulantes, non sempre voltaron para casar no lar natal. En consecuencia, a pouca exogamia rexistrada nas fontes documentais debe ser confirmada ou matizada mediante a utilización de informes doutra natureza. Por iso, sen pretender agora facer cálculos cuantitativos a partir de series completas de datos, acudiremos, con estilo antropolóxico, a unhas cantas manifestacións verbais recollidas no noso diario de campo. Delas resultan os datos seguintes:

Caso A. - O noso informante, de 75 anos e veciño de Chan, lembrou en xullo de 1999 os matrimonios da súa ascendencia e descendentes así:

- Avós paternos: os dous de Chan.
- Avós maternos: el de Trascastro e ela de Chan.
- Pais: os dous de Chan
- Tíos paternos: foron tres homes e unha muller, un deles emigrou e casou en Porto Rico; os demais non casaron.
- Ego: foi fillo único, e casou con muller de Chan.
- Fillos: tivo un total de cinco, dos que ningún reside en Chan,

mais todos casaron con muller desta localidade menos un, que o fixo cunha malagueña na emigración.

Caso B.- O informante, nesta ocasión, é un fornelo de algo máis de 60 anos, natural de Chan. Os casamentos na súa familia desenvolvéronse da maneira seguinte:

- Tanto os avós paternos como os maternos eran naturais de Chan, barrio de Prado.
- Tamén os seus pais eran de Prado, aínda que viviron durante certo tempo en Peranzais.
- Os seus tíos paternos foron catro -tres mulleres e un home-. Dous deles casaron en Chan e os outros dous cunha muller de S. Miguel de Arganza e cun home de Vega de Espinareda, localidades as dúas do Bierzo non moi arredadas de Fornela.
- Os tíos maternos foron tres. Todos, malia emigrar a América algún, casaron con mulleres de Chan.
- O informante está solteiro. Tivo cinco irmáns que chegaron a idade adulta, froito de dous matrimonios, pois a nai casou dúas veces. Unha filla do primeiro quedou solteira, e a outra emigrou a Montevideo, alí casou cun home de Peranzais. Dos fillos do segundo matrimonio, unha muller casou en Bárcena de la Abadía, a primeira localidade que se pode considerar plenamente do Bierzo unha vez abandonadas as montañas onde se atopa Fornela, distante uns 14 quilómetros de Peranzais. Un home emigrou e casou cunha veciña de Madrid. Finalmente, outro varón fixoo con muller de Sésamo, localidade próxima a Vega de Espinareda, e vive actualmente en Fabero.

Caso C.- Nesta ocasión foi unha muller viúva e sen fillos, natural de Peranzais e de máis de 70 anos, a que recompuxo a súa xenealoxía desta maneira:

- Os avós paternos eran de Peranzais, o mesmo que os maternos.
- Os seus pais tamén de Peranzais.
- Ego tivo tres irmáns. Ela, que non tivo fillos, casou cun home de Faro. Un dos irmáns casou en Cangas (Asturias), e os outros dous con cónxuxes de Peranzais e Trascastro.

Caso D.- Ego, neste caso, é unha muller de Cariseda de algo máis de 70 anos. A súa xenealoxía é a seguinte:

- Os avós paternos de Cariseda.
- Os maternos de San Pedro de Paradela, aldea situada 5 km augas abaixo do río Cúa, na mesma estrada que une Cariseda con Fabero.
- O pai era de Cariseda e a nai de S. Pedro de Paradela.
- Ego casou cun home de Cariseda. Un irmán fíxoo cunha muller de Barrientos (Astorga) que estivo en Cariseda de mestra. E unha irmá cun de Paredes (Pontevedra) que veu ó Bierzo traballar de mineiro.

A mesma informante deunos a xenealoxía do seu marido, resultando así:

- Avós paternos: el de Faro e ela de Cariseda.
- Avós maternos: os dous de Cariseda.
- Pais: os dous de Cariseda.
- Unha irmá casou tamén cun home de Cariseda.

Caso E.- Unha muller de Fresnedelo de máis de 70 anos recompuxo de palabra a súa ascendencia desta maneira:

- Avós paternos: el de Fresnedelo e ela de Bárcena de la Abadía.
- Avós maternos: os dous de Fresnedelo.
- Pais: os dous de Fresnedelo.
- Ego casou cun home de Fresnedelo. Dous irmáns fixérono con mulleres de Vilasumil, aldea situada no val de Ancares, do outro lado da montaña onde está a braña de Fresnedelo, lindeira con esa localidade ancaresa. Outro casou en Cariseda.
- Dos tres fillos de Ego, dúas fillas casaron en Bárcena de la Abadía e o varón en Fresnedelo.

Caso F.- A ascendencia e descendencia de M., de Trascastro, duns 70 anos, foi así:

- Avós paternos e maternos: todos de Trascastro.
- Pais: os dous de Trascastro.
- Tanto Ego, que non vive en Trascastro, como as súas cinco irmás casaron nesta localidade
- Ego tivo cinco fillas e un fillo. Todos están casados con mulleres de fóra de Fornela.

Os casos presentados como mostra non afondan nas liñas laterais da terceira xeración ascendente, a dos avós, pois non recolemos datos sobre os casamentos dos tío-avós. Pero facilitan datos

sobre tres ou catro xeracións que complementan o que nos indicaban os criterios estatísticos manexados con anterioridade. A tendencia á endogamia, polo tanto, parece confirmarse por esta vía. Pero na propia xeración dos informantes, todos entre os sesenta e oitenta anos, ou nas inmediatas ascendente e descendente, figuran matrimonios con persoas do Bierzo ou, no exemplo de Fresnedelo, de Ancares -Bárcena de la Abadía, Sésamo, Vega, San Pedro, Vilasumil-, así como de Asturias, de Madrid, de Málaga e de América. Nestes casos, cando fornelos e fornelas chegan a viaxar, a traballar e a integrarse en comunidades de fóra do val, ou a convivir con chegados á zona, o principio endogámico, baseado, como antes dixemos, na convivencia local ou zonal e non en regras rixidas de prescrición de matrimonios, atenúase e deixa a porta aberta a unha certa exogamia que queda ilustrada con puntuais exemplos significativos, reforzando os indicios disto dados polos libros de casamentos. Incluso o último caso presentado resulta exemplo moi destacado do ocaso da endogamia nos últimos tempos, cando moitos fornelos pasaron a residir noutras terras e os seus fillos xa racharon definitivamente co vello sistema; consciente disto, M., de Trascastro, afirmou rotundamente que “hoy ya se cruzó [acabou] esto” (Trascastro, agosto 2000). Con esta expresión resúmese un proceso longo no que Fornela foi abríndose, mediante a emigración e mediante a aceptación dalgunhas persoas foráneas, a un universo exterior que alterou a convivencia local e zonal, da mesma maneira que erosionou de maneira irreversible o vello sistema económico campesiño. Se as intensas tendencias endogámicas, acompañadas dunha certa exogamia que evitou a conversión de Fornela nun *isolat* demográfico absoluto -algo a todas luces imposible-, foron capaces de manterse ata tempos avanzados do século XX foi porque ese sistema tivo unha forte capacidade de dar resposta ás necesidades dos homes e mulleres que aquí naceron e viviron. Os que non atoparon sitio neste micro-universo víronse estimulados a emigrar e, tamén, a buscar algunhas veces parella en máis ou menos afastadas terras.

2 CARACTERÍSTICAS DA FAMILIA FORNELA TRADICIONAL

2.1 O patrimonio familiar

O matrimonio esixe dispoñer dun patrimonio para a supervivencia futura da familia en todas as sociedades rurais, agás no caso de persoas marxinais. En Fornela moitas familias podían obter uns recursos ás veces nada desprezables coa práctica do comercio ata finais do século XIX, e por este medio e outros -minería por exemplo- xa no século XX. De todas as maneiras sempre era desexable posuír un patrimonio fundiario e pecuario na terra natal. Este supoñía unha seguridade ante circunstancias adversas ou unha forma de obter recursos do medio inmediato -gando ou produtos agrícolas para a alimentación e, en maior ou menor cantidade, venda-. Por iso o seu coidado era importante, e estaba encomendado, segundo vimos nun anterior informe de Chan, á muller, que permanecía no val se o seu home andaba no comercio ambulante. Unha forma de adquirir ou incrementar este patrimonio era comprando terras ou animais. Pero o mecanismo máis universalizado consistía en dispoñer de bens recibidos por transmisión hereditaria. Por iso dedicamos as liñas que seguen a este asunto.

Numerosos autores teñen destacado a importancia da herdanza nas sociedades rurais. En Europa as tradicións de transmisión do patrimonio oscilan entre dous polos extremos: ou ben se elixe un herdeiro preferente, que recibe gran parte do patrimonio, ou se opta por repartir os bens a partes iguais entre os co-herdeiros; entre os dous extremos detéctanse numerosas situacións intermedias (Segalen, 1992: 75). Na Península Ibérica, por suposto, sucede o mesmo, pois en zonas do norte -occidente de Asturias, algunhas comarcas de Cantabria, Guipúscoa, zona pirenaica de Aragón e Cataluña- atopamos bastante estendida a tradición do herdeiro preferente que queda a cargo da explotación familiar, recibindo a chamada *mellora*, a cal está contemplada no dereito tradicional baixo a forma de *mellora de tercio e quinto*, ou tamén no Código Civil español promulgado en 1889 -no que se establece a posibilidade de que esta sexa de dous tercios-. Pola contra, en León e Castela a tendencia ideal é repartir o patrimonio a partes iguais entre os co-herdeiros.

ros (Reher, 1996: 71 e ss.). Galicia, pola súa parte, móvese entre os dous polos de igualitarismo/mellora (Lisón Tolosana, 1971a: cap. V e ss.; Gondar Portasany, s./a.; González Reboredo, 1997a: pássim), pero nas terras galaicas próximas a Fornela o predominio é da mellora, a diferenza, por exemplo, da provincia de Ourense, onde predominan as partillas, ou repartimento a partes iguais. Neste sentido, e como temos sinalado noutros estudos dedicados ós lindeiros da galeguidade, a serra de Ancares marca un límite de tradicións hereditarias: as aldeas galegas, e algunhas administrativamente leonesas situadas na vertente occidental da serra -Valouta e Suárbol-, seguen o costume de deixar a un fillo -máis raramente filla- coa mellora, e, pola contra, as localidades do val de Ancares responden ó igualitarismo (González Reboredo/González Pérez, 1996: 64 e ss.).

Este igualitarismo, por suposto, está ben presente no val de Fornela. Os nosos datos de campo amosan que aquí o ideal de repartimento igualitario é absolutamente dominante. M., de Guí-mara, manifestou así esta tendencia: “aquí todo por igual. Si había una cuarta, se repartía una cuarta, y las casas se repartían también... a veces uno se quedaba con la casa, pero le daba al otro *bonas* [compensación en diñeiro]” (Guí-mara, xullo 1999). Varios naturais de Trascastro reiteraron este ideal nunha ocasión con estas verbas: “si tenía [un pai] cinco hijos y cinco fincas, una para cada uno... y si había que partir una finca, se partía” (Trascastro, xullo 2000). Opinións semellantes déronnolas noutras localidades, como Fresnedelo, Faro ou Cariseda. Agora ben, cando insistimos no tema pedindo aclaracións, axiña xurdiron pequenas matizacións do ideal, como a de que se podía deixar a casa ó fillo ou filla que estaba cos pais, ou mesmo se podía favorecer cunha propiedade a un herdeiro, fillo ou neto; así, por exemplo, se manifestou un informante de Fresnedelo: “al que quedaba con los padres le podían dejar una finca a mayores, o la casa” (Fresnedelo, xullo 2000). Estes indicios levan a pensar que, o mesmo que sucede noutras partes, en Fornela podía haber mandas especiais que en certa medida matizaban a regra xeral de igualitarismo sucesorio, sen chegar por suposto ós extremos do sistema de mellora. Para comprobar na práctica a operatividade do ideal e as posibles variacións, recorreremos a localizar

algúns testamentos da zona, dos que obtivemos información que pasamos a comentar.

A) En 1877 fai testamento un matrimonio de Trascastro, establecendo as seguintes estipulacións:

- Legan un ó outro o quinto de todos os seus bens.
- No demais, institúen como herdeiros universais ós seus sete fillos (Protocolos de Félix Orejas Pérez. Ano 1877. N.º 39.- Arquivo Histórico de León -en adiante A. H. L., Caixa 14448).

B) Ante o mesmo notario fixo testamento común un matrimonio de Peranzais o 29-XII-1878. Manifestaron ter catro fillos, dous homes e dúas mulleres, e mandaron o que segue:

- En atención ó afecto que lles profesan ós seus fillos V., M. e A., así como ós fillos da súa outra filla defunta, mellóranos no tercio de todos os seus bens, na intelixencia de que este tercio debe ser repartido en catro partes iguais.
- Melloran no quinto dos seus bens ó seu fillo M.
- No restante, institúen herdeiros universais ós seus fillos e ós fillos da súa defunta filla. (Fonte: Protocolos de F. Orejas Pérez. Ano 1878. N.º 178.- A. H. L., Caixa 14449).

C) O 11-X-1879 testou M. L. F., viúva de Peranzais, que estivera casada dúas veces. Fai as seguintes mandas:

- Declara ter co seu fillo M. unha débeda de 4120 reais, establecendo que, en pago dela, se lle adxudique toda a casa na que vive, coas súas dependencias e horta, e que reciba o resto en terra se isto non chegara para cubrir a débeda.
- Manda ó seu neto A. F., fillo de M., un liñar de un cuartal e á súa neta M.^a, irmá do anterior, unha currada de cuartal escaso.
- Deixa a metade dun prado para gastos de testamento, funeral e enterro, e pode quedar con el o herdeiro que corra con aqueles.
- Quere que o seu fillo M. sexa compensado dos gastos que tivo en relación co prado “del Molino”.
- No resto dos seus bens institúe herdeiros ós seus fillos M. e A. (Fonte: Protocolos de F. Orejas Pérez. Ano 1879, N.º 134. - A. H. L., Caixa 11450).

D) De Fresnedelo era B. M., labrador, de estado viúvo, quen outorgou testamento en 1883 desta maneira:

- Manda á súa filla C. a casa na que habita con todo o que nela hai.
- Manda pagar unha débeda que ten contraída, mais sen que afecte á manda anterior.
- No demais nomea únicos e universais herdeiros ós seus catro fillos, dous homes e dúas mulleres (Protocolos do citado notario. Ano 1883, N.º 30.- A. H. L., Caixa 11454).

E) O 21-X-1887 fixo testamento unha viúva natural de Guimara, que tivera dúas fillas, unha xa defunta. Establece as seguintes mandas:

- Manda á súa neta L. L. o dereito a cobrar unha fanega de gran de centeo dos foros que lle corresponden no val de Fornela.
- No restante, institúe herdeiros por partes iguais á súa filla aínda viva e ós fillos da outra filla defunta. (Fonte: Protocolos de F. Orejas Pérez -anos 1886-1887-. Fol. 273-274.- A. H. L., Caixa 12640).

F) F. L. R., de Peranzais, outorgou testamento o ano 1897 establecendo:

- Manda á súa filla A. a casa na que vive o testador con todas as pertenzas, así como os gananciais que tiveron ou teñan no tempo que vivan xuntos.
- No resto declara herdeiros universais ós seus catro fillos, un varón e tres mulleres, entre as que figura, por suposto, a citada anteriormente (Protocolos de Emilio Marcos Salvador. Ano 1897, N.º 13.- A. H. L., Caixa 12643).

G) A. M. M., veciño de Chan, fixo testamento o 9-IV-1897.

O mesmo contén as seguintes mandas:

- Manda á súa muller o tercio de libre disposición coa condición de que renuncie á cota que por lei lle corresponde. En calquera caso, este tercio recaerá nos seus dous fillos, un home e unha muller, cando aquela morra.
- Manda á súa filla F. a metade da casa que habita, sita en Chan, e a metade da horta situada a carón dela; tamén as colleitas que lle corresponden ó testador e unha vaca a elixir entre as que deixe o outorgante.
- Manda ós seus dous fillos vivos un tercio dos seus bens, deducido o tercio anterior.

- Manda á súa neta R. un prado no lugar de Chan.
- Do restante nomea universais herdeiros ós seus fillos F e D., e a dous netos, descendentes dun finado fillo. (Protocolos do citado notario. Ano 1897, N.º 54.- A. H. L., Caixa 12643).

Os casos tomados como modelo, dos que suprimimos algúns contidos que non veñen ó caso agora, revelan que o ideal de repartimento igualitario é matizado por situacións concretas dos testadores. En principio hai testamentos, como o A, que responden ó ideal. Outros tres casos, o D, E e F, presentan a matización de establecer unha manda que nos indicaron os nosos informantes de palabra: déixaselle a casa a un fillo ou filla como compensación por coidar ós pais. En canto ó caso G, tamén unha herdeira recibe esta compensación, ademais dunha vaca, pero agora resulta tamén favorecida unha neta. Máis fóra do habitual están os casos B e C, nos que, por diversas vías, resultan compensados -¿ou beneficiados?- un fillo ou tamén a súa prole. A escaseza de testamentos nos atados de protocolos manexados por nós insinúan que bastantes fornelos e fornelas debían morrer *ab intestato*, co que o repartimento igualitario era inevitable por lei. Pero os escasos exemplos salientados amosan que tamén podía ser habitual compensar a un fillo a cambio do coidado dos pais, ou a outros herdeiros por razóns diversas. Se o principio de igualdade está moi presente nas tradicións de herdanza en Fornela, non é menos certo que preferencias ou compensacións de coidados específicos podían xerar pequenas desigualdades á hora de recibir o patrimonio herdado.

De todas as maneiras, a percepción da parte de herdanza dilatábase normalmente durante moitos anos, o que dificultaba a dispoñibilidade do patrimonio familiar se non houbese mecanismos compensatorios. Unha herdanza *mortis causa* non resolve normalmente o problema patrimonial que poden ter un mozo ou moza acabados de casar. Por iso había que habilitar formas de acceso ás propiedades familiares sen necesidade de agardar a que os pais morresen. E por suposto que as había.

Durante o noso traballo de campo recolleemos informes nos que se apunta a posibilidade de que os pais fosen cedendo algunhas propiedades a fillos casados para que as traballasen. Así, en Cari-

seda “normalmente la herencia se parte a la muerte; pero antes los hijos iban recibiendo tierras para trabajarlas y poder vivir... el padre, por ejemplo, les cedía un linar, o una huerta, y luego había que cavar el monte para sembrar patatas y centeno... a los hijos que no vivían con ellos, los padres les daban algo para que ‘hicieran vida’” (Cariseda, xullo de 2000). O mesmo sucedía en Fresnedelo, onde “cuando un hijo se casaba, el padre le dejaba trabajar una finca, o le daba dos cabras, o una vaca; pero luego las fincas pasaban a ser repartidas en herencia” (Fresnedelo, xullo 2000). En Chan outro informante aclaráranos anteriormente que os pais podían dar “capital” [é dicir, terras ou bens agrarios en xeral] antes de morrer coa condición de que eles sigan sendo os donos: “van dando posesión a medida que no pueden trabajar” (Chan, xullo 1999). O patrimonio que recibía o matrimonio acabado de casar incluía, con frecuencia, un dote que levaba a muller, a que variaba dende unha cama e outros bens mobles ata bens de máis importancia (Peranzais, agosto 1999).

Os anteriores datos poñen de manifesto que os acabados de casar podían recibir algúns bens en precario para ir “facendo vida”, o que aseguraba, con máis ou menos folgura segundo os casos, unha posibilidade de constituír o fogar familiar. Aínda que o ideal xeneralizado é o de que a herdanza definitiva sexa recibida *mortis causa*, sen embargo recollemos diversas manifestacións nas que se indica a cesión da propiedade en vida dos pais. Así, en Chan “a partir de certa idade los padres podían partir en vida” (Chan, agosto 1999). Unha cuestión importante no que se refire á transmisión do patrimonio familiar nas sociedades rurais é a que se refire ó coidado dos pais cando van vellos; nas que teñen por ideal a mellora isto non se pon en cuestión, pois o fillo que queda como herdeiro preferente ten a obriga de facelo, pero, ¿quen ten a responsabilidade de coidar os pais nun sistema no que todos son iguais e, polo tanto, non posúe mecanismos compensatorios pre-establecidos? Unha primeira solución, presente en Fornela segundo vimos, é que un dos fillos, ou mellor unha filla, quede na casa cumprindo con esta función, de aí que existan certas mandas nos testamentos para compensalos por isto: o normal é cederlle a casa onde viven cos pais, e tamén algunha terra anexa.

Pero nas sociedades rurais con repartimento igualitario o coidado dos pais pode ser cousa que, en boa medida, afecta a todos os fillos. Por iso tamén detectamos aquí unha solución conducente a que a totalidade dos co-herdeiros contribuísen ó sostemento dos proxenitores cando ían vellos a cambio de recibir os bens patrimoniais. Recibe isto en Fornela o nome de *cota*, e consiste nunha cantidade, en diñeiro ou especie, que lle dan os fillos ós pais. Segundo V., de Chan, “si los padres entregaban la propiedad en vida, los hijos daban una *cota*... todos los hijos participaban por igual en la *cota*” (Chan, xullo 1999). En Guímara M. manifestouse no mesmo sentido: “la *cota* era un tanto que los hijos le daban a los padres cuando ya no podían trabajar... dos sacos de patatas, o pan...” (Guímara, xullo 1999). O mesmo sucedía en Fresnedelo, onde “si los padres partían antes de morir, los hijos tenían que pagarles la *cota*, que se pagaba en dinero, en patatas, en grano...” (Fresnedelo, xullo 2000). Este mecanismo de compensación a cambio de terras cedidas en vida perdurou ata os nosos tempos, pois N., de Cariseda, afirmou que “a mi hermana cada hijo le da la *cota* para que viva” (Cariseda, xullo 2000). Este sistema que permite a cesión da propiedade a cambio de recibir unha compensación para mantemento dos pais está presente noutras áreas rurais nas que o repartimento igualitario é norma ideal. No veciño val de Ancares recibe o nome de *conga* (González Reboredo/González Pérez, 1996: 66-67), e na Galicia meridional ourensá, onde, coma en Ancares e Fornela, predomina o repartimento da propiedade a partes iguais, leva diversos nomes, como *requía* en Loureses, na Limia (Mandianes Castro, 1984: 93), e *congra*, *renta* ou *tenza* noutras localidades (Lisón Tolosana, 1971a: 307 e ss.). Sobre ela teñen falado diversos estudiosos da cultura tradicional galega que apuntan á lóxica deste sistema nunhas sociedades nas que os mecanismos de protección social non estaban desenvolvidos e facía falta habilitar formas como esta, moi propia de zonas con repartimento igualitario; á fin e ó cabo, xa no dereito antigo esta posibilidade era coñecida baixo a denominación de *congrua sustentatione* (Risco, 1979: 577; Gondar, s./a.).

Como resumo final da nosa análise podemos dicir que a transmisión do patrimonio en Fornela parte dun ideal de reparti-

mento igualitario entre os co-herdeiros, aínda que ese ideal poida ser matizado na práctica mediante concesións feitas principalmente como compensación polo coidado dos pais. Esta tradición distingue a Fornela de terras próximas de Galicia e Asturias, onde o herdeiro preferente estaba moi xeneralizado, e, pola contra, fai que coincida con terras do sur de Galicia e co conxunto de León. Por riba de situacións legais e de normas aceptadas como principios xenéricos, a realidade permitiu que os fornelos e fornelas puidesen ir dispoñendo de bens familiares antes de que os pais morresen, incluso dende o momento de contraeren matrimonio; isto favoreceu, sen dúbida, a constitución de familias, reafirmando o xa dito anteriormente neste escrito: que a sociedade fornela tiña relativamente menos limitacións para constituír novos fogares que outras do noroeste. A compensación inevitable polo acceso en vida dos pais á propiedade consistía en que un fillo se fixese cargo deles ou, tamén, de que todos contribuísen ó seu mantemento. Desta maneira quedaban conciliados os intereses e necesidades tanto dos proxenitores coma dos descendentes.

2.2 Residencia posmatrimonial. A casa en Fornela

As posibilidades de establecer casa nova non eran en Fornela ilimitadas, pero si máis probables que noutras terras do noroeste. O resultado é que a residencia posmatrimonial podía ser ambilocal en casos concretos, mais cun claro ideal de neolocalidade que coincidía coa realidade moitas veces. Segundo os nosos informes de campo, e segundo indicios que vimos nos testamentos citados anteriormente, un fillo ou filla podía quedar a vivir coa súa muller ou home na casa natal, pero os máis tiñan que atopar nova residencia tras un período máis ou menos longo de convivencia cos pais dun ou outro dos cónxuxes. Así nolo confirmou V., de Chan, cando afirmou que os acabados de casar chegaban a residir un ou dous anos cos pais del ou dela, pero logo formaban un novo fogar, porque “cada uno quiere solo” (Chan, xullo 1999). Na mesma liña está un informe de Cariseda: “el primer hijo, por el momento, podía quedar en casa de los padres, pero luego de un tiempo se metían donde podían, a veces en un *cilleiro* de la familia... a veces arrendaban una casa...” (Cariseda, xullo 2000).

O ideal de residencia neolocal, que permite establecer un fogar independente, está intimamente asociado ó ideal de repartimento igualitario do patrimonio, e tamén ó xa citado feito de que as pautas de cultura locais faciliten, ata certo punto -pois a emigración, da que falaremos, amosa que non todos tiñan acomodo-, a constitución de novas casas. Atopamos unha situación semellante no veciño val de Ancares, pois aquí tamén o ideal de neolocalidade, e o seu cumprimento na práctica, estaba presente na mente e na realidade cotiá (González Reboredo/González Pérez, 1996: 69-70). Esta aspiración, que responde ó vello dito de “casado casa quere”, parece ser o común en Castela-León (González Bueno, 1988: 74), pero está documentado noutras zonas do noroeste, como a Galicia ourensá, coa que Fornela presenta neste aspecto, coma noutros, un evidente paralelismo (González Reboredo, 1997a: 138-139).

A consecuencia lóxica desta tendencia á neolocalidade é que a “casa”, entendida como conxunto que abrangue terras, vivenda, gando e persoas, configúrase de novo en cada xeración. Algún estudioso das culturas tradicionais do noroeste fixo fincapé no concepto de “casa” como unidade que se perpetúa no tempo, ou que se trata de manter o máis intacta posible, aplicando prácticas dilatorias para evitar a súa desaparición (Lisón Tolosana, 1971a: 303 e ss.). A casa parece que é, dende esta óptica, unha institución con capacidade propia de supervivencia, unha institución perdurable no tempo. Non hai dúbida que esta perdurabilidade da casa é moi posible en terras nas que existe o sistema de mellora, encamiñada a que un fillo quede á fronte da casa e continúe a liñaxe, como sucede, por exemplo, nas terras veciñas a Fornela de Navia de Suarna, -Lugo- (González Reboredo/Rodríguez Campos, 1990: 29 e ss.). De todas as maneiras, e segundo teñen demostrado algúns estudos sobre zonas galegas con tradición de mellora, como a Terra Chá lucense, nin sequera nestes casos a continuidade da casa está garantida de maneira plena, pois cada unha segue unha evolución marcada polos avatares reproductivos e os desexos dos seus componentes (Cardesín, 1992: 48-49). Se isto é así onde as tradicións de herdanza favorecen a perdurabilidade, ¿que pasará nestas outras terras, como as de Fornela e Ancares, onde a fragmentación patri-

monial favorece a disolución da casa? Algúns datos de campo poden axudar a ver as posibilidades de disolución/recreación das familias aquí.

En Fornela existe, coma noutras partes, a identificación de “casas” cun nome determinado que as individualiza dentro da comunidade. Nun informe que recollemos de boca dun fornello afincado en Fabero identificáronnos casas existentes en Chan, hai uns corenta anos, que tiñan os seguintes nomes: *Casa de Lichi*, *Casa de Francés*, *Casa de Consuelo da Campa*, *Casa de Pedrín*, *Casa de Chato*, *Casa de Naxo*; o noso interlocutor apresurouse a asegurarnos que estes nomes podían cambiar se o dono morría (Fabero, maio 1999). A casa podía ser nomeada, de maneira máis ou menos pública, por medio de alcumes dos seus detentores, pero sempre era o nome do cabeza de familia o que prevalecía. Segundo outro informante de Chan “cada casa llevaba el nombre del propietario. Cuando tomaba posesión un hijo, la casa pasaba a tomar su nombre. También tomaba el nombre de la mujer, era igual... más bien de los hombres...”; como exemplo deste cambio, o informante citou que a súa casa chamábase antes *Casa de Patrocinio* e agora é *Casa de Venancio* (Chan, xullo 1999). Así mesmo, en Trascastro recollemos outras manifestacións deste tipo: “aquella era la casa de Laureano y ahora es la de Sindo; la otra era de Nicasín y ahora es la de Argimiro” (Trascastro, xullo 2000). Nunha mostra de 17 nomes de casas de Fresnedelo remitibles ós anos cincuenta ou sesenta, resulta que 15 levaban o nome do varón -Mariano, Nicanor, Lázaro, Ignacio, Franciscón, Cirilo, Valentín, etc.-, mentres que outras dúas, as casas de “tía Teresa” e “tía Ceferina”, eran unidades nas que vivían unha muller solteira e outra viúva (Fresnedelo, xullo 2000). Por veces, cando a persoa era maior e cunha situación moi estable na comunidade, podíasele engadir ó seu nome ó apelativo de “tía”; así, “casa de tía Ceferina” (Fresnedelo), casas “del tío Lorenzo” ou do “tío Gustín” (Cariseda). Esta denominación implica un parentesco non soamente real, que podía existir, mais tamén é indicio dun parentesco simbólico que serve para dar público testemuño de respecto pola idade. En todo caso non parece haber un desexo de perpetuar a casa como entidade compacta, senón que cada xeración equivale

a unha nova concepción/denominación da casa, da mesma maneira que os bens vinculados a ela varían en cada cambio xeracional. Por iso, a diferente cabeza de familia, diferente nome da casa nos máis dos casos.

Malia a súa inestabilidade, a casa non deixa de ser un refuxio seguro durante unha gran parte da vida, ou toda, dos seus moradores. As persoas, as terras e o gando conforman unha unidade social e económica que convén protexer tanto no plano material coma no plano simbólico. Nesta dimensión hai que loitar contra posibles imprevistos e envexas que ameacen ás persoas e ós bens da casa. Un ritual defensivo contra un risco natural incontrolable, as tormentas e a sarabia, que apedra os cultivos, foinos manifestado en Cariseda, onde a nosa informante, muller, contounos que seu pai poñía no monumento de Xoves Santo tres velas, as que eran logo levadas á casa para seren acesas en caso de treboada (Cariseda, xullo 2000); por medio da luz, do lume controlado e sacralizado, seres humanos, animais e mesmo colleitas dispoñían dunha arma dotada de poder sobrenatural, non pola súa condición material, senón pola sacralidade que lle confire a súa relación coa divindade.

Se a treboada é unha manifestación da natureza ameazadora, o universo preternatural, no que se refuxian concepcións da maldade de non doada explicación por razóns naturais, conta con xustificacións racionais dende a cultura tradicional. A crenza no mal de uellu, ou mal de ollo, estaba bastante estendida en Fornela, coma no Bierzo en xeral (Alonso Ponga/Diéguéz Ayerbe, 1984: 241), e no presente hai aínda algunhas persoas que o toman en consideración. Segundo T. R., un dos nosos informantes, un mozo de Chan que se dedicaba a vender polas aldeas, evitaba pasar cerca dunha casa porque tiña medo de que lle botaran o mal de ollo, e tamén había comerciantes fornelos que marchaban á ambulancia pola mañá moi cedo para evitar que algúen os mirase con mala intención e logo non tivesen éxito de vendas (Fabero, xullo 1999). En Cariseda puidemos recoller un informe ó respecto que resumimos:

Había gente que te podía hacer daño y aún es hoy que te pueden hacer daño -mal de ollo-. Si pasaba una vaca y al día seguinte enfermaba, luego se decía que alguien le echara mal de ojo. Había un señor que miraba mucho -para las vacas, por exemplo- y la gente creía que embrujaba... Era una mala persona.

(Cariseda, xullo 2000).

A crenza no mal de ollo está documentada nunha ampla área xeográfica que abrangue o sur e sudoeste de Asia, toda Europa e a metade setentrional de África, chegando a algunhas partes de América por medio da colonización europea. Segundo un investigador que se ocupou do asunto, posiblemente tivo a súa orixe no Oriente próximo, e dende aquí foise expandindo por Asia, Europa e África (Erkoreka, 1995: 40-41). Non imos entrar nunha análise pormenorizada e comparativa desta temática, moi ben documentada no noroeste peninsular. Salientamos, sinxelamente, que detrás do mal de ollo atópase o principio xenérico de que os outros, por envexa, poden danar os bens das persoas e as familias, o cal obriga a elaborar rituais para esconxurar este perigo. No fondo da crenza está unha tendencia centrípeta das sociedades tradicionais que podemos formular así: quen ten unha cousa boa -unha vaca boa, un negocio bo, un fillo san e fermoso- atópase nunha situación de privilexio e pode provocar a envexa; nas persoas que posúen “forza na vista”, esta proxéctase no ben envexado, que sofre así quebrantamento da saúde ou do beneficio esperado del. Aínda que en sociedades tradicionais, como a de Fornela hai medio século, as diferencias de riqueza entre uns e outros non eran tan acusadas coma noutras partes -pénsese, por exemplo, nas diferencias entre grandes latifundistas e xornaleiros en Andalucía-, sen embargo a disimilitude de patrimonios era evidente, e por iso as persoas que tiñan fama de seren envexosas adoitaban ser individuos marxinais, pobres, viúvas ou xente de idade con escasos recursos. Ademais podía ser motivo de envexa que un individuo catalogado como “normal” en canto a riqueza, de repente comezase a manexar bens moi superiores ós habituais. Isto, por suposto, supoñía unha ruptura do *statu quo*, e era circunstancia propicia para que alguén

comezase a envexalo; se por calquera circunstancia os seus bens familiares -gando por exemplo- padecían males inesperados e de difícil explicación, a crenza no *mal de uellu* era sempre un recurso que aclaraba ese feito inexplicable. Dende o punto de vista funcional o mal de ollo cumpre, pois, cunha dobre función: por unha banda conduce a non facer ostentacións de riqueza, suavizando as diferencias, polo menos aparentes, dentro da comunidade, e por outra facilita explicación para perdas ou desgracias do patrimonio que non se xustifican doadamente por outros medios. Como ben indica unha investigadora dos *vaqueiros de alzada* asturianos:

...os efectos da envexa -a mirada envexosa- evítanse ó non existir a ostentación, o alarde innecesario da riqueza. Pola súa parte, o pobre tampouco se gaba da súa pobreza para non ser acusado de “enve-xoso” e, cando menos en público, intenta competir cos economicamente máis favorecidos. As diferencias trátanse de evitar fronte ó exterior e isto é o que salienta a máxima “Ni por alto te realces ni por pobre te rebajes”.

(Cátedra Tomás, 1976: 16).

Os mecanismos de suavización non sempre teñen que funcionar perfectamente, e males atribuíbles á envexa, ou a outras causas, danse malia aqueles. Por iso había, e hai, en Fornela rituais protectores relacionados coa casa, o gando e as terras. En localidades como Cariseda, Chan e no mesmo Peranzais puidemos ver apegados ás portas das casas, ou nos beirís dos tellados, ou nas fiestras, ou en lugares tan insólitos como un baixante da canle do tellado, ramiños secos de xesta ou sabugueiro -en menor medida doutras plantas-. Ó preguntarlles ós nosos informantes, obtivemos sempre respostas semellantes:

El día de San Juan se ponía sabugero o piorno en las puertas y ventanas, y hasta en el cuello y los cuernos de las vacas cuando venían para casa. El Domingo de Ramos se usaba el teixo o el laurel; se traía para casa [da igrexa] y luego, cuando se sembraban las fincas, se ponía un ramo en ellas. (Chan, xullo 1999).

Para espantar las bruxas se ponía a la puerta un ramo de teixo de los bendecidos el Domingo de Ramos. (Fabero, xullo 1999).

El mismo día de San Juan se ponían ramos de sabugero en las puertas y ventanas de las casas. Se ponía el sabugero para que -as casas- estuvieran benditas todo el año. Se hace para un mal de ojo, si hay una bruja. El sabugero se recoge al amanecer. También la gente se lava con agua de San Juan. Por Semana Santa se lleva a casa el laurel bendito y teixo; si la casa tiene tres puertas se le ponen tres ramos, y si tiene cuatro, pues cuatro. En Semana Santa se pone solo en las casas, pero por San Juan se ponían ramitas también en las fincas, y se echaba agua en las fincas porque esa agua de San Juan es como bendita. (Fresnedelo, xullo 2000).

Por San Juan se adornaban, adornan, las casas con sabugero o piorno en flor. Era pa que no entraran las bruxas. Se ponían en todas las ventanas, dos ramos en cada ventana. (Trascastro, xullo 2000).

Se colocaban ramos en las casas por Semana Santa, y también por San Pedro. En Semana Santa eran ramas del Domingo de Ramos. (Faro, agosto 2000).

O conxunto dos informes -nos que os tempos verbais pasados predominan sobre os presentes en función soamente de que as nosas preguntas eran formuladas en pasado- apuntan todos a un mesmo feito: en datas do ano como Semana Santa e San Xoán, é dicir, no comezo da primavera-verán nestas latitudes, ou durante as treboadas, póñense en marcha rituais de protección das casas, os animais e as colleitas mediante tres elementos-símbolo dominantes: o lume da candeia, a auga e a vexetación. Normalmente as plantas -sabugueiro, piorno, teixo, loureiro- e a auga teñen especial virtude non en si mesmas, senón en tanto que están asociadas a un poderoso santo protector, como San Xoán -en Faro San Pedro, que é venerado nesta localidade xunto co patrón, San Cibrao-, ou a un feito como a Paixón e morte de Xesús Cristo, recordada na igrexa parroquial e acompañada de bendición por parte do sacerdote. Non é casual que os máis destes rituais coincidan entre o equinoccio de primavera e o solsticio de verán, momento no que a sociedade agraria tra-



*Ramo posto nun beirado para
protexer a casa. Cariseda*

*Ramo de flores de
piorno nunha ventá
para protexer
a casa. Cariseda*



dicional iniciaba o período máis intenso de traballo tras superar a invernía; é precisamente agora, no momento en que gando e cultivos entran nunha fase importante do seu ciclo, cando hai que protexer o conxunto da familia, terras e animais de posibles perigos procedentes do universo natural e de ameazadores seres entre humanos e preternaturais, símbolo do mal, como son as temidas bruxas. Mediante elementos simbolizadores do ben, como as plantas e a auga sacra, os fornelos e fornelas, como moitos outros seres humanos, intentan loitar contra ese universal chamado o mal destructivo e personificado na bruxa.

Habería que escribir moitas páxinas para dar conta dos numerosísimos paralelos que estas prácticas teñen na península e en Europa en xeral. Efectivamente, en todas as terras do noso vello continente, dende Escandinavia ata o Estreito de Xibraltar, as comunidades rurais puxeron en marcha rituais como os que documentamos en Fornela, nos que a auga e as plantas asociadas a santos desempeñan un papel destacado. A súa función é protexer as terras, o gando e as casas, mais tamén son armas eficaces para loitar contra outros males propios das sociedades tradicionais, como a infertilidade e o celibato, favorecendo ademais as relacións entre mozos e mozas (poden verse, no que se refire á nosa área máis próxima, obras como: Caro Baroja, 1979: 185 e ss.; Alonso Ponga, 1982: 79 e ss.; González Reboredo, 1989: 43 e ss.). Os etnólogos evolucionistas puxeron de moda hai tempo a idea de que estas crenzas e prácticas son lembranza do paganismo, de relixións naturalistas que quedaron subsumidas no cristianismo (Frazer, 1969: *pásim*). Sen negar rotundamente que o cristianismo reaproveitou lugares de culto e prácticas anteriores, sen embargo símbolos naturais como as plantas non teñen en si mesmos un valor sacro, senón que ese valor vénlles dado polo feito de estar en relación con Cristo ou con santos; e isto converte a práctica en algo eminentemente cristián, dun cristianismo adaptado a unha sociedade agraria que necesita loitar contra ameazas procedentes do mundo natural e preternatural. Disto é plenamente consciente E., de Fresnedelo, cando na súa achega ós datos que recolleemos nesta localidade asegurou

que só a auga do día de San Xoán estaba “como bendita”, o mesmo que a de Semana Santa, neste caso bendicida na igrexa polo propio crego.

2.3 *Tamaño e tipoloxía da familia fornela*

Se aplicamos de maneira mecánica o complexo formado pola transmisión igualitaria do patrimonio e a tendencia á neolocalidade, resulta lóxico que a familia en Fornela fose preponderantemente *nuclear* -é dicir, formada por un matrimonio e a súa prole-, en contraste coas áreas de predominio de mellora, residencia patrivirilocal e perpetuación da casa, onde habería unha certa tendencia a que aparezan familias de tipo *troncal*, integradas por persoas de tres xeracións cando menos, e con algún parente lateral solteiro ás veces. Aínda que resulta perigoso aplicar estes criterios de maneira indiscriminada, pois a familia nuclear é un feito omnipresente en porcentaxes bastante elevadas, sen embargo pódese afirmar que o número de familias troncais acostuma a ser maior en terras como o centro-oriente de Galicia, ou no sur-occidente de Asturias, con tradición de mellora, e, pola contra, a familia nuclear é porcentualmente máis elevada, por exemplo, en terras de repartimento igualitario como o val de Ancares, O Bierzo en xeral ou as terras de Ourense. Tamén nestas zonas de Galicia, ou nos lindeiros da galeguidade, a media de persoas por fogar acostuma a ser menor, o cal é indicio da citada nuclearidade. No estudio que fixemos do val de Ancares utilizamos uns datos comparativos de relación entre habitantes e cédulas ou vivendas habitadas que nos facilitan diversos censos para calcular, coidamos que con pequena marxe de erro, a media de almas por familia, considerando que en cada vivenda habitada vive, polo xeral, unha soa familia, e que cada cédula do *Nomenclátor* de 1857 corresponde tamén a unha familia. Reproducimos aquí o resultado que obtivemos daquela:

PROPORCIÓN DE HABITANTES / CÉDULAS OU VIVENDAS

MUNICIPIO	1857	1887	1900	1910
Becerreá (Lugo)	6,36	5,46	6,45	6,90
Cervantes (Lugo)	6,73	4,13	5,69	5,77
Navia de Suarna (Lugo)	5,98	4,85	6,35	5,28
Candín (León)	5,32	3,13	4,21	4,83
Peranzais (León)	4,24	3,62	3,94	3,86
Valle de Finolledo (León)	4,50	3,09	4,01	3,96

(Datos elaborados a partir dos Nomenclátor correspondentes e publicados en González Reboredo/González Pérez, 1996: 79)

Malia as irregularidades e dúbidas que presentan os datos, resulta evidente que tanto o municipio de Peranzais -Fornela- como os municipios de Candín de Ancares e Valle de Finolledo, na vertente oriental da serra de Ancares, achegan unha media de persoas por familia menor en cada momento censual que os municipios lucenses situados na vertente occidental. Como non é factible pensar que a fertilidade e natalidade fose radicalmente diferente, a única explicación que se pode atopar consiste en considerar un maior predominio da familia nuclear en León, e, pola contra, unha certa importancia das familias troncais en Lugo. Estas diferencias tamén foron detectadas entre Lugo e Ourense nun estudio de carácter histórico realizado polo profesor Pegerto Saavedra; nel apréciase que en Lugo a media de habitantes por casa en 1860 mantívose na ampla maioría dos casos por riba de 4,5 persoas, e chegaba a 6,41 en Becerreá; pola contra, en Ourense situouse por baixo de 4,5, e en Ribadavia descendeu ó 3,73 (Saavedra, 1996: 20). Como se pode apreciar, as cifras ourensás están máis en sintonía coas de Fornela, e dos demais municipios leoneses que cos lucenses, e son indicio da citada relevancia da familia nuclear.

Pero a constatación deste feito en Fornela pode facerse acudindo a unha fonte especialmente reveladora. Trátase das *cédulas de inscrición de 1867-1868* correspondentes a veciños de Cariseda, Chan, Faro e Peranzais -dada a total falta de ordenación do arquivo

municipal non fomos capaces de atopar as restantes-. Nelas dáse conta precisa da composición de cada familia, criados incluídos, e do seu parentesco con respecto ó cabeza desta. Tras suprimir as contadas familias de cregos párrocos, aplicamos ás restantes a ben coñecida tipoloxía familiar de Laslett con algunhas simplificacións e modificacións, e obtivemos o seguinte resultado:

TIPOLOXÍA FAMILIAR

1- Solitarios	
1.a. Solitarios (viúvas e solteiros/as)	15
1.b. Solitario (viúva) + (criada/as)	2
Total.....	17 (6,5%)
2- Familias sen núcleo conxugal	
2.a. Fogares de irmáns	7
2.b. Outros casos (solteira + filla, viúva + sobriño)	4
Total.....	11 (4,2%)
3- Familias nucleares	
3.a. Matrimonio sen fillos	17
3.b. Matrimonio con fillos	109
3.c. Familia nuclear incompleta (viúvo/a + fillos)	44
3.d- Familia nuclear con fillos + criado/a.....	11
Total.....	181 (69,8%)
4- Familia extensa	
4.a. Nuclear + parente ascendente	21
4.b. Nuclear + ascendente + criado/a	3
4.c. Nuclear + parentes ascendentes, laterais e/ou descendentes	22
Total.....	46 (17,7%)
5- Familia polinuclear	4 (1,5%)
Total da mostra	259

(Fonte: *Cédulas de inscrición de 1867-68*. Arquivo Municipal de Peranzais. Documento sen catalogar)

As cifras anteriores requiren algúns comentarios. En primeiro lugar, destaca a insignificante importancia das familias polinucleares, ou sexa, as que integran varios núcleos conxugais. A seguir, é importante ter en conta que os tipos 4.a e 4.b, con fami-

lias nas que conviven parentes de tres xeracións, responden a un feito enunciado nalgún dos informes orais recollidos durante o traballo de campo: o pai ou a nai viúvos poden vivir, con certa frecuencia, cun fillo ou filla casados e a súa prole. Por iso o único epígrafe clasificatorio que podería ser indicio dunha posible troncalidade é o 4.c., pero a súa contía é moi pequena pois representa soamente un 8,4%, e, con todo, non se pode pensar que nestes casos esteamos ante unhas familias troncais clásicas, conformadas en función da perpetuación da liñaxe, xa que faltan na cultura fornela elementos complementarios que nos permitan facer esa interpretación. No que se refire ós solitarios e outras familias sen núcleo conxugal, tamén son unha porcentaxe baixa no conxunto, e representan casos claramente arredados do ideal.

Por riba de todas as variantes familiares anteriormente aludidas, a familia nuclear consolídase como a forma máis xeneralizada e acorde cos ideais da cultura fornela, chegando a supoñer practicamente o 70% da mostra. Se a iso engadimos os casos nos que un pai ou, máis correntemente, unha nai viúvos conviven cun fillo ou filla casados -tipos 4.a e 4.b-, tamén acordes cos ideais locais, resulta que o 79% das familias conformábanse nas datas citadas -o mesmo que en tempos anteriores e posteriores- arredor do principio de nuclearidade, como era de agardar, resultando residuais ou marxinais, é dicir, excepción sempre, as demais. Hai, por outra banda, que destacar o feito de que a mostra comprende tanto familias de localidades onde era común a práctica de comercio ambulante -Chan, Peranzais- coma outras nas que esta actividade non existía -Cariseda, Faro-, confirmando a preponderancia da familia nuclear, ou formas a ela asociadas, con independencia da actividade desenvolvida polos seus compoñentes.

Este predominio da familia nuclear, reflectido na máxima popular de “casado casa quere”, está aínda máis acentuado noutras terras leonesas nas que aparecen coincidencias con Fornela, como a actividade de comercio ambulante. Un estudioso da historia dos maragatos manifesta este fenómeno coas seguintes verbas: “o feito de que no século XVIII e XIX máis do 90% das unidades familiares maragatas manteñan ó longo do seu ciclo vital a súa estrutura

nuclear, iniciada unha vez que os novos agregados domésticos se escindiron do tronco familiar, veñen a confirmar que tanto o sistema productivo como a sociedade e a familia maragatas teñen nesta nuclearidade un punto de apoio e un marco de relacións socio-familiares importante” (Rubio Pérez, 1995b: 51). Pero tamén atopamos a hexemonía da nuclearidade nas terras da Galicia meridional. Se volvemos ó xa citado estudio histórico do profesor P. Saavedra, resulta que as cifras anteriores son acordes, ou incluso superan, ás que se puideron detectar na provincia de Ourense no século XVIII, con porcentaxes como un 62,95% de familias claramente nucleares en terras de Bande, un 66,67% no Ribeiro e un 64,50% en Allariz, sen que a diferenza histórica dun século entre as manexadas por nós e polo anterior historiador supoñan un problema decisivo, xa que o tamaño e tipo medio de familia a penas cambiou durante ese período temporal. Pola contra, en terras lucenses como Burón-Navia, Cervantes ou no centro da provincia, estas cifras caen ata situárense entre o 38,25% e o 46,61%, medrando os fogares extensos ou polinucleares ata porcentaxes moi superiores ás rexistradas en Fornela (Saavedra, 1996: 31-32). Como xa sinalamos con anterioridade, a serra de Ancares marca unha fronteira na tipoloxía familiar, o mesmo que marca unha fronteira en cuestións como a transmisión do patrimonio; pero esta fronteira desaparece máis ó sur, pois o comportamento de Fornela, ou de Ancares -coa excepción de Suárbol e Valouta-, achégase nesta cuestión ó sur de Galicia. Tamén coincidirán con ela noutras cuestións que pasamos a analizar.

V. A DIÁSPORA FORNELA. OFICIOS E EMIGRACIÓN

1 OS OFICIOS

1.1 *Achegamento á pluriactividade campesiña*

Nas sociedades campesiñas tradicionais houbo sempre un sector máis ou menos numeroso que practicou, con intensidade diferente, oficios artesanais que tiñan varios fins. Dunha banda hai que ter en conta que as comunidades rurais tiveron sempre necesidades que había que cubrir coa produción de obxectos, e esta produción, en certa medida, tratou sempre de facerse na mesma localidade, ou por medio de artesáns de localidades próximas. Pola outra, numerosas familias necesitaban complementar os rendementos do patrimonio fundiario e gandeiro con ingresos adicionais, xa fose a causa de insuficientes recursos na explotación familiar, xa para lograr unha mellora económica.

Como consecuencia de necesidades de variada orixe, aparecen tanto artesáns como xornaleiros que aplican unha boa parte, ou gran parte, da súa capacidade productiva a outros, abastecendo nuns casos á propia comunidade ou realizando traballos lonxe da localidade natal para cubrir demandas do propio mundo rural, e tamén do urbano, a cambio dunha apreciada compensación en diñeiro ou especie. Isto dá lugar a unha *pluriactividade campesiña* que, no referente ás terras do noroeste peninsular, conta con algúns estudos de interese polos datos etnográficos que fornecen. Exemplo destacado son algunhas profesións exercidas por naturais do norte da provincia de Ourense -municipios de Esgos, Nogueira de Ramuín, Paderne de Allariz, Pereiro de Aguiar, Xunqueira de Espadanedo e unha parte do de Maceda-. Aquí desenvolvéronse oficios como o de afiador, quincalleiro, peneireiro, albardeiro e cordeiro, que eran practicados en distintas partes da península, chegando ata terras tan distantes como Andalucía. Un antropólogo que se preocupou desta morada do vivir tradicional sinala varios factores que induciron ós habitantes destas terras a “saír polo mundo”; entre eles aparece un primeiro factor que podemos cualificar de ecolóxico, pois os terreos desta zona son de escasa produtividade e cunha

importante porcentaxe de terras incultas; mais tamén hai incitacións de tipo sociocultural, como un acusado minifundio, acentuado pola práctica do repartimento igualitario da herdanza, unhas explotacións pequenas e, como consecuencia, unha mentalidade que conduce, mediante a educación familiar recibida dende a infancia, a considerar como natural a saída fóra do marco natal para gañar “a vida” (Fidalgo Santamarina/Rodríguez Fernández-Taboadela, 1988: 22 e ss.).

O fenómeno é ben coñecido en terras de León. Un exemplo evidente atopámolo na vella comarca de *La Somoza*, posteriormente denominada Maragatería, onde as limitacións do medio natural e cultural provocaron que, ó longo da Idade Moderna, botaran raíces aquí novas actitudes ante a economía de mercado para complementar os recursos familiares, ou, finalmente, para acumular importantes riquezas, como a produción téxtil e, sobre todo, a práctica do oficio de arrieiro (Rubio Pérez, 1995a: 25 e ss.). No mesmo sentido, mencionaremos unha vez máis o val de Ancares, lindante con Fornela, onde puidemos detectar unha importante pluriactividade campesiña con oficios semellantes ós que atoparemos na terra que agora nos ocupa -teitadores, ambulantes dedicados á cera e ó pemento, tratantes de gando, máis tarde mineiros- (González Reboredo/González Pérez, 1996: 97 e ss.). Hai que insistir en que, nestes casos, os vellos campesiños maragatos, ancareses e ourensáns, o mesmo que os fornelos, tiñan no seo da súa propia comunidade uns condicionantes que favorecían a saída fóra: minifundismo, patrimonios minúsculos por repartimentos sucesivos, terras pobres e montesías. Estes factores poden servir de explicación para un final do sistema tradicional e o conseguinte despoboamento destas zonas, resultando a crise xeneralizada que sofren estas sociedades, a partir dos anos sesenta do século XX, unha consecuencia interna do propio sistema, que chega a uns límites demográficos, profesionais e de repartimento do patrimonio que fai pouco apetecible a continuidade. Un estudioso dunha localidade da Serra de Guadarrama, La Acebeda, apunta a que a precariedade do recibido como patrimonio serviu de contra-estímulo para continuar apegados á terra e permitiu o éxodo masivo dos máis novos dende esas

datas (Rodríguez López, 1999: 95). Esta perspectiva, que fai responsables en primeira instancia ás propias sociedades tradicionais do seu naufraxio, necesita ser matizada co feito de que, no caso de Fornela e nos demais antes citados, a crise vai precedida dun longo período de tempo no que a actividade comercial fóra se combina co mantemento da actividade campesiña dentro, compaxinando a entrada nun mercado proto-capitalista e capitalista con vellas pautas tradicionais porque estas últimas seguen conservando unha certa lóxica como recurso último de supervivencia. O goteo continuo de fornelos que se establecen lonxe da súa terra entre o século XVIII e a primeira metade do XX, abandonando a agricultura e gandería, son casos de transvasamento normal que non supoñen un colapso demográfico e agrario definitivo. Pero cando se chega a un nivel de mercado plenamente desenvolvido, coa súa división do traballo, tecnoloxía crecente e imposición dun modo de produción sostido por grandes investimentos, o antigo campesiño vese forzado a pasar dun sistema paleotécnico a un neotécnico, a ser, en definitiva, asalariado ou empresario do campo, ou a optar polo abandono da terra; nun e noutro caso o impacto “provoca unha situación na que a racionalidade da economía campesiña é destruída” (Franklin, 1971: 99-100). En Fornela, o mesmo que nas outras comarcas aludidas, os incentivos recibidos dende o exterior favoreceron o abandono definitivo da actividade agraria, que viu freada a súa adaptación a novas circunstancias pola inercia de vellas pautas como o minifundismo, pero tamén polas dificultades de aproveitar con novas tecnoloxías un medio especialmente dificultoso. De non mediar a existencia dese mercado exterior, o problema da limitación dos recursos tería que ser resolto mediante outras solucións, como crise demográfica interna, mais a presenza dunhas opcións externas fixo posible a solución final do abandono do campo. Por iso na actualidade mantense entre os fornelos unha actividade comercial que, sen embargo, xa non é exercida, nos máis dos casos, no val natal, e que a penas se complementa co traballo da terra como en tempos idos. Moitos fornelos seguen a ser comerciantes, pero xa deixaron, xeralmente, de ser campesiños tras unha transición que durou, polo menos, dous séculos.

O comercio non foi, por suposto, a única saída no pasado. Diversos informes de campo recollidos por nós aluden a oficios exercidos na mesma localidade de orixe hai medio século ou máis. Así, en Fresnedelo había en tempos dous ferreiros para atender as necesidades da aldea. E un grupo de fariegos lembrou diante de nós a existencia dun carpinteiro, varios canteiros que facían casas de pedra e ata tres galocheiros que traballaban “para el pueblo y poco más” (Faro, agosto 2000). Esta dimensión de autoabastecemento local resulta tan común a todas as sociedades rurais que non presenta en Fornela ningún matiz de especial relevo, alomenos no que puidemos captar por medio da nosa investigación.

Tampouco novas, mais si interesantes, son as alusións a certas actividades que viñan a exercer en Fornela xentes de orixe máis ou menos afastada. A Fresnedelo, por exemplo, acudían latoeiros que amañaban caldeiros; os naturais do Rebollal (Asturias) viñan vender peneiras, madroñas e goxos -cestos-; os de Sésamo, no Bierzo, exercían de capadores; os zocos ou galochas podían ser feitas por artesáns locais, pero tamén procedían de Galicia ou Asturias e mercábanse en feiras como a citada do Espín; e mesmo chegaron en tempos serranchíns portugueses para cortar a madeira. Ademais, nos libros de casamentos atopamos algún caso de canteiro de orixe galega asentado aquí. Como nos dixo un informante de Fresnedelo, a estes vendedores ou artesáns podíasilles pagar en especie, “con centeo, fabes y otros productos de la tierra” (Fresnedelo, agosto 2000), é dicir, que o comercio de troco estaba vixente en comunidades onde, ata hai medio século, a circulación monetaria, non moi intensa, se reservaba para intercambios doutro tipo.

Da mesma maneira que entraban en Fornela xentes alleas para realizar traballos diversos, os fornelos saían da súa terra coa mesma finalidade. Unha actividade moi estendida nestas montañas, e de maneira moi especial no veciño Ancares (González Reboredo/González Perez, 1996: 110 e ss.), era a de *teitador*, é dicir, persoas especializadas en reparar ou facer de novo os teitos de palla das construcións propias da zona montesía situada entre Asturias, León e Galicia (ver ó respecto o estudio de arquitectura popular

debido a Clodio González Pérez, incluído nesta mesma obra). Os teitadores fornelos traballaban na súa propia terra natal, mais tamén podían saír dela para exercer o seu oficio. En Guímara puidemos falar de vagar con L., de 89 anos, que nos seus tempos mozos foi teitador e asegurou que nesta localidade había dous teitadores que “teitaban en Babia hasta iglesias de paja, y llegaban hasta Santander” (Guímara, xullo 1999). En Faro coñecemos, a través da memoria dos informantes, os nomes de tres teitadores do pasado, o tío José de Tomasa, Segundo e Baldomero (Faro, agosto 2000). Outra actividade realizada no exterior era a de segadores; algún informe illado nas nosas notas de campo indica que tamén os fornelos podían ir ás segas do cereal a Castela -o mesmo que facían unha gran cantidade de galegos-; pero un traballo máis peculiar era o dos que acudían a segar a herba a Lillo del Bierzo, a Laciana (León) e mesmo a Degaña (Asturias); os segadores de Fresnedelo podían formar cuadrilla, por exemplo, con xentes dos veciños lugares ancareses de Vilarbón ou Lumeiras, estando este tipo de traballo bastante xeneralizado, pois ía xente “de todo Fornela” (Fresnedelo, agosto 2000). Por último, outro oficio algo representado nas nosas notas de campo é o de tratante de gando, tarefa á que se dedicaban algúns veciños de Guímara e tamén algún de Peranzais ou Chan. Estas saídas máis alá do val son mostra dun esforzo por achegar recursos que complementasen as cativas economías familiares, mais tamén indicio de que, igual que vimos ó falar da familia e o matrimonio, Fornela, como Ancares (González Reboredo/González Pérez, 1996: 120-122), nunca foi un micro-universo totalmente pechado.

Todo este primeiro grupo de actividades non son unha peculiaridade de Fornela, senón que están amplamente difundidas nas zonas rurais do noroeste. Intimamente relacionadas coas sociedades campesiñas paleotéctinas, morreron cando se produciu o naufraxio destas. Moi diferente foi a sorte doutras, que se mantiveron ata o presente porque eran máis adaptables ós novos tempos. Nelas prodúcese unha apertura ó mercado que fixo que moitos fornelos pasasen de ser campesiños-comerciantes a comerciantes a secas. Ocuparémonos deste asunto a seguir.

1.2 Presencia histórica dun comercio practicado a longa distancia: os arrieiros fornelos

As terras de Ancares e Fornela, situadas nun espacio xeográfico que en primeira instancia podería ser considerado como marxinal, contaban cunha circunstancia que non provocou, mais si favoreceu, o nacemento do comercio ambulante: a súa situación entre Asturias, Galicia e León permitía a posibilidade de circular entre estes distintos reinos comerciando de porta a porta con produtos que se complementaban nos respectivos mercados. De novo aludiremos a un caso parecido, aínda que de dimensións moito maiores, como é o dos maragatos; en efecto, os homes da Maragatería, con abundante literatura a eles dedicada, tiñan a súa patria de orixe nunha comarca pobre situada ós pés do Teleno, e acabaron desenvolvendo unha importante actividade como arrieiros e comerciantes nun contexto de mercado protocapitalista, que se consolidou dende o século XVI, permitindo co tempo a constitución dunha auténtica burguesía maragata (Rubio Pérez, 1995a: 77 e ss.). Condicionantes semellantes funcionaron na nosa área de estudio. Aínda que na profundación histórica limitámonos a chegar ata o século XVIII, os datos que recompilamos dende este momento servirannos de guía para detectar o comercio fornelo no pasado e no presente.

Tomando como base fundamental, unha vez máis, os informes que nos facilita o *Catastro de Ensenada*, e que nos sitúa a mediados do século XVIII, pódese asegurar que a actividade dos arrieiros estaba plenamente asentada nestas datas. Polo tanto procedía dunha época anterior que futuras investigacións con enfoque histórico deberán precisar. Basta con acudir ós datos do *Interrogatorio* para comprobar, nas respostas á pregunta 32, que as catro localidades situadas no val de Fornela *stricto sensu* -Chan, Guímara, Peranzais e Trascastro- contaban cun número apreciable de arrieiros, oficio que, pola contra, non se documenta nas tres localidades situadas na periferia -Cariseda, Faro e Fresnedelo-. A continuación imos reflectir en cadros as cifras que nos facilita a citada fonte para que o lector poida comprobar a importancia do oficio de arrieiro aquí:

ARRIEIROS DE CHAN

NOME	CABALERÍAS	
	MACHOS	CABALOS
1- Nicolás Martínez	1	1
2- Santiago Cachón	1	0
3- Lorenzo Martínez	0	1
4- Pedro Fernández	1	1
5- Manuel Gavela	1	1
6- Domingo Fernández	0	1
7- Dominga Cachón (viúva, anda de ambulante un fillo)	0	2
8- Domingo García	0	1
9- Bartolomé Martín	1	0
10- Juan Martínez	2	0
11- Blas Fernández	5	0
12- Manuel Martínez	3	0
13- Lorenzo Martínez	3	1
14- Juan Fernández	0	1
15- José García	0	1
16- Manuel Cachón	1	0
17- Domingo García	2	0
18- Francisco Díez	2	0
19- Francisco Ramón	1	0
20- Antonio Ramón	2	1
21- Josefa Cachón (viúva, anda de ambulante un fillo)	0	1
22- Manuel de Lera	0	1
23- Manuel Díez	1	0
24- Manuel Ramón	0	1
25- Domingo Fernández	2	0
26- Pascual Gómez	1	0
27- Domingo Cerecedo	1	0
Total cabalerías	31	15

(Fonte: *Catastro de Ensenada*. . A. H. L., caixa 8155)

ARRIEIROS DE GUÍMARA

NOME	CABALERÍAS	
	MACHOS	CABALOS
1- Manuel Cerecedo Manuelín	0	1
2- León Álvarez	1	0
3- Domingo Cerecedo	2	0
4- Silvestre Gabela	1	0
5- Santiago Cerecedo el Mozo	2	0
6- Luís Ramón	1	0
7- Manuel Martínez	1	0
8- Manuel Cerecedo Manuelón	0	1
9- Manuel Cerecedo Polborín	3	0
10- Alonso Ramón Cabaña	1	0
11- Manuel Cerecedo Andurín	1	0
12- Manuel Ramón Cabaña	0	1
13- Manuel Gabela el Viejo	0	1
14- Francisco Cerecedo	1	0
15- Santiago Cerecedo el Viejo	1	0
16- Felipe Álvarez	2	1
Total cabalerías	17	5

(Fonte: *Catastro de Ensenada. Interrogatorio. A. H. L., caixa 8232*)

ARRIEIROS DE PERANZAIS (*)

NOME	CABALERÍAS	
	MACHOS	CABALOS
1- Blas Ramón	1	1
2- Silvestre Gabela	0	1
3- Manuel Alonso	1	0
4- Juan de Lera	1	0
5- José González	1	0
6- Fabián Ramón	0	2

NOME	CABALERÍAS	
	MACHOS	CABALOS
7- Manuel Fernández	0	1
8- Dominga Gabela (viúva, anda de ambulante un fillo)	0	1
9- Pedro de Lera	0	2
10- Miguel Gabela	1	0
11- Lorenzo Jáñez	3	0
12- Bartolomé Gabela	2	0
13- Antonio Rodríguez	2	0
14- Domingo Ramón	1	0
15- Pedro Alonso	1	1
16- Pascual García	0	1
17- María Fernández (viúva, anda de ambulante un fillo)	1	0
18- Pedro Cadierno	1	1
19- Euphemia de Lera (viúva, anda de ambulante un fillo)	1	0
20- Joaquín López	2	0
21- Manuel Ramón	0	1
22- María Ramón (viúva, anda de ambulante un criado)	2	0
23- Miguel López	2	0
24- Juan Ramón	1	0
25- Thomás Ramón	0	1
26- Alonso García	2	0
27- Domingo González el Viejo	0	1
28- Manuel Álvarez	0	2
29- Francisco Fernández	2	0
30- Gregorio Fernández	1	0
31- Pascual Ramón	0	1
32- Pascual Álvarez	1	1
33- Juan Gabela	1	0
34- Marcos Ramón	2	0

NOME	CABALERÍAS	
	MACHOS	CABALOS
35- Manuel Ramón O Bello	2	0
36- Juan Cadierno	2	0
37- Cayetano Alonso	1	0
38- Domingo Ramón Zenteno	9	0
Total cabalerías	47	18

(*) Ós arrieiros aquí citados habería que engadir outro comerciante que aparece na resposta á 32 do Interrogatorio, Manuel Fernández Rosón, o cal trataba en caldeiros e outras “alhajas”.

(Fonte: *Catastro de Ensenada. Interrogatorio. A. H. L., caixa 8471*)

ARRIEIROS DE TRASCASTRO

NOME	CABALERÍAS	
	MACHOS/MULAS	CABALOS
1- Domingo Álvarez	0	1
2- José Álvarez	3	0
3- Domingo Álvarez de Gabriel	3	0
4- Benito Álvarez	1	2
5- Honorino Álvarez	0	1
6- Juan Gabela	0	1
7- Santiago Álvarez	0	1
8- Bartolomé García	0	1
9- Tomé Fernández	0	1
10- Gregorio Fernández	0	1
11- Pascual Gabela	3	0
12- Lucas Álvarez	4	2
Total cabalerías	14	11

(Fonte: *Catastro de Ensenada. Interrogatorio. A. H. L., caixa 8820*)

Os datos expostos son indicativos de que unha boa cantidade de persoas destas localidades estaba a mediados do século XVIII implicada no comercio ambulante. Se comparamos o volume dos arrieiros co total de veciños, de acordo co que nos di o mesmo *Catastro de Ensenada* -manexados xa no epígrafe que dedicamos á poboación- resulta o que segue:

LOCALIDADE	VECÍÑOS	ARRIEIROS	PORCENTAXE
Chan	111	27	24,3%
Guímara	60	16	26,6%
Peranzais	146	38	26%
Trascastro	58	12	20,6%
Total	375	93	24,8%

En función destas cifras podemos deducir que polo menos unha cuarta parte das familias tiñan xente traballando de arrieiros. A porcentaxe máis afastada da media é a de Trascastro, pero hai que ter en conta que aquí estaba, como veremos máis adiante, arraigado outro oficio, o de albardeiro, que tamén ocupaba a fillos da localidade.

Os datos amosan que o número de *animais* que cada arrieiro posuía non era elevado. A maioría, 53, traballaban cun só animal -o 56,9%-, mentres que 27 facían con dous -o 29%-, 9 con tres -o 9,6%- e soamente 4 andaban de ambulantes con catro ou máis -o 4,3%-. En consecuencia, a media de cabalerías por arrieiro era baixa, de 1,69. Estamos, pois, ante pequenos ambulantes, o mesmo que sucedía, polos mesmos tempos, no veciño val de Ancares, onde puidemos comprobar, por exemplo, que dos 17 animais de Espiñeireda soamente un tiña máis de tres *acémilas*, 2 tiñan tres, 8 dous e 6 só un (González Reboredo/González Pérez, 1996: 99). Se contrastamos estas cifras coas obtidas na Maragatería pola mesma época, resulta que aquí o número de cabezas por arrieiro era, en xeral, máis alto; certo que o 55% dos maragatos posuían soamente entre 1 e 4, pero había un 33% que posuían entre 5 e 9, un 7,5% con 10-14 e un 4,5% con máis de 15. Seguindo a un investigador dos maragatos, só había unha minoría con cabalerías suficientes para un comercio a grande escala, conformando unha burguesía comercial, mentres os máis tiñan que comerciar, ou transportar, mercancías a pequena escala, sen investir grandes cantidades de capital (Rubio Pérez, 1995a: 82). Pois ben, esta limitación estaba máis acusada en Fornela, onde a gran maioría eran pequenos ambulantes con un ou dous animais de carga. O minifundio e a cativeza dos patrimonios fornelos, que documentamos mediante

exemplos na parte correspondente, parece corresponderse, como era de agardar, cunha tamén limitada capacidade comercial, sen prexuízo de que esta abondase para acrecentar uns patrimonios orixinariamente moi reducidos. Unicamente uns poucos arrieiros fornello dispoñían de suficientes animais para realizar transportes un pouco máis voluminosos. Tal era o caso de Lorenzo Martínez ou Blas Fernández, os dous de Chan, con catro cabalerías, ou Lucas Álvarez, de Trascastro, con seis. Pero o único arrieiro fornello que podía aproximarse ó sector medio-alto dos arrieiros maragatos era Domingo Ramón Zenteno, posuidor de nove machos, cifra que o convertía no principal ambulante do val.

Este pequeno potencial de transporte, xunto coa baixa capacidade de investimento de capital en compras, reflíctese tamén nos produtos obxecto de comercio citados no mesmo *Interrogatorio*. Como era habitual nos pequenos ambulantes desta época, tanto de Fornela coma doutras terras, a súa actividade adoitaba centrarse en tecidos, aceite e peixe salgado ou seco, que era mercado nas costas de Galicia e logo revendido no interior -de aí posiblemente que siga aínda hoxe sendo apreciado o bacallao entre os fornello, e antigamente a raia-. O comercio de tecidos, asociado ademais, en moi pequena medida, a unha certa produción no val de lenzos de liño, debía ocupar o lugar máis importante, como indican algúns documentos de finais do século XVIII. Así, no ano 1774 Josef López, de Peranzais, obrígase cun comerciante de Bilbao na cantidade de 3650 reais “por telas y géneros que le dió al fiado para tratar y beneficiar con ellas en los Reinos de Castilla” (Balboa de Paz, s./a.: 108). E información no mesmo sentido aparece nun inventario do arrieiro Bartolomé Álvarez, de Trascastro, morto na localidade de San Román, na ribeira do Órbigo, e datado en 1790; neste documento sinálase que posuía “... una pieza de cáñamo bieja que tendrá tres varas poco más o menos. Más una pieza de baeta pajiza, que tiene once baras y tres cuartas. Más quince baras de tripe azul. Más diez digo de nueve baras y media de tripe rayado. Más diez baras y cuarta de chalón negro. Más diez baras escasas de monfor azul rayado...” (Ramón Gurdiel, 1998: 43). Como se manifesta no caso de Josef López, estes pequenos comerciantes víanse na necesidade

de comezar mediante obtención ó fiado das súas mercadorías, frecuentemente de antigos arrieiros afincados nalgunhas vilas; e esta estratexia reflíctese noutro testemuño documental do ano 1774, no que a muller de Francisco Cachón, de Pereda, reconece unha débeda de 402 reais con Carlos Vello, de Maside, en Galicia (Balboa de Paz, s./a.: 108).

Os datos documentais do XVIII permítennos tamén coñecer un feito relacionado co anteriormente dito. Trátase de que os ambulantes fornelos víanse obrigados a asociarse para mellorar a súa actividade, creando pequenas compañías que permitían comerciar cun maior volume de mercadorías, así como viaxar máis seguros ou abranguer un superior número de localidades. Por iso, no testamento de Domingo Álvarez, de Trascastro, datado en 1780, hai unha manda na que se ordena tomar contas a Matías Ramón, de Guímara, “del producto y ganancias que pudo aver dado la compañía y comercio que tuvo con este y más compañeros”. Tamén no ano 1798 hai mención doutra compañía formada por seis arrieiros de Chan e Guímara, a cal tiña débedas con comerciantes de Bilbao superiores a 20.000 reais (Ramón Gurdíel, 1998: 43).

No século XIX esta actividade comercial continuou de maneira semellante á que acabamos de documentar para o XVIII. Tanto o *Diccionario* de Miñano coma o de Madoz aluden repetidamente a ela. O primeiro dinos de Chan que “su única industria es salir a comerciar fuera del país, en tiempo de verano y aún algunas veces en tiempo de invierno, contentándose con venir á sus casas una ó dos veces al año”; con respecto a Guímara e Peranzais, limítase a salientar a existencia de “arriería” ou “trajinería” (Miñano, 1826: entradas *Chano*, *Guímara* e *Peranzanes*). Madoz, pola súa parte, alude a esta actividade comercial na entrada dedicada a Chan, repetindo o mesmo que acabamos de ver en Miñano; tamén se refire a Guímara como lugar no que “los habitantes, en razón de lo miserable y poco productivo del terreno, se dedican en general al tráfico en los pueblos del partido y aún de la provincia” (Madoz, 1846: entradas *Chano* e *Guímara*).

Non se cinguían, sen embargo, os comerciantes fornelos nin ó partido nin á provincia, senón que percorrían, o mesmo que no

século XVIII, terras máis afastadas para mercar e vender productos, fixando o espacio máis visitado en Asturias, Galicia e Castela. De época case coincidente cos datos de Madoz data un acto de conciliación celebrado no Xulgado de Paz de Peranzais -e conservado no arquivo municipal-, que é indicio de que daquela perduraban actividades como a venda de panos ou a creación de sociedades. No documento que recolle esta conciliación comparece un veciño de Chan que reclama a outros dous a cantidade de 869 reais e 17 maravedís por xéneros “que les dió al fiado como compañeros que eran”; os antigos socios aceptan a débeda, pero non a ganancia esixida sobre os xéneros “por dárselos al fiado por cinco meses”. A desculpa non tivo éxito e os dous demandados foron condenados ó pago da débeda ó seu ex-socio (*Xuzgado de Peranzais. Actos de conciliación*. Arquivo Municipal de Peranzais. Atado sen catalogación)

O comercio como actividade importante persiste, como era de agardar, na segunda metade da centuria. Así, no xa citado documento de *Cédulas de inscripción... formadas en 1867*, que puidemos atopar incompleto no arquivo municipal, e que xa utilizamos na parte dedicada á familia, aparece como profesión de moitos cabezas de familia, e nun caso de persoa que non o era, o de comerciante, sendo os seus practicantes denominados das diversas maneiras que a continuación indicamos:

Comerciantes	33
Traficantes	12
Tratantes	6
Trajinantes	2
Comerciantes ambulantes	2
<i>Comerciante de espuela</i>	1
Total	56

(Fonte: Arquivo Municipal de Fornela. Documento sen catalogación)

Esta fonte dános unha cifra reveladora de que o vello oficio comercial estaba presente en Fornela no ano en que se elaborou, mais o resultado non é valido para deducir o total dos comerciantes fornelos, pois, ademais de estar incompleta, presenta o pro-

blema de que se basea na declaración dos interesados, que se catalogan como “comerciante”, “jornalero”, “labrador” ou “propietario” porque eran isto e, en moitos casos, tamén outra cousa. De todos os modos resulta indicio suficiente para afirmar que, baixo variadas definicións profesionais -comerciante, *comerciante de espuela*, *trajinante*, etc.-, acóchase o persistente comercio ambulante ó que se viñan dedicando os fornelos secularmente. Quizais a única excepción que cumpriría facer sería a dos seis tratantes da mostra, que seguramente se dedicaban á compra-venta de gando polas aldeas e nas feiras, actividade esta que, como puidemos comprobar no seu día, estaba tamén moi presente no val de Ancares, e que é moi conforme coa riqueza pecuaria da zona e coa existencia de mercados no Bierzo para comercializar os animais (González Reboredo/González Pérez, 1996: 105 e ss.).

Gracias a un descendente de fornelos xa nacido e afincado en Lugo puidemos coñecer dous casos de comerciantes que se dedicaron á venda de tecidos na segunda metade do século XIX e comezos do XX. O primeiro, Nicasio Díez Álvarez, natural de Trascastro, nacido en 1848. Tras deixar os estudos no Seminario de Astorga, Nicasio introduciuse no comercio ambulante, e facía rutas por Valladolid, Medina, Navas del Marqués, Nava del Rey, Piedrahita e Barco de Ávila. Como se especializou en mantóns de Manila, moi de moda no seu tempo, chegou para vendelos ata a mesma Sevilla. Todas estas viaxes tiveron lugar a partir de 1870, pero dende 1913 rematou, xa viúvo, por se asentarse na Coruña, onde estaban tres fillas casadas con fornelos que tiñan negocios nesta cidade. En canto ó segundo, trátase de Antonio Ramón González, natural de Peranzais e nacido en 1854, que tamén se dedicou á ambulancia, pero axiña acabou establecéndose en Vilafranca do Bierzo con comercio de tecidos; alí exerceu de comerciante ata o seu falecemento en 1929, chegando a ser propietario de viñedos en Vilela e Cacabelos, cunha adega na rúa da Auga de Vilafranca. Os exemplos de Nicasio e Antonio son mostra de que algúns ambulantes fornelos, onte coma hoxe, chegaron a acumular unha fortuna que lles permitiu asentarse con negocio estable en diversas localidades de Galicia, Castela-León, Asturias e Cantabria, zonas nas que eles exer-

ceron con máis intensidade o seu oficio. Neste sentido pódese afirmar que a ambulancia trouxo como resultado a constitución dunha burguesía comercial fornela lonxe do val natal, a cal abandonou por completo os vellos vínculos coa agricultura e provocou o proceso de transformación de labrego/comerciante en comerciante a secas. Esta transformación culminará de maneira xeneralizada, segundo anteriormente anunciamos, cando na segunda metade do século XX os recursos agrarios da propia Fornela deixen de cumprir coa súa misión de base e reserva da economía familiar

1.3 Os ambulantes fornelos nos últimos cen anos

A longa tradición de ambulancia que documentamos anteriormente mantívose en pleno século XX, adaptada ós novos tempos, e proba disto é que no padrón de habitantes dunha data xa avanzada como 1970, cando Fornela estaba sufrindo os efectos da despoboación, aínda se recollen 16 ambulantes en Peranzais, 38 en Chan, 8 en Guímara e 53 en Trascastro (Fonte: *Padrón de habitantes a 31-XII-1970*. Arquivo Municipal de Peranzais. Documento sen catalogación). A especialización en venda de tecidos continuou sendo actividade comercial común, pero os medios de transporte cambiaron, pasando a utilizar o ferrocarril, os coches de liña e, a partir dos anos sesenta, vehículos propios. As vendas facíanse, ou fanse, nas aldeas, e case nunca, mesmo na actualidade, se acudía ou acode ás feiras. Nas diversas conversas que mantivemos con ambulantes fornelos durante o noso traballo de campo obtivemos un abundante número de datos que, xunto con outros sacados de documentos e de anteriores estudos, permítennos perfilar as características do oficio.

Se tiveramos que debuxar un retrato de urxencia do ambulante fornelo de hai medio século, habería que representalo como un home de traxe que, tras baixar dun tren ou dun autobús na parada establecida, carga ó lombo o *paquete* -chamado tamén o *farruco* ou *farreco*-, orixinariamente unha tea cuadrangular na que se colocaba a mercancía, anoando os extremos en diagonal para protexela, e que foi substituída máis tardiamente por unha funda de material plástico pechada con correas (Ramón Gurdíel, 1998: 43-

44). Desta maneira, e con limitados medios de transporte, podía chegar ata lugares moi distantes da xeografía peninsular e mesmo a outras terras nalgunhas contadas ocasións.

O período de permanencia fóra do lar familiar cambiou co tempo e a mellora das comunicacións. V., de Chan, indicounos que antigamente podían pasar ata catro ou cinco meses fóra (Chan, xullo 1999). M., de Trascastro, de setenta anos, tamén lembrou tempos nos que a viaxe duraba ata catro meses: “se marchaba despoés de Navidad y se venía por mayo para hacer las labores del campo; luego se volvía a salir de septiembre a Navidad” (Trascastro, xullo 2000). No anterior informe, remitible ós anos corenta do século XX, apréciase que aínda os ambulantes fornelos eran unha mestura de comerciante e labrego, pois as súas viaxes estaban condicionadas pola necesidade de ficar na casa familiar para colaborar nas intensas tarefas agrarias dos meses de verán. Pero esta situación cambiou notoriamente nos últimos corenta anos en dous aspectos: na redución das ausencias continuadas a unhas semanas, ou incluso menos, e no feito de que se pode comerciar case todo o ano porque a actividade agraria desapareceu ou está moi reducida. Neste sentido lembraremos que a transición de labrego-comerciante a comerciante consumouse nos anos setenta do século XX, cando moitos fornelos abandonaron a agricultura en gran parte, e cando moitos deles acabaron establecéndose como comerciantes, ambulantes ou non, en vilas e cidades de Galicia, Asturias, Cantabria, León, etc. Como xa indicamos no seu momento, a vella comunidade rural fornela acabou desintegrada a nivel productivo pola crecente actividade comercial dentro dunha economía de mercado.

Asunto de interese é o espacio xeográfico no que exerceron, e exercen algúns aínda hoxe, a ambulancia. Nunha conversa con dous naturais de Chan duns cincuenta anos, un deles afirmou que andara vendendo por toda Galicia, pero o outro ampliou moito máis o radio das súas andanzas comerciais, pois chegara a Murcia, Aragón e Granada (Chan, agosto 1999). M., de Peranzais, un veterano ambulante que conta con 78 anos, manifestou diante de nós un fondo coñecemento de Galicia, e lembrou as súas viaxes a localidades e comarcas como a mariña de Lugo -Mondoñedo, Viveiro,

Foz, O Valadouro...- ou A Fonsagrada, Navia de Suarna, Becerreá no resto da provincia lucense, así como as zonas coruñesas de Santa Uxía de Ribeira, A Pobra do Caramiñal, ou, xa en Pontevedra, arredores de Vigo -Cangas, Aldán, Bueu, Baiona-, e proximidades da fronteira portuguesa -Tui, Salvaterra-. Tamén fixo memoria da súa presenza en comarcas de Ourense como Bande (Peranzais, agosto 1999). Nunha posterior entrevista ampliou os seus recordos a localidades como Vilalba, Castro de Rei, Ribeira de Piquín, Monterroso, Palas de Rei e Sober na provincia de Lugo; Arzúa, Noia e Fisterra na da Coruña; e A Bandeira, A Estrada ou Cambados en Pontevedra (Peranzais, agosto 2000).

Por terras galegas andou reiteradamente outro informante, tamén de Peranzais e de 55 anos de idade, actualmente afincado en León, aínda que as súas viaxes anos atrás comprenderon moitas outras partes da península. Como mostra disto, damos a continuación as zonas ou localidades que mencionou en dúas ocasións (Peranzais, agosto de 1999 e 2000):

- Galicia.- a) Arredores de Santiago: A Estrada, Cuntis, Padrón, Negreira, Noia. b) Provincia de Lugo: Vilalba, Meira, Monterroso, Taboada, Chantada, Becerreá, Navia de Suarna, Cervantes. c) Centro-norte da Coruña: Arteixo, Carballo, Coristanco, Baio, Santa Comba, Boimorto, Muros, Cee. d) Arredores de Vigo: Cangas, Redondela, Tui, Tomiño, Mondariz, Ponteareas, As Neves, Arbo, A Cañiza. e) Norte de Pontevedra: Lalín, Rodeiro, Vila de Cruces, Caldas de Reis. f) Occidente de Ourense: O Carballiño, Ribadavia, Avión, Cenlle, Barbantes, Celanova, Leiro. g) Oriente de Ourense: Xinzo de Limia, Verín, Cualedro, Trives, Valdeorras.
- Asturias-Cangas de Onís, Arriondas, Ribadesella.
- Cantabria-Potes.
- Aragón- Jaca.
- Castela-León: Burgo de Osma, Aranda de Duero, localidades de Palencia, localidades de León.
- Castela-A Mancha.- Molina de Aragón, Sigüenza (Guadalajara).

Outro antigo ambulante, que se sumou á conversa que mantiñamos co anterior, engadiu novos nomes, entre os que figu-

ran o Val de Arán, Lleida, Puigcerdá e arredores de Girona en Cataluña; Barbastro, Huesca e zona de Pamplona en Aragón e Navarra; Reinosa e Santoña en Cantabria.

Distintos fornelos, varios afincados hoxe fóra do val natal, seguiron dándonos razón das zonas onde traballaron ou traballan como ambulantes, o que completa o espacio descrito ata o presente. Así, J. A., de Chan, vive na actualidade en Xixón e exerce a ambulancia por toda Asturias, pero hai anos traballou por Galicia, León, incluído O Bierzo, e chegou ata Valladolid e Zamora (Chan, agosto 2000). Outro natural de Peranzais, que vive en León e aínda é ambulante, viaxou en Asturias por Mieres, Avilés, Xixón, Villaviciosa, Cangas de Onís, Lluarca; por diversas localidades de Cantabria, como Potes e, por suposto, tamén por Galicia: Monforte, Sarria, Ribadeo, Vilalba, Becerreá, etc. (Peranzais, agosto 2000). Pola súa banda, I., un dos poucos fillos de Trascastro que aínda vive aquí e exerce de ambulante, díxonos que o seu ámbito de vendas está actualmente centrado en Asturias e un pouco pola parte nor-oriental de Galicia, concretamente a zona de Ribadeo (Trascastro, agosto 2000). Como dato curioso, puidemos descubrir que, en contadas ocasións, os fornelos pasaron o océano e alí dedicáronse á ambulancia por uns anos; así, en Peranzais recolleemos a referencia dun ambulante que estivo en América tres anos comerciando e logo voltou; os países onde exerceron algúns foron Venezuela e algo México (Peranzais, agosto 2000). De novo atopamos nesta insinuación un certo paralelismo cos practicantes dun oficio típico do norte de Ourense, o de afiadador, pois tamén estes ambulantes ourensáns exerceron por toda a península e por terras de América en casos contados, podendo quedar definitivamente alí ou retornar despois dunha estadia máis ou menos longa (Fidalgo Santamariña, 1992: 189; Sotelo Blanco, 1994: 51-52).

O método habitual de actuación ata os anos sesenta do século XX era coller un transporte público que conducise a un centro comarcal de certo relevo, aínda que para desprazamentos curtos -como as zonas limítrofes de Galicia ou de Asturias-, se fose en cabalería ata entrado o século. O ferrocarril converteuse no novo medio de locomoción, especialmente a partir da inauguración da

liña Ponferrada-Villablino en 1919, con estación en Páramo del Sil. Segundo declaración dun home de Trascastro, “antes salíamos a pié con la maleta hasta Páramo del Sil, y luego en tren a Lugo, a Santiago, a Vigo...” (Trascastro, xullo 2000). Podían permanecer nestas cidades comunicadas por ferrocarril ou continuar en coches de liña ata a vila elixida como centro de operacións; nun e noutro caso era preciso desprazarse cada día ás distintas aldeas do contorno, utilizando tamén os transportes públicos ata onde fose posible, e continuando logo a pé co *paquete* ó lombo. Como debían permanecer numerosos días na mesma zona, o habitual era que se aloxasen nunha pensión, e esta práctica continuou cando, dende os anos sesenta, moitos fornelos comezaron a dispoñer de vehículo propio. D., de Peranzais, parou aínda non hai moitos anos en Santiago nunha pensión situada nas inmediacións da estación do ferrocarril, chamada *Pensión Ourense*; en Vigo facíao na *Pensión Leonesa*, e en Pontevedra na *Pensión Rodeiro* (Peranzais, xullo 2000). M., tamén de Peranzais, pero máis veterano que o anterior, lembrou dende os seus máis de setenta anos que en Santiago estivera na *Pensión Nueva España*; así mesmo, deunos conta de lugares de aloxamento en localidades máis pequenas, como A Fonsagrada, onde había unha casa de comidas chamada do *Maragato* que era famosa polo bo xantar (Peranzais, agosto 2000). A boa sona dun lugar de aloxamento corría entre os ambulantes fornelos en función dun feito moi valorado: que se comese ben. Nas nosas conversas con varios deles este aspecto da hostalería estivo sempre presente nas súas manifestacións. Á fin e remate, quen anda polo mundo para gañar “un duro”, quere cando menos gozar dun xantar que permita celebrar, ou esquecer, as duras xornadas e a inevitable sensación de atoparse lonxe do fogar.

No noso caderno de campo contamos con varias anécdotas referidas ás viaxes. O xa citado M., de Peranzais, viaxou na posguerra nos coches de gasógeno, coa súa inevitable lentitude. Pero tamén tivo que sufrir os severos controis da Garda Civil por esta época, que os forzaba a vender ás veces por baixo do prezo previsto. Persoas alleas ó lugar onde estaban, eran sempre vixiadas pola autoridade, malia dispoñer do correspondente carné e “patente de

ambulancia” certificada pola alcaldía. Por iso, nunha ocasión, M. e os seus compañeiros foron detidos en Mondoñedo a causa de que apareceran pasquíns con “¡Viva la República!”. O noso personaxe enfrontouse ó sarxento da Garda Civil, quen alegou como argumento de autoridade que fora defensor do Alcázar na Guerra Civil. Con audacia digna de admiración, M. respondeulle rotundamente, e con fonda lóxica, coa frase seguinte: “¡Defensor del Alcázar y no llegó más que a sargento!” (Peranzais, agosto 1999).

Máis novo ca M., outro dos informantes, D., ten no seu haber un bo feixe de anécdotas reveladoras das incidencias da ambulancia. Nunha ocasión, en Galicia, deixou a furgoneta aparcada e seguiu, co *paquete* ó lombo, por un camiño pendente ata unha casa apartada. Ía calor e suaba. Díxolle ó señor da casa se quería comprar algo, e el respondeu que non. Pero puido oír, cando marchaba, que unha neta lle preguntaba ó avó quén eran eses señores; e o señor afirmou: “¡Ese é un brasileiro!” (Peranzais, agosto 2000). Este sucedido amosa ben ás claras que os ambulantes, tanto os fornelos coma outros, son percibidos como estraños, con toda a ambivalencia que isto supón: en positivo cando a circunstancia é favorable, mais tamén en negativo se a relación non é axeitada, ou a circunstancia resulta desfavorable. Por iso tiveron que aguzar o seu enxeño e poñer en marcha intelixentes mecanismos que lles permitisen ter éxito.

Na súa dimensión de vendedores, serían aplicables ós fornelos conceptos como o de *espabilaus* ou *listos*, que analizamos no estudio dedicado ó val de Ancares, e que significan capacidade para superar calquera tipo de situación en proveito dunha venda con beneficio (González Reboredo/González Pérez, 1996: 113 e ss.). Pero tamén hai que consideralos como esforzados e traballadores. Segundo nos dixo unha muller de Navia de Suarna, Lugo, pero filla de fornelo, “o fornelo, cando é traballador, é moi traballador” (Navia, xullo de 2000). O esforzo non sempre tiña a mesma recompensa, e o camiño de volta ó lugar de descanso podía ser ledo ou triste segundo fose o resultado da xornada. Como manifestou un informante de Trascastro “andábamos hasta treinta kilómetros diarios... y si vendías bien...y si no... Cuando subimos a Treviso [Lié-

bana-Cantabria] había dos peñas y nos llevó dos horas y media subir... luego llegamos a un sitio que se llama el balcón de Pilatos que era una barbaridad... lo malo era subir y no vender nada y volver con el *farruco*... Cuando uno vendía todo, bajaba encantado de la vida” (Trascastro, xullo 2000).

Varios informantes describíronnos o sistema de vendas que se seguía. Segundo T. R., antigo ambulante de Chan agora afincado en Fabero, había dúas maneiras de vender. “Vender a la buena” é vender sen previa propaganda, é dicir, chegar ás aldeas ou vilas e poñerse a ofrecer a mercadoría polas casas ou nun lugar destacado da localidade. Pola contra, a venda “dando circular” consistía en que un mozo, normalmente un irmán ou parente que ía cun vendedor veterano aprendendo o oficio, pasaba primeiro repartindo a citada *circular* a xeito de propaganda, e máis tarde acudía o *representante* ou *viaxante*, é dicir, o propio vendedor. A circular era un papel impreso no que se insinuaba que viñan visitar a localidade representantes dunha casa de tecidos, denominada sempre de maneira xenérica, como “Almacenes Reunidos” ou “Grandes Almacenes de Barcelona”; a isto engadíanse reclamos rechamantes, como que a mercancía viñera por barco en grandes cantidades e por iso era máis barata. Unha posta en escena por veces algo teatral, coa finalidade de chamar a atención, era realizada polo vendedor; así, o mesmo T. R. contounos que, nunha ocasión, ía dando a circular por diante, e o seu irmán, o *representante*, quedara citado con el nun lugar determinado; pois ben, cando acudiu á cita e lles preguntou a unhas señoras onde estaba un señor vendendo, elas dixéronlle que “lo que hay aquí es un portugués vendiendo en esa casa”. O que sucedera é que o seu irmán, como á circular non lle fixeran moito caso, comezou a eloxiar a súa mercadoría en portugués, ou sexa, improvisando unha persoal fala portuguesa (Fabero, xullo 1999). Destacaremos, ó respecto, que os propios fornecidos poden definir estas tácticas co verbo *engañar* -o mesmo que comprobamos entre os ambulantes ancareses-. Pero hai que advertir que detrás desta verba non se oculta unha idea de mentira clara, un animo malévolo de adulterar a verdade, senón, como antes indicamos, unha especie de capacidade para atraer a atención da clientela, fenómeno que nos

nosos días, nun mundo de macro-mercados e de publicidade desafiada, coñécese co nome de “estratexias de *márketing*”. Que nalgúns sitios se definisen os ambulantes como algo *xitanos* non significa unha radical descualificación destes, senón unha forma sintética de describir as súas habilidades para atraer a atención das xentes e de eloxiar a mercancía, xusto o mesmo que fan hoxe grandes industrias mediante a publicidade televisiva ou as campañas de promoción dun produto.

Outros fornelos relataron versións da ambulancia coincidentes, nos trazos xerais, co antes sintetizado. Así, M., de Trascastro, recordou o uso da *circular*, que comezaba anunciando, de maneira chamativa, almacéns como “Almacenes Reunidos de Barcelona, Tarrasa y Sabadell”, e seguía co anuncio de artigos de confección (sabas, colchas, cortes de traxe ou de camisa, etc.) en oferta. Unha táctica, presente nas grades áreas comerciais dos nosos días, era ofrecer algúns produtos a un prezo moi barato, que deixaba moi pouca ganancia; pero estes tecidos vendíanse nun lote xunto con outros nos que a marxe de beneficio era maior, equilibrando así o beneficio da venda favorablemente (Trascastro, agosto 2000). O uso de novos medios e o reclamo que supoñía a alusión a “grandes empresas” era tanto unha maneira de propaganda como unha certa defensa ante a estreita vixilancia á que podían ser sometidos polas autoridades locais, desconfiadas de persoas descoñecidas. Por iso D., de Peranzais, unha vez que mercou unha furgoneta nos anos sesenta, non só incorporou un altofalante para pregoar os seus produtos, senón que puxo un cartel que rezaba *Industrias Chano y Prado*. Antes, cando ían co *paquete* ó lombo, a Garda Civil dáballes máis a lata, pedíndolles a documentación con frecuencia, pero unha vez, cando chegaron a Arbo (Pontevedra) coa mencionada furgoneta, os gardas non os molestaron porque “eso de Industrias Chano y Prado impresionaba” (Peranzais, xullo 2000).

¿Onde obtían a mercancía os ambulantes fornelos? Todos os nosos informes indican que era adquirida en almacéns de tecidos existentes en diversas cidades, os que contaban xa con xéneros para eles -a vella produción local de panos de liño, documentada nos séculos XVIII e XIX, nunca producira grandes cantidades nin

grandes calidades, e desaparecera nas datas que estamos describindo-. Anteriormente vimos exemplos nos que comerciantes fornelos compraban mercancía en Bilbao no século XIX, e mesmo chegaron a comerciar con mantóns de Manila de importación. Polo que se refire a tempos máis recentes, varios informes de campo, centrados os máis en Galicia, poñen de manifesto a relación cos citados almacéns. Así, segundo dous antigos ambulantes de Trascastro, os *pañeros* mercaban en establecementos que vendían por xunto de Lugo, Ourense, Oviedo ou A Coruña (Trascastro, xullo 2000). O mesmo dixo D., de Peranzais, coas seguintes verbas: “comprábamnos en almacenes de Lugo, Gijón, Vigo y también en Monterroso. Una vez que llegamos a Jaca, recibimos por tren la mercancía desde Lugo”. Outro informante de Peranzais matizou máis a súa resposta á nosa pregunta, indicando que en Lugo mercaban en almacéns como *Simeón*, *Carro* ou *Sampaio* (Peranzais, agosto 2000). Como mostra última recollimos un informe de A. D. R., veciño de Lugo e descendente de fornelos, quen nos deu o dato de que, ata 1970 máis ou menos, os fornelos que percorrían a provincia de Lugo adquirían mercancía, ademais de nos xa citados almacéns, en *Almacenes del Río*, na praza da Soedade da capital luguesa, onde tiñan conta corrente en lugar de ter os cartos ingresados no banco.

O último dato indica que entre os almacenistas e os ambulantes fornelos había unha relación económica baseada normalmente na confianza mutua, o que conducía a que os primeiros cedesen mercancía “de fiado”, e que os segundos depositasen parte dos seus caudais nunha conta aberta no almacén correspondente. Os fornelos, neste sentido, tiñan gañada unha boa fama de legais en conxunto. Pero as vicisitudes polas que pasaba este comercio non impedía que, nalgún caso concreto, se producisen situacións de descuberto, coas conseguíntes reclamacións. Aínda que isto non era o normal, daremos unha pequena mostra de conflito entre ambulante e almacén proveedor, referida a comezos do século XX e conservada na documentación do Xulgado de Paz de Peranzais. O 18 de xuño de 1928, D. Luis López Reguera, procurador dos tribunais, e en representación da sociedade *Botas Roldán*, de Oviedo, solicita, en varios escritos individualizados, acto de conciliación con A. G.

R., T. R. e C. M. G., de Trascastro os dous primeiros e de Chan o terceiro, para que abonen respectivamente as cantidades de 1675,25, 1633,55 e 261,75 pesetas que lle deben á citada sociedade por saldo de conta pendente, procedente de xéneros de tecidos e lencería. O acto de conciliación celébrase o 20 de xuño do mesmo ano e comparece soamente o primeiro dos apercibidos, quen alega que os xéneros citados “no tuvieron salida y tuvo que acabar liquidándolos a mitad de precio y, como tuvo desgracias en su fortuna, no pudo saldar”; pide, en consecuencia, que se lle permita efectuar o pago a prazos. O citado procurador non debeu aceptar a moratoria e o xuízo acabou sen avinza. Este significativo caso é bo exemplo das dificultades que ás veces tiñan que superar os esforzados comerciantes fornelos cando se producían “desgracias en su fortuna” (Fonte: *Xuzgado de Peranzais. Actos de conciliación*. Arquivo Municipal de Peranzais. Atado sen catalogar).

No epígrafe anterior vimos que os ambulantes fornelos podían traballar asociados para lograr maior eficacia e capacidade de adquisición de mercancía. Esta asociación segue a estar presente no século XX de acordo con informes orais e datos documentais. Como afirmou D., de Peranzais, “a la venta íbamos dos o tres, aunque a veces nos repartíamos, uno a un sitio y otro a otro, para luego juntarnos” (Peranzais, xullo 2000). En semellantes termos explicou M., do mesmo Peranzais, esta asociación: “los ambulantes iban en sociedad tres o cuatro, y por la mañana se repartían por los pueblos; la ganancia se repartía entre todos, igual que los gastos” (Peranzais, agosto 2000). Con frecuencia os asociados eran familiares; M., de Trascastro, falounos de “dos hermanos, por ejemplo” (Trascastro, agosto 2000). Isto indica que os negocios tendían a ser familiares, e nos últimos tempos as vellas compañías foron deixando paso a unha actividade realizada por familias concretas.

Para rematar con esta descrición da actividade, réstanos mencionar a xerga propia dos ambulantes fornelos. Non imos detallar agora o seu léxico e características, pois iso será obxecto de estudo nunha parte desta obra redactada por Clodio González Pérez. Do que se trata é de lembrar que neste caso, como no de moitos outros oficios ambulantes do noroeste, xurdiu unha xerga, cha-

mada o *burón*, que serviu de medio de comunicación interno, evitando a comprensión por parte de alleos, e que, sen dúbida, foi tamén un sinal de identidade distintivo para diferenciar ó comerciante fornelo de quen non o era. Cando un daqueles dicía, por exemplo, a sinxela frase de *sorcha fel*, o que lle estaba indicando ó compañeiro ou compañeiros era que non falase para evitar que outro entendese algo; da mesma maneira, as expresións *suquimos gebre* ou *suquimos fule* podían ser utilizadas para comentar que se comera ben ou mal. E incluso, se un fornelo caía na tentación de pronunciar malas palabras ofensivas á divindade, diciáselle: *sorcha non te festes nel Xiro* = “cala, non te cagues en D...”. Aínda outro exemplo: se morrera unha persoa decíase: *ficou F de Tal* = “morreu F. de Tal”. Como era de agardar, no léxico do burón hai varias palabras relacionadas coa ambulancia e os tecidos, así *afeitar*= vender caro ou a bo prezo; *espallizar*= pagar; *fila/filosa*= camisa; *macareno*= peso (5 ptas.); *parrelo*= traxe; *talego*= presa de billetes, moitos cartos; *zaga*= chaqueta. O uso de xergas de oficio, que serven para comunicarse dentro do propio grupo na súa dimensión incluínte, e para impedir a comprensión dos outros na excluínnte, está ben documentado no noroeste peninsular, mesmo con algunhas moito máis ricas en léxico que o *burón*. Así, mencionaremos entre as coñecidas o *barallete*, propio dos afiadores ourensáns, a *lingua dos arxinhas*, ou xerga dos canteiros pontevedreses, e a fala gremial dos cesteiros de Mondariz-Pontevedra (García Alén, 1956; Ramón Fernández-Oxea, 1980; Bouza-Brey, 1982: 180 e ss.; Fidalgo Santamariña, 1992: 199 e ss.; Sotelo Blanco, 1994: 141 e ss.) Como di un antropólogo galego que se achegou a este tema das xergas, “o verdadeiro ámbito de utilización é o espacio profesional no que exercen os oficios. Nestes lugares de traballo e de descanso nocturno é onde as xergas dos ambulantes se erixen nun verdadeiro *signum* de identificación profesional, de afirmación da diferenza destes colectivos argóticos, e de exhibición pública desa distintividade que proxectan ante os membros da sociedade externa que os rodea” (Fidalgo Santamariña, 1997: 430).

1.4 Un oficio tradicional desaparecido: os guarnicioneros ou albardeiros

Nas nosas conversas con naturais de Fornela sobre oficios do pasado sempre aparecía un característico de Trascastro: o de reparadores ou elaboradores de arreos e albardas para cabalerías. Posiblemente este oficio arraigou aquí a causa da relación do val cos arrieiros. E, en calquera caso, converteuse en actividade ambulante que era exercida en Castela, Galicia e Asturias, o mesmo que a ambulancia con tecidos.

Xa a mediados do século XVIII había en Trascastro un certo número do que o *Catastro de Ensenada* cualifica como “albardoneiros o silleros”. Na resposta á pregunta 33 do *Interrogatorio* advírtenos de que hai nesta localidade nove practicantes desta actividade, ademais de dous oficiais. Os seus nomes son os seguintes:

Pablo Ramón
Pascual Ramón el Viejo
Domingo Ramón el Viejo
Pascual Ramón el Mozo
Joseph González Ramón
Joseph Fernández
Manuel Ramón el Mielgo
Blas Ramón
Domingo Ramón
Francisco Gurdíel (oficial)
Roque Fernández (oficial)

(Fonte: *Catastro de Ensenada*. Trascastro.
Interrogatorio. A. H. L., caixa 8820)

A reiteración de apelidos como *Ramón* non é en si mesmo indicativo de que houbese unha especie de monopolio do oficio por parte dalgunha familia determinada, pois este é un apelido moi frecuente en Fornela. De todos os xeitos, se a isto engadimos a diferenciación establecida mediante alcumes como “el Viejo” ou “el Mozo”, resulta axeitado deducir que, nesta época, o oficio de albardeiro estaba restrinxido a un grupo determinado de persoas unidas por vínculos familiares. O feito resulta normal se temos en conta

que a familia era un ámbito idóneo para aprender un traballo de tipo artesanal.

Os albardeiros continuaron exercendo o oficio mentres as cabalerías foron medio de transporte e de traballo, é dicir, ata os anos sesenta do século XX, cando se produce unha fonda mecanización no campo. Dispoñemos de escasos datos para o século XIX, pois no desordenado arquivo municipal de Peranzais a penas descubrimos algún documento que os mencione. Con todo, a actividade aparece no citado documento de *Cédulas de inscrición* do ano 1867. Segundo esta fonte, hai tres cabezas de familia de Trascastro cualificadas como “guarnicionero”, pero tamén outros tres de Peranzais, síntoma de que o oficio debeu de estenderse de Trascastro a outras aldeas do val. Como dato curioso e complementario, en Chan menciónanse dous “tachueleros”, é dicir, fabricantes de chatolas, que posiblemente estaban en relación cos albardeiros para subministrar adornos metálicos destinados ós arreos de mulas e cabalos. A cifra total desta fonte non reflicte a realidade desta actividade, que seguramente debeu de contar por estes tempos con moitos máis practicantes; pero advertiremos unha vez máis que era común a práctica de varias actividades, sendo posible que varios dos citados como xornaleiros, labradores, e mesmo comerciantes, fosen tamén albardeiros.

Xa en pleno século XX, cando o oficio entra no seu último momento de vixencia, o número de practicantes era realmente elevado segundo outra das fontes que puidemos localizar no arquivo municipal. Referímonos ó *censo electoral* correspondente ó ano 1955. Nel cualifícase como “guarnicionero” só un censado de Peranzais, pero nada menos que 40 en Trascastro, cifra que indica a vixencia da actividade. Quince anos despois, no *Padrón de habitantes* de 1970, a cantidade queda reducida a dous, mentres que segue sendo moi alta a de comerciantes ambulantes: 53. O comercio resulta ser, pois, unha actividade rendible e con futuro, mentres a que agora nos ocupa está en pleno ocaso pola razón antes aludida. Se o impacto do macro-mercado capitalista acabou por estes anos con gran parte da actividade agraria en Fornela, no conxunto das terras de Castela, Asturias e Galicia a demanda de arreos de cabalería tamén entrou en decadencia defi-

nitiva. Neste contexto é lóxico o abandono dun vello oficio que xa a penas ten clientela.

Algúns informes orais confirman o reflectido nos datos anteriores. No propio Trascastro recollemos testemuños nos que se indica que os albardeiros andaron por terras de Lugo, como Sarria, Baralla ou Becerreá. Tamén se ía a Asturias e a León, Zamora, Salamanca, Valladolid e Castela en xeral en tempo das colleitas, cando había que amañar os arreos das mulas. Segundo una declaración, “de aquela [hai máis de corenta anos] había en la zona de Lugo muchas lecheras, y lo mismo en Oviedo y Gijón, y el aparejo de las caballerías se rompía” (Trascastro, xullo 2000). Como nos dixo I., informante do propio Trascastro, “yo anduve con mi padre porque el pueblo no daba y había que salir a ganarse la vida” (ídem). A diferenza dos comerciantes, os albardeiros podían durmir e xantar nas casas para as que traballaban, nas que acostumaban a ser coñecidos porque o normal era repetir casas e lugares de traballo. O sistema de aprendizaxe do oficio era, como dixemos, familiar; os pais ensinaban ós fillos, e con eles ían durante tres ou catro anos; logo do período de aprendiz, podían independizarse e traballar pola súa conta, ou seguir co pai, pero neste caso repartían o traballo: “a lo mejor andábamos quince días solos y luego nos juntábamos en un punto determinado” (ídem).

Finalmente, diremos que o albardeiro podía cambiarse a exercer de “pañero”, é dicir, de ambulante de tecidos. Este fenómeno, masivo cando desapareceu a rendibilidade da fabricación de albardas e arreos, tamén se producía antes a causa de que a vida do albardeiro era máis escrava. Como se nos dixo: “los pañeros quedaban días en un lugar y fonda, mientras que los guarnicioneros tenían que andar de casa en casa” (Trascastro, xullo 2000).

1.5 Un oficio novo: os mineiros fornelos

A finais do século XIX foi descuberto o chamado *coto Wagner*, que supuxo os comezos da actividade mineira do carbón no Bierzo. A partir dos anos da Gran Guerra esta minería creceu de maneira notable, e aínda coñeceu unha nova fase de expansión na posguerra española, favorecida pola política autárquica do goberno (Ramón Gurdíel, 1998: 20-21). Como era de agardar, a proximi-

dade das minas de carbón de Fabero foi un estímulo para que moitos fornelos comezasen a traballar de mineiros, o mesmo que os seus veciños ancareses, dos que nos ocupamos no seu día (González Reboredo/González Pérez, 1996: 118 e ss.).

A actividade mineira veu substituír, en parte, a vellos oficios tradicionais. Segundo vimos, E., de Fresnedelo, recoñeceu que nesta aldea houbo varios teitadores que ían reparar tellados ó Reboillal ou a Degaña; pero a mina supliu, co tempo, este oficio; o avó de E., que na actualidade conta con máis de sesenta anos, aínda non traballou na minería, mais o seu pai si, o que nos remonta ó horizonte dos anos trinta do século XX. O normal era comezar de *guaje* -axudante- para pasar logo a picador e, co tempo, poder chegar a vixiante, como lle sucedeu ó noso informante (Fresnedelo, xullo de 2000). Tamén N., muller de Cariseda, lembra os anos trinta e, especialmente, os corenta do século XX, cando había traballando no carbón ata 10 ou 15 habitantes desta aldea (Cariseda, xullo 2000). Para as localidades onde non se xeneralizara o comercio ambulante, o traballo na mina supuxo unha posibilidade de obter mellores ingresos que practicando outras actividades -segadores, teitadores, etc.-, pero tamén un camiño para entrar de maneira plena nun proceso de transformación de labrego a proletario. Así nolo di, en sentido positivo, un testemuño escrito da zona:

A mina foi o gran factor de cambio social en todo o Sil, con novas ideas, novas comunicacións e o máximo traballo asalariado, creador dunha notable expansión económica a todos os niveis.

(Martínez Fernández, 1992: 147).

As principais vantaxes de ser mineiro centrábanse nos salarios seguros, na previsión e axudas sociais e na posibilidade, en casos, de non afastarse moito do lar natal e das propiedades que alí se posuían, pois moitos mineiros podían retornar á casa polo menos todas as semanas, e algúns case todos os días. Nalgúns momentos o oficio presentou outros incentivos, como o de librar do servizo militar en tempos da Guerra Civil e da posguerra. O resultado disto foi que o número de mineiros en Fornela chegou a ser elevado,

especialmente en aldeas coma Fresnedelo e Guímara. Segundo datos do *Padrón municipal de habitantes de 1955*, o número de censados que se declaran mineiros neste ano, época aínda de florecemento da minería, era o seguinte:

Cariseda	5
Chan.....	23
Faro	6
Fresnedelo	31
Guímara	30
Peranzais.....	16
Trascastro	0
Total	111

(Fonte: *Padrón de habitantes de 1955*. Arquivo Municipal de Peranzais. Documento sen catalogar)

A cantidade de 111 debe ser aceptada con certas reservas, pois, como sucede cos outros oficios, moitos mineiros conservaban casa e facenda en Fornela, podendo tamén declarar a súa actividade como labradores. En todo caso é o suficientemente significativa como para poñer de manifesto o papel destacado da mina na economía e na sociedade fornelas por estes anos. No que se refire ó repartimento por localidades, resulta respectable a cantidade de mineiros en Fresnedelo e en Guímara, mentres que outros lugares, como Peranzais ou Chan, ofrecen unha cifra menor malia contar cun volume de poboación máis importante; e o caso máis notorio é o de Trascastro, onde non se rexistra ningún mineiro. A explicación deste feito parece sinxela: nestas localidades estaban moi estendidos os oficios dos que falamos anteriormente, ambulantes de tecidos e albardeiros, e obtíñanse deles uns ingresos suficientes sen necesidade de acudir á actividade mineira. Guímara, pola contra, presenta unha cifra máis elevada porque aquí a actividade de tratantes ou ambulantes, aínda existindo de sempre, non estaba tan xeneralizada coma nos anteriores e, polo tanto, non cubría axeitadamente as necesidades de traballo exterior dos seus moradores.

A minería continuou sendo unha fonte de traballo para os fornelos ata case os nosos días. De todas as maneiras, nas últimas

décadas apréciase un claro descenso da actividade, notable xa no *Padrón municipal de habitantes de 1970*, no que o número de mineiros é o seguinte:

Cariseda	3
Chan	9
Faro	4
Fresnedelo	23
Guímara	14
Peranzais	1
Trascastro	8
Total	62

A redución dos mineiros neste ano con respecto a 1955 vai parella co comezo da crise demográfica xeral de Fornela, e soamente aparece, como dato singular, a constatación dalgúns traballadores da mina en Trascastro, algo que non sucede en 1955 e que nos reafirma na sospeita de que os datos destes padróns non supoñen a realidade definitiva, aínda que sexan indicios que cómpre ter en conta. No que se refire ós informes de campo que posuímos, Fresnedelo ou Guímara sempre son xulgadas como as máis mineiras, mentres que Trascastro, ou Chan, ou o mesmo Peranzais, se catalogan máis ben como localidades de paneiros ou de albardeiros. Faro e Cariseda, pola súa banda, son aldeas tipicamente de labregos na concepción que do contorno teñen os máis dos nosos informantes, aínda que contén con naturais dedicados á mina.

Non imos estudar aquí as peculiaridades da cultura mineira, nin as características das comunidades dedicadas a este oficio de maneira intensa, ou a conflictividade propia da mina, temas dos que se ocuparon diversos autores en casos semellantes ó que agora nos ocupa (García, 1976: 189 e ss.; Ídem, 1994; López Coira, 1994). Mais si reiteramos un principio enunciado xa neste estudo, aplicándoo á actividade agora descrita: o impacto do mundo industrial-capitalista, representado polas empresas mineiras, contribúe de maneira notoria á transformación do campesiñado tradicional, que neste caso evoluciona cara a unha proletarización.

En moitos casos o proceso estancouse ata provocar a pervivencia temporal de labregos/mineiros, pois os nosos informes apuntan ás claras que moitos deles, hai anos, retornaban á casa en días ou épocas para traballar nas terras e co gando familiares. Tino Ramón facilitounos, unha vez máis, un informe versificado sobre o vello camiño que pasaba polo alto de Carral e era utilizado polos veciños de Chan e Guímara, incluídos os mineiros a partir de 1920, no seu ir e vir periódico ó Bierzo. Transcribimos algunhas estrofas que reflicten as viaxes de ida e volta dos mineiros fornelos hai décadas:

A partir de los años veinte
más fluido era el personal,
pues las minas de Fabero
empezaron a funcionar.
Principalmente los sábados
que los mineros subían
con su capacito a cuestras
con ilusión y alegría.

.....

El domingo era el regreso
para el lunes trabajar,
el sueldo era necesario
y lo había que sudar.

(Poema inédito de Tino Ramón. Fabero, 14-III-2001)

Cando así era, a muller e algún fillo quedaban a cargo do patrimonio agrario, e o home acudía en canto podía para achegar a súa forza de traballo adicional, é dicir, sucedía o mesmo que cos comerciantes ambulantes e os albardeiros. Pero tamén, pouco a pouco, a falta de rendibilidade progresiva dos bens agrarios fixo que moitos mineiros, incentivados polas empresas, e buscando unha maior comodidade, acabasen asentándose na próxima conca mineira berciana. No mes de xullo de 2001 vivimos unha situación na que este fenómeno se fixo evidente: en Bárcena de la Abadía, a pouco máis de 14 quilómetros de Peranzais, pero xa en terra de carbón, xuntáronse arredor de nós, en pouco tempo, ata cinco ex-mineiros fornelos que vivían nesta localidade ou o seu contorno.

Desta maneira visual e convivencialmente tan real comprobamos que a nova actividade abriu novas portas para unha diáspora máis definitiva, da que nos ocuparemos detidamente a seguir.

Podemos asegurar, polo tanto, que nun proceso irregular, mais continuo, o impacto do mercado de traballo capitalista presenta tamén no caso dos mineiros, coma noutros oficios, unha primeira fase na que convive a agricultura tradicional coa nova profesión, dando lugar á figura híbrida do labrego/mineiro, pero esta fase culmina cunha proletarización crecente na que a actividade agraria é minúscula ou marxinal, cando non desaparece totalmente. O fenómeno está documentado noutras terras, como a conca mineira de Biscaia e Castro Urdiales, onde atopamos unha minería tradicional na que predomina o obreiro “mixto”, pero as esixencias dunha produción ascendente e cada vez máis racionalizada a partir das últimas décadas do século XIX vai facendo necesario dispoñer de man de obra permanente e non vinculada a actividades agrarias, co abandono destas últimas, ou a súa redución a un mero complemento mínimo dos ingresos familiares (Uriarte Ayo, 1994: 21; Homobono, 1994: 86). Este proceso culminou en Fornela nos anos sesenta do século XX, xustamente un pouco antes de que comezase unha crise da minería que chega ós nosos días.

2 DA AMBULANCIA Á EMIGRACIÓN PLURIANUAL OU DEFINITIVA

2.1 Ambulantes, mineiros e practicantes doutros oficios afincados fóra de Fornela

Todas as actividades ambulantes e os outros oficios traen como consecuencia lóxica que algúns dos seus practicantes acaben asentándose fóra das súas localidades de orixe. Así sucede, por exemplo, cos afiadores ourensáns, moitos deles establecéronse en cidades da península ou mesmo de América, e alí ficaron practicando nas novas terras de adopción o seu antigo traballo, ou adaptáronse ás novas actividades (Sotelo Blanco, 1994: 93 e ss.). Ben coñecida, por outra banda, é a tendencia de moitos arrieiros e comerciantes maragatos a establecérense, polo menos dende o

século XVIII, en cidades e vilas de Galicia, León, Castela, etc. (Rubio Pérez, 1995b: 56 e ss.). Tal e como dixemos reiteradamente, esta tendencia acentuouse ó longo do século XX en Fornela e, a partir dos anos sesenta, o fenómeno convértese en masivo. Mineiros no Bierzo, comerciantes en Ponferrada, Fabero, León, Santander, diversos puntos de Galicia e Asturias, etc., son na actualidade unha clara mostra da diáspora peninsular fornela, indicativo notorio do principio de que o impacto do mercado, e da actividade urbano-industrial, non só reforma os vellos sistemas labregos tradicionais, senón que os conduce á súa desintegración.

Para documentar esta faceta da dinámica sociocultural fornela acudimos a diversos exemplos tomados durante o noso traballo de campo. Nunha entrevista informal, como case todas as que realizamos, tratamos de que T. R., natural de Chan, fixera durante uns minutos memoria sobre os fornelos que estiveron nos últimos decenios, ou están na actualidade, afincados fóra do val natal. Sen pretender chegar a unha relación exhaustiva, conseguimos, sen embargo, que mencionara unha significativa cantidade deles, mesmo indicando a súa aldea de orixe nos máis dos casos. Sintetizaremos o seu informe oral no cadro seguinte:

MOSTRA DE FORNELOS AFINCADOS FÓRA DO VAL

LUGAR ACTUAL DE RESIDENCIA	LUGAR DE PROCEDENCIA	NÚMERO DE PERSOAS LEMBRADAS
1- LEÓN		
Bárcena de la Abadía		
(O Bierzo)	Chan	2
Fabero (O Bierzo)	Chan	3
	Fresnedelo	1
	Peranzais	1
	Trascastro	1

LUGAR ACTUAL DE RESIDENCIA	LUGAR DE PROCEDENCIA	NÚMERO DE PERSOAS LEMBRADAS
Ponferrada	Chan	3
	Peranzais	6
	Trascastro	1
Valle de Finolledo (O Bierzo)	Peranzais	1
Vega de Espinareda (O Bierzo)	Peranzais	2
Vilafranca do Bierzo	Chan	1
	Trascastro	1
Villablino (Laciana)	Chan	1
	Trascastro	1
	Peranzais	1
León	Peranzais	1
	Trascastro	1
2- GALICIA		
Baralla (Lugo)	Guímara	1
Burela (Lugo)	Chan	1
Lugo	Chan	2
	Guímara	1
Navia de Suarna (Lugo)	Trascastro	1
Carballo (A Coruña)	Chan	2
Cee (A Coruña)	_____	1
A Coruña	Chan	1
Ferrol	_____	1
Padrón (A Coruña)	Chan	1
Lalín (Pontevedra)	Chan	1
Redondela (Pontevedra)	_____	1
A Rúa (Ourense)	Chan	1
3- ASTURIAS		
Xixón	Peranzais	4
Grado	_____	1
Tineo	_____	1
Villaviciosa	_____	1

LUGAR ACTUAL DE RESIDENCIA	LUGAR DE PROCEDENCIA	NÚMERO DE PERSOAS LEMBRADAS
4- CANTABRIA Santander	Peranzais	2
5- MADRID	————	“varios”
6- BARCELONA	Faro	4
TOTAL		56

(Fonte: Informe oral recollido en Fabero en xullo de 2000)

A cantidade de 56 fornelos incluídos no cadro anterior -máis outros de Madrid que o noso informante definiu como “varios”- é relevante se temos en conta que a fonte é un informe oral no que, en poucos tempo, o noso interlocutor foi capaz de lembrar sen grandes problemas un número importante de paisanos seus espallados pola parte setentrional e occidental da península, a maioría dedicados ó comercio. Cuantitativamente incompleto, o resultado é, sen embargo, cualitativamente significativo deste aspecto da diáspora fornela. Dende o asentamento nun corto radio, representado polas localidades bercianas, e moi especialmente por Bárcena, Fabero, Vega, Valle de Finlledo, ata as máis distantes de Cantabria, Asturias ou Galicia, os fornelos dedicados ós oficios de albardeiro e comerciante ambulante acabaron residindo, como é lóxico, nas zonas coñecidas por eles ou polos seus parentes e conterráneos. O informante, ademais, precisou a actividade de moitos destes fornelos nas localidades de acollida. Así, en Fabero e Bárcena da Abadía hai asentados algúns antigos mineiros, pero tamén comerciantes e polo menos un propietario dun bar, natural de Fresnedelo. Un fillo de Guímara afincado en Lugo posúe, así mesmo, un bar. Outros exerceron no seu novo domicilio un oficio típico de Trascastro, o de albardeiro; así sucedeu con un en Pobra de Navia (Navia de Suarna-Lugo), recentemente falecido, e con outros dous asentados en Vilafranca do Bierzo e en Villablino (Laciana). Con todo, a actividade máis común entre os fornelos desta mostra é a de comerciante, nalgúns casos con almacéns de tecidos ou con moblerías en localida-

des como Ponferrada, Santander ou Carballo (A Coruña). Incluso algúns deles seguen a exercer o vello oficio de “pañero” ambulante dende os seus novos fogares, tal e como fan un afincado en Xixón e outro na Rúa (Ourense). Por último, uns poucos dedícanse a actividades profesionais -un en Madrid e outro en Barcelona-, tras realizar os estudos pertinentes con gran sacrificio persoal.

Os datos anteriores refírense sempre a persoas de certa idade, normalmente por riba dos sesenta anos, e reflicten a diáspora fornela intrapeninsular que vai dos anos trinta ós setenta do século XX, máis acusada en canto nos achegamos a esta última data. Como consecuencia, as xeracións máis novas, formadas maioritariamente por mozos entre os vinte e os trinta anos, naceron xa fóra de Fornela, aínda que en moitos casos sigan acudindo á terra dos seus devanceiros en certas épocas do ano na compañía dos seus pais. Fixemos unha sinxela sondaxe entre os participantes na danza de Peranzais, durante un ensaio na amañecida do día 15 de agosto do ano 1999, e obtivemos que o seu domicilio habitual era:

Fabero	1
León.....	1
Madrid.....	1
Oviedo	2
Ponferrada	4
Valladolid.....	2
Xixón	1

(Fonte: Informes orais recollidos durante o ensaio da danza de Peranzais. Agosto 1999)

Como é evidente, a totalidade dos datos indican que xa ningún destes participantes na danza viven en Peranzais, e polo xeral nin sequera naceron aquí, o que non impide que revivan unha vella identidade fornela que podemos cualificar de *identidade simbólica*, da mesma maneira que os seus pais e avós, asentados noutras terras, seguen en boa medida conservando un vínculo afectivo co val natal.

2.2 Outra faceta da emigración fornela: emigrantes pluri- nuais ou definitivos na península, América e Europa

Nas páxinas antecedentes tratamos de achegar unhas mos-tras de cómo os practicantes de oficios tradicionais e outros máis recentes, como a mina, acabaron vivindo máis ou menos lonxe das súas aldeas de orixe. Pero nin todos os fornelos practicaron estes oficios, nin moitos dos que comezaron por este camiño as súas experiencias fóra de Fornela continuaron esa tradición. A sociedade fornela, unha sociedade rural minifundista, asentada nunha terra de difícil aproveitamento, marxinal xeograficamente á fin, coñeceu tamén o fenómeno do éxodo intrapeninsular, transoceánico e euro-peo que se produce en todo o noroeste peninsular nos últimos douscentos anos, con dous ciclos, un que conduce a América ata os anos cincuenta do século XX e outro que, máis tardiamente, se cen-tra nos países industrializados de Europa durante os anos sesenta e setenta. Neste sentido Fornela resulta un caso concreto do que sucede, por exemplo, nos veciños Ancares e, de maneira máis xeral, en Galicia ou no norte de Portugal (González Reboredo/González Pérez, 1996: 123 e ss.; Sixirei Paredes, 1988: pássim.; Bretell, 1991: 87 e ss.).

A emigración a outras terras podía ser con ou sen retorno e nalgúns casos sucedíanse estancias en distintos lugares. Un destino moi frecuente ata os anos corenta do século XX era Arxentina. Con-tamos cun dato de 1914, sacado dunha estatística eclesiástica, no que consta que, neste ano, residían en Bos Aires 14 persoas nadas en Faro (Martínez Fernández, 1994: 240), cifra importante se temos en conta que era un lugar pequeno en relación con outros de Fornela. A emigración a América dos fariegos e fariegas conta con algúns testemuños nos que atopamos algunhas razóns, ademais da necesidade, incentivadoras do éxodo. Así, en certos momentos de empresas bélicas emprendidas polo Estado español, algúns fariegos acordaron marchar para eludir o chamamento a filas, fenómeno que tamén se pode acreditar en Galicia. Como mostra desta emigración reproducimos as liñas escritas por un fariego non hai moitos anos, e que resultan un axeitado testemuño do feito:

Aunque sea brevemente, analicemos el fenómeno de la emigración. Desde primeros de siglo se inicia hacia la Argentina, no sin ciertas dificultades por el coste del viaje, que muchos no reintegraron agravando la economía de la familia y con poca efectividad en el desarrollo del pueblo. Puedo recordar a mis tíos Antonio y José, mi prima Julia, única hija de tía Clementa y tío Camilo, uno más de los emigrantes que se olvidó de onde partió, Gerardo, Nemesio, Domingo, casado con mi prima Julia, Manolín, el marido de Dorinda, hijo del “vasco” y Ceferina; Albarina, hija del tío Manolo de Susaño; Herminia, Pura y Cándida, hijas de Ceferina y Felipe; Emilia, hija de tía Teresa; Agripina y su marido Vicente y su hija Sela, viuda de Nemesio, un gran amigo mío a quien recuerdo con afecto, y su hijo Baltasar, a quien traspasé la amistad, uno de los pocos emigrantes que se promocionó; mi primo Antonio e Isabel, hijos de tía Inés, cuyo marido no conocí, el tío Domingo, que volvió y de quien ya hablé; las hijas de tía Rosa y Prin, Adonina y Rosa; Antonio y Lucinda, hijos de Elena, padres del malogrado Manolín, mi fiel amigo, de Nieves y Alfredo; Laureana y sus tres hijos, Higinia, Gumersinda y Jesusa; Modesto, hijo de Daniel y Generosa y más tarde sus hermanas Concha, la ciega con memoria de elefante, Felicitas y José “el Pinche” y sus hijos Genaro, Alberto y Octavio, quien me dispensó atenciones sin reserva durante mis dos viajes a Buenos Aires, su hermana Cesárea y Cecilia, ésta en Méjico, casada con Victoriano, buen fornello y amigo... Amalia e hijas, Remedios, Agustina y María, suegra de mi hermana Martina, que vive en Buenos Aires; Gonzalo, otro fugitivo, padre de mi llorado amigo Quico...; Mercedes, hija de tío Anselo y Valienta, hermana de Dorinda; Josefa y Ceferina, hijas de mi tío Agustín; Jesús, Germán y Agustín. Total, unas cincuenta y dos personas, de las cuales han fallecido allá veintinueve o treinta...

(Fernández González, 1994: 75-76)

Este testemuño deixa ben ás claras o intenso éxodo de fariegos e fariegas cara a América, destacando a importante cantidade de mulleres, mostra evidente de que o pan da emigración foi comido por ambos os sexos. A viaxe americana era, nalgúns casos, seguida de retorno, pero con frecuencia era sen volta. Por iso había fórmulas de despedida nas que se aprecia a asunción desta posibilidade; un bo coñecedor de Faro a partir dos anos corenta dixonos de palabra unha delas, a cal recollera anteriormente nun escrito seu:

“¡ Hasta el Cielo!’ gritaba Delia desde el fondo de la calle cuando Martina recorría a duras penas la ‘proída’ camino de Buenos Aires” (García Álvarez, 1994: 124).

Esta odisea americana, na que os fornelos estaban embarcados, o mesmo que os ancareses, os asturianos e, de maneira moi intensa, os galegos, reflíctese noutros informes que puidemos recoller nas nosas visitas ó val. V., de Chan, con 75 anos, falounos de que homes e mulleres do seu tempo marcharon a Bos Aires, Cuba ou Uruguai. Deles recordou a marcha a Bos Aires de Anselmo e señora, Óscar, unha irmá de Ramiro, e tres mulleres do barrio de Prado; o propio pai do informante e unha tía súa tamén estiveron alí (Chan, xullo 1999). E., de Fresnedelo, manifestounos que un seu irmán estivera en Bos Aires, onde establecera natural contacto con galegos que lle aprenderan a tocar a gaita; por iso, cando voltou, ía tocar este instrumento polas aldeas (Fresnedelo, agosto 2000). Tamén N., de Cariseda foi capaz de darnos unha dilatada lista de xente que emigrou a América dende esta localidade; a súa propia nai estivo sete anos en Bos Aires, pero tamén lembrou un total de 17 emigrantes a Arxentina e un a Cuba, dos que aproximadamente a metade acabaron voltando (Cariseda, xullo 2000). Da mesma maneira que sucedeu en Galicia, houbo dous importantes momentos migratorios, un ata 1933 e outro nos anos corenta e cincuenta, os que son evocados nos testemuños anteriores, correspondendo moitos dos casos aludidos no texto de Faro ó primeiro, mentres que os de Cariseda e Chan son, maioritariamente, do segundo. De todos os modos hai que ter en conta que, de novo coma en Galicia, os últimos tempos do ciclo migratorio americano coñeceron un cambio de orientación da emigración, que comeza a acudir a países como México ou Venezuela (Sixirei Paredes, 1988: 136). Coñecemos a un natural de Peranzais que, en 1999, voltou dende o seu domicilio en México a esta localidade durante o mes de agosto; e tamén, cando falamos dos comerciantes ambulantes, indicamos que algúns deles acudiron a Venezuela e alí exerceron o seu oficio.

Polos mesmos anos, primeira metade do século XX, e sobre todo nos corenta e cincuenta, houbo unha apreciable emigración intrapeninsular dirixida a grandes urbes, especialmente Madrid. O

mesmo que a nai da citada N., de Cariseda estivera en América, o seu pai estivo en Madrid durante 11 anos. A propia N., unha irmá e unha prima traballaron varios anos en Madrid a partir de 1944, igual que outras doce persoas, delas nove mulleres, as que foi capaz de recordar durante unha conversa con nós. Nesta emigración os homes acostumaban a dedicarse á construción mentres as mulleres traballaban no servizo doméstico; a propia N. traballou no servizo nunha residencia da capital do Estado (Cariseda, xullo 2000).

Como dixemos, os anos sesenta e comezos dos setenta coñeceron un novo ciclo migratorio, que afectou a gran parte da península -Portugal, Castela, Andalucía, Galicia...- e que se orientou cara a unha Europa en crecente desenvolvemento. Fornela non foi unha excepción, e incluso algúns dos antigos mineiros ou emigrantes a outras terras, como N. de Cariseda ou E. de Fresnedelo, tamén optaron por aproveitar durante uns anos esta nova oportunidade nas afastadas terras de Alemaña, para logo voltar cuns valiosos aforros. Posiblemente sexa esaxerada a información que nos deu N. cando afirmou que “a partir de 1961 se marchó todo Fornela a Alemaña”, pero os datos que se desprenden dalgúns documentos apuntan a unha destacada emigración europea. Con todas as reservas que se poidan ter con respecto a unha fonte como o *Padrón municipal de habitantes*, no que as situacións persoais están reflectidas de maneira circunstancial e incompleta, o certo é que no correspondente a 1970 atopamos referencias a emigrantes na Confederación Helvética, Francia e Alemaña na cantidade seguinte:

Confederación Helvética	44
Francia	14
Alemaña	15

Fonte: *Censo municipal de habitantes*. 1970. Arquivo Municipal de Peranzais. (Documento sen catalogar)

Non é o noso obxectivo estudar polo miúdo os resultados da emigración. Conformámonos con constatar unha saída posible para os fillos dunha terra, a terra fornela, na que houbo sempre un crónico desequilibrio entre poboación e recursos. Pero esta situa-

ción concreta que agora estudiamos ten amplos ecos en todo o noroeste peninsular. O emigrante fornelo foi, como o seu parente próximo galego, orientado dende o comezo a lograr uns obxectivos satisfactorios para el, pero prexudiciais en conxunto. Se os aforros logrados no antigo ciclo americano puideron nalgúns casos servir para redimir foros, mercar algunhas terras ou establecerse no Bierzo, os logrados na emigración a España e Europa acabaron sendo para galegos, fornelos, ancareses, etc. un medio de mellorar o seu nivel de vida, pero non contribuíron de maneira decisiva ó desenvolvemento económico da terra de nacencia porque boa parte dos beneficios destes aforros foron investidos lonxe dela (Sixirei Paredes, 1988: 155 e ss.).

Con todo, hai que recoñecer que en moitos fillos e fillas deste val mantívose unha idea moi xeneralizada de Fornela na emigración: a existencia dunha terra ideal para conservar afastados referentes de identidade gratificantes, á que se pode voltar periodicamente a revivir vellas crenzas e costumes, na que se poden atopar antigos veciños. Unha terra, pois, boa para ser idealizada, pero non boa para traballar e vivir a cotío. Un feito mencionable, e que puidemos doadamente descubrir durante o noso traballo de campo, é o de que moitos fornelos que viven fóra conservan nas aldeas natais casas restauradas, ou ás veces construídas de novo e de respectable fábrica. Nalgunhas localidades, como Faro, un sinxelo percorrido polas rúas permite ver varias inscricións dedicadas a personaxes ilustres nas que os hoxe emigrantes lembran ós seus protectores. Semella que os vellos lugares de nacencia seguen a funcionar, para moitos homes e mulleres de Fornela, como *lugares da memoria*, como unha especie de museos habitados temporalmente nos que se pode lembrar o pasado ou recuperar unha vella identidade que os grandes centros urbano-industriais negan na vida diaria. Como é ben coñecido polos estudiosos do fenómeno, isto forma parte inseparable do que podemos cualificar como unha *identidade simbólica*, é dicir, como unha recomposición da identidade de orixe a partir de certos trazos da cultura orixinaria, aínda sabendo que este tipo de identidade nunca pode reinstaurar de maneira absoluta o sistema cultural de procedencia. Pola contra, acostuma a limitarse a selec-

cionar certos compoñentes concretos, compatibles coa nova situación, e a eleválos á categoría máxima do ser fornelo. Malia os lóxicos esforzos por recompoñer unha identidade propia, baseada nas relacións entre fornelos na emigración, no consumo de produtos característicos, nas xuntanzas periódicas para xantar, e mesmo nos retornos puntuais para participar en certos referentes simbólicos, os fornelos de hoxe xa non son, para ben ou para mal, exactamente iguais ca aqueles que vivían a historia no sitio que os viu nacer. Nun escrito noso dedicado á identidade do emigrante galego indicamos que, á fin e ó remate, os galegos da diáspora acabaron sendo “máis ca galegos de Galicia, galegos en e de Bos Aires, de Suíza, de Alemaña, de Cataluña ou de Bahía” (González Reboredo, 1977: 516); e isto tamén é certo para a xeneralidade dos fornelos. Á fin ó cabo, a inclusión nun amplo mercado acabou aniquilando, segundo vimos insistindo reiteradamente, un antigo sistema baseado nunha cultura agraria que, dende tempos moi antigos, creou no seu seo inevitables mecanismos que favoreceron a diáspora. Non facemos estas afirmacións como crítica a tantos bos homes e mulleres que marcharon polo mundo adiante, senón como resultado final da análise dun proceso cultural plurisecular.

A importante dimensión migratoria, e as súas consecuencias, non deben, sen embargo, levarnos a esquecer que aínda se mantén, nas mentes e nalgunhas prácticas, unha forte identidade fornela, seguramente reelaborada ó longo do tempo, mais en todo caso operativa ata o presente. Sobre ela, e sobre os compoñentes culturais que a puxeron ou poñen de manifesto, falaremos a continuación.

VI. IDENTIDADE FORNELA: UNIDADE E DIVERSIDADE

1 DELIMITACIÓN DA IDENTIDADE FORNELA

1.1 Que quere dicir “fornelo”. Homoxeneidade e diversidade na construción da identidade

Nos capítulos antecedentes achegamos un bo feixe de datos que aluden, directa ou indirectamente, ó feito de que existe unha identidade fornela baseada na autopercepción, e na heteropercepción, dunha categoría específica de seres humanos definidos como *fornelos*. Nesta dimensión xenérica son un “grupo de persoas que se consideran a si mesmas como unha unidade distinta en relación con outras unidades, e así as consideran os membros desoutras unidades” (Evans-Pritchard, 1977: 281). De todos os modos é preciso salientar que no caso de Fornela, o mesmo que no de moitas comunidades rurais inmersas en sociedades máis amplas, esta categorización non implica a presenza de rixidas normas de adscrición nin inmovilismo identitario. O principio básico no que se basea o sentimento de pertenza dos fornelos e fornelas estriba nun feito definidor: o ter nacido, ser criado ou vivir nun espacio determinado. Este espacio conta con lugares, terras de labor, montes, pero tamén está poboado, na mente dos seus fillos, por vivencias, relacións sociais, actividades productivas e referentes simbólicos e de crenzas. Todo este conxunto heteroxéneo é evocado, con máis ou menos intensidade, por todos os nosos informantes de maneira homoxeneizadora, sen prexuízo de que vivan e asuman outras experiencias que os poden levar a se considerar membros dunha sociedade máis ampla, ou que na praxe diaria actúen de acordo con diferentes intereses. Os fornelos nin son un grupo étnico nin moito menos unha nación, pois no seu vivir diario están vinculados a unidades socioculturais transcendentais. Confórmanse, pois, como un conxunto cunha especificidade afectiva singular que está subdividido en micro-segmentos inferiores e integrado en macro-segmentos transcendentais, de grao ou por forza. Neste xogo complexo de vínculos asumidos ou impostos, a categoría *fornelo* presenta, sen embargo, unhas peculiaridades e unhas matizacións que pasamos a exemplificar.

Nunha das nosas primeiras visitas a Fornela tivemos a oportunidade de conversar cun informante xa aludido varias veces neste escrito, M., de Guímara, que contaba en 1999 con 89 anos. As nosas preguntas centráronse nunha cuestión elemental: que nos definira de maneira operativa o que el entendía por Fornela en contraposición con outras terras veciñas. As respostas resultaron ser unha mestura de compoñentes xeográficos e apreciacións valorativas:

- Este es el valle de Fornela. Al norte, asturianos, Rebullal, Tablau, Sistierna, El Bau, Villarmeirín, Villarín, Tormaleo, Taladid, Villauril. Venían los asturianos a vender bueyes al Espín y pasaban por aquí. A Asturias se pasaba por el puerto de Cienfuegos. Los de Peranzanes y Trascastro iban por el Trayecto.

- Por esta parte [o informante indica o sur] es Ancares. Son los ancareses. Los ancareses venían poco por aquí porque tenían salida para Vega. Venía alguna vez algún tratante. Aquí más comunicación con este lau [o informante indica o norte, é dicir, Asturias].

- Los *valoutos* [naturais de Valouta, unha localidade pertencente a Candín de Ancares, pero situada na vertente galega da Serra de Ancares e máis próxima á Galicia administrativa que a localidades leonesas] eran algo peor. Una vez en Guímara querían meter los caballos contra las mujeres el 15 de agosto, pero los de Guímara los zurraron. Esos están al otro lado del puerto [refírese ó porto de Ancares], eso quedaba mejor para Lugo.

Todo lo que queda fuera del valle [cara ó sueste] es el Bierzo. Pertenecemos al Bierzo, pero nosotros siempre fornemos. Los fornemos fuimos y seguimos siendo muy patriotas del país. Cuando hay un entierro grandísimo es fornello. Eso de decir *nosotros somos bercianos*, yo nunca sentí decir a nadie eso. (Guímara, xullo 1999).

O informe anterior é un primeiro dato revelador da identidade fornela, definida con criterios xeográfico-espaciais, mais tamén con criterios socioculturais. Dentro dos primeiros hai que destacar a delimitación xeográfica de Fornela, situada polo noso informante, como era de agardar, entre Asturias polo norte, Ancares polo sur, Valouta polo poñente e O Bierzo polo sueste, augas abaixo do río Cúa. Nesta dimensión das súas opinións, M. reproduce o que calquera pode apreciar mediante a análise dun mapa ou

dunha visita a Fornela. Pero a citada delimitación vai acompañada de xuízos sociocéntricos; así sucede coa valoración negativa dos *valoutos*, cos que Guímara linda polo poñente a través da Serra de Ancares, e coa valoración algo máis positiva dos asturianos situados ó norte, cos que se reconece unha maior relación. En canto ó Bierzo, as afirmacións de M. parecen orientadas a desbotar das mentes dos interlocutores a idea de que Fornela é do Bierzo mediante a tallante frase de “yo nunca sentí decir a nadie eso”, tendo en conta que ese “nadie” debe ser traducido por “ningún fornelo”.

A afirmación verbal da identidade fornela está documentada noutros datos de campo. Así, en Bárcena de la Abadía, durante un encontro con varios naturais de Fornela, responderon á nosa pregunta sobre qué eran coa frase: “fornelos, como es natural”, engadindo unha valoración de corte sociocentrista: “decir fornelo es un Don”. O noso incitador recurso á localidade onde residían e onde tiña lugar a conversa, provocou unha inmediata resposta: “Nosotros no estamos en Fornela, estamos en el Bierzo... aunque esté acoplado al Bierzo, el fornelo no es berciano” (Bárcena de la Abadía, agosto 1999). O desexo de marcar esta diferenciación entre Fornela e O Bierzo, que responde a unha certa actitude defensiva ante o feito da inevitable relación de Fornela con respecto a esta unidade xeográfica inmediata, foi reiterada por dous naturais de Chan de maneira radical: “Fornela no es Bierzo, Fornela es aparte; el Bierzo de Fabero pa abajo” (Chan, agosto 1999). Estas definicións estrictas non impiden a inclusión de Fornela dentro do Bierzo e de León en xeral dende o punto de vista político-administrativo, e proba disto é que no edificio do Concello, en Peranzais, ondea dende hai unha temporada a bandeira do Bierzo. León, sen embargo, é sentido como algo máis distante e mirado con certo receo, pois é considerado como un arredado centro de poder que tivo abandonada durante tempo a terra fornela. O esforzo por facer compatible unha identidade fornela coa vinculación a unidades político-administrativas englobadoras conta, nos nosos datos de campo, cun revelador xogo conceptual; nunha entrevista con varios

habitantes de Chan e un de Guímara en xullo de 1999, responderon ante a nosa insistencia neste asunto cunha decisiva frase: “somos fornelos, pero pertencemos a León”. Como se pode apreciar, xogaron cos verbos *ser* e *pertencer* para establecer unha diferenza entre sentirse fornelo e estar supeditado a León. Un é, en definitiva, fornelo; a León pertécese.

Aínda nos nosos días, cando a sociedade e a cultura tradicional fornelas están en claro declive, as novas incitacións que inducen a sentirse membros de entidades xeoculturais máis amplas provocan una evidente reacción defensiva. M., nacido en Peranzais e residente en Fabero, comentounos o malestar que había en Fornela porque o *Diario de León* do 12-VIII-2000 falaba do “valle ancarés de Fornela”. O desagrado viña dado porque os fornelos sempre miraron con certa distancia ós ancareses, asentados no val inmediato cara ó sur, e para aqueles o cualificativo de *ancarés* resulta algo despectivo. O mesmo desacougo produce o feito de que algúns planos orientativos, postos en indicadores de estrada para que os visitantes poidan situarse na comarca, aludan ó conxunto como *Ancares*. Puidemos observar practicamente o rexeitamento desta asignación, pois anónimos guerrilleiros da toponimia riscaran a palabra Ancares con pintura en todos os carteis de Fornela. Mencionaremos ó respecto que esta ampliación do concepto xeocultural de Ancares tampouco era ben vista polos propios ancareses cando nos dedicamos a estudialos hai varios anos, considerando que Ancares é un denominativo que debe corresponderlles a eles (González Reboredo/González Pérez, 1996: 146).

Parece evidente que existe unha identidade fornela, afirmada nas distintas manifestacións postas como exemplo. En todas elas está presente un nivel de globalización que tende a borrar as diferenzas internas, tanto as marcadas polos diversos segmentos nos que se divide Fornela como as propias de individuos e grupos de interese concretos; como ben indica un antropólogo que estudiou a comarca asturiano-occidental dos Oscos, “falar de algo implica sempre seleccionar e xeneralizar. E iso sucede tamén cando se fala de límites e de identidade... o tema dos límites e da identidade só ten lugar nun discurso homoxeneizante das diferenzas



Plano orientador situado nos accesos a Fornela. Pode apreciarse que a zona onde se debía ler o referente Ancares está borrada con pintura (parte superior esquerda)



Vista de Guimara

intraculturais” (García, 1991: 64). Mais esta identidade, predicada para dar unha idea de unidade compacta *ad extra*, pode presentar numerosas matizacións se Fornela é definida *ad intra*. Faremos un primeiro achegamento a esta diversidade subxacente mediante datos de campo.

O citado M., de Guímara, completou as súas apreciacións sobre a identidade fornela aludindo ás sete localidades que compoñen o municipio de Peranzais; pero, curiosamente, enfeitou a enumeración con algunhas consideracións que introducían matices interesantes: “Cariseda se considera como la cabeza del Bierzo, pero son de Fornela”; Fresnedelo pertence a Fornela, “pero ya queda allí pa un lao, queda metido solo, como Faro” (Guímara, xullo 1999). Noutra ocasión, en conversa mantida en Bárcena de la Abadía e xa mentada, díxosenos que “pa hablar en general, siete pueblos son fornelos”; pero noutro momento da conversa a precisión fixo acto de presenza: “los de Fresnedelo quedan un poco apartaus, tenían la costumbre de decir ‘voy a Fornela’ cuando iban a Peranzanes”; “los de Guímara eran un poco aparte” (Bárcena de la Abadía, agosto 1999). E como “algo aparte” referiuse tamén a Guímara D., natural de Peranzais, durante unha conversa informal na que chegou a afirmar que “los de Guímara van más a por ellos” (Peranzais, agosto 2000). Detalles semellantes saíron da boca de E., de Fresnedelo, quen, tras asegurar que todas as localidades do municipio de Peranzais eran fornelas, ante a nosa insistencia ampliou o seu discurso así: “Fresnedelo no fue totalmente *furniellu*... hay un camino que pasa por el pueblo y que se llama *camino de los furniellus*; por ese camino iban los de Guímara y Chano” (Fresnedelo, xullo 2000).

Dentro destas delimitacións matizadoras resultou máis tallante o testemuño de N., de Cariseda:

De aquí para arriba son fornelos... los de Faro, Fresnedelo y Cariseda le llamaban fornelos de aquí para arriba. Los fornelos eran los que iban con el paquete por el mundo y los de aquí se iban a Madrid, pero no andaban por el mundo. Ellos nos llamaban tontos porque no valíamos para el paquete. Teníamos otras costumbres. En Fornela quedaban las mujeres y hacían labranza; aquí no. Los fornelos venían

a las castañas; nosotros no pasábamos tanta hambre porque teníamos castañas... Para ir con el paquete hay que ser muy listos y también muy gitanos. (Cariseda, xullo 2000).

Remataremos cun último testemuño. En conversa con A., natural de Faro afincado dende hai anos en Barcelona, puidemos escoitar con respecto a esta localidade que “había un matiz, porque en Faro había conexión con la población del Sil... éramos un poco aparte” (Faro, agosto 2000).

Se facemos unha lectura de conxunto dos datos utilizados, resulta evidente que hai, en primeira instancia, un claro desexo de poñer de manifesto unha ideal unidade fornela integrada por sete localidades. Como nos dixo V., de Chan, “los siete pueblos son fornelos, y no les diga que no son fornelos, que no les gusta” (Chan, xullo 1999). Desta maneira preséntase ante o forasteiro unha visión homoxénea e totalizadora de diverxencias. O afloramento destas diverxencias non se produce nos momentos nos que o discurso nativo pretende salientar o feito de que todos teñen elementos comúns, compartidos dende hai máis ou menos tempo, como son santuarios de referencia, especialmente o da Virxe de Trascastro -do cal nos ocuparemos máis adiante-, ou unha organización de administración local, o municipio de Peranzais. Pero si o etnógrafo reorienta o discurso cara ó interior da propia Fornela, axiña agroman os anteriores distingos. Todos eles resúmense da maneira seguinte:

a) unha periferia integrada por Faro e Fresnedelo na que o xentilicio *fornelo* ou *furniellu* se debilita. Dende esta perspectiva, Fornela queda reducida ás localidades de Chan, Guímara, Peranzais e Trascastro. Polo que se refire a Cariseda, no capítulo que dedicamos ó pasado histórico destacamos o seu carácter de porta de Fornela. E precisamente isto está presente en rituais populares que nos foron descritos. Os mozos de Fornela, cando voltaban ou ían para o servizo militar -mesmo cando tiñan un permiso-, ó pasar por Cariseda achegábanse á igrexa parroquial de San Xoán e tocaban a campá (Cariseda, xullo 2000). O acto ten un claro significado simbólico, pois agora, no momento en que estaban a punto de entrar ou saír da súa terra de orixe, comunicaban mediante o son a cir-

cunstancia dende o límite máximo a que chegaba o seu micro-universo identitario. O ritual, evidentemente, non era habitual nos mozos de Faro e Fresnedelo, situados fóra do alto val do río Cúa e con accesos situados antes da citada Cariseda. Outra acción deste tipo foi lembrada por T. R., de Chan, en 1999: os de Chan e Guímar utilizaban un camiño para subir dende O Bierzo que pasa polo Alto de Carral; pois ben, alí, cando divisaban o santuario de Trascastro, depositaban unha pedra nun milladoiro, chamado aquí *moruecu*, e rezaban unha oración. A actitude indica que a visión do val natal e o santuario de referencia esixía unha acción ritual de ingreso no espazo identitario próximo, marcado decisivamente pola orografía.

b) Nalgún caso esta periferia constrúe a súa diferenza a partir da xeneralización dun feito propio das catro últimas localidades, pero dende logo non universalizado en todos os seus habitantes: a práctica do comercio ambulante, definido como “andar co paquete”. Nunha clara delimitación, que implica unha construción de tipo sinécdoque *-pars pro toto-*, elévase a categoría diferenciadora unha actividade mercantil, posiblemente porque, aínda que a nosa informante sabe que non todos os fornelos das catro localidades centrais son ambulantes, calquera en potencia pode sê-lo, algo impensable na propia Cariseda, dende a que se define o fenómeno. A percepción do fornello como ambulante é a que está máis xeneralizada nas xentes de fóra de Fornela, que só coñecen esta terra polo seus contactos cos vendedores desta orixe.

c) Dentro dese núcleo central fornello, os habitantes de Chan, Peranzais e Trascastro poden tamén establecer unha nova contraposición entre periferia/centro. Neste caso é Guímar, a localidade máis occidental do val de Fornela, a que resulta ser cualificada como periferia, e os seus habitantes ou naturais como “algo aparte”.

A análise dos datos anteriores amosa, primeiramente, que a homoxeneidade asumida como principio xeral para dar unha imaxe de identidade fornela é sometida a un posterior esnaquizamento no que aflora unha pluralidade interna, unha segmentación para diferenciar estratos e niveis de identidade. O fenómeno non é exclusivo

de Fornela; en case todas as sociedades funciona unha identidade baseada na segmentación que xera sucesivas periferias en relación con tamén sucesivos centros. Como di un estudioso do fenómeno “a periferia pode ter a súa propia periferia, que pode ter a súa propia periferia, etc. É coma unha boneca rusa, que contén outra boneca dentro, que contén outra dentro, etc. A periferia é relativa ó centro mais á vez pode ser o centro doutra periferia...” (MacClancy, 1991: 12). Isto, por suposto, non debe levarnos a crear unha teoría que poderíamos chamar “dos límites difusos”, anulando así esferas espaciais, ou doutro tipo, de pertenza. Porque se é verdade que existen diversos niveis de vinculación, non o é menos que, en casos límite, pode activarse a identidade máis global, é dicir, a máis homoxeneizadora da diferenza, poñendo así en evidencia que os límites, por moi discutibles que sexan, existen e poden funcionar de maneira eficaz. A contraposición fornelo/non fornelo ten unha esfera de pertinencia e resulta compatible coa oposición Guímar/Chan ou Cariseda/Peranzais, etc., e pode ademais ser vivida a identidade fornela non dende a globalidade senón como un *ser fornelo* en e dende Guímar, Trascastro, Chan, Cariseda, etc., con diferentes graos de compromiso cara a esa realidade globalizadora. Neste sentido hai que interpretar un informe no que se nos asegurou que ós de Fresnedelo se lles ofreceu hai anos a posibilidade de segregarse do municipio de Peranzais, pero non aceptaron esta solución e preferiron seguir sendo fornelos malia o seu carácter marxinal.

Voltemos unha vez máis ós datos orais utilizados antes. Os mesmos conteñen unha visión que podemos cualificar de *emic* dende unha perspectiva antropolóxica, en tanto que nos facilitan a valoración ofrecida polos propios naturais de Fornela. Pero a súa importancia non radica só nesta dimensión, senón nun feito que calquera lector pode comprobar sen dificultade: a visión dada por eles é bastante coincidente coa visión *etic* que elabora o investigador a partir da súa construción conceptual. Efectivamente, a relectura dos capítulos anteriores pon de manifesto feitos como que Chan, Guímar, Peranzais e Trascastro conforman unha unidade xeográfica moi coherente, ó estaren situadas nun val pechado e con

límites bastante precisos; pola contra, Faro e Fresnedelo atópanse en pequenos vales adxacentes, mentres Cariseda actúa coma unha especie de porta de acceso ó val de Fornela propiamente dito. Ademais, dende o punto de vista social e económico, nas catro primeiras localidades atopamos especificidades como a ambulancia, algo inexistente nas outras tres. E tamén, dende o punto de vista relixioso e histórico-xurisdiccional, a primixenia comunidade fornela constituíuse coas catro localidades primeiras e mais Cariseda como anexo, relacionadas entre elas mediante o centro parroquial de Santa Eufemia de Fornela. Pola contra, Faro e Fresnedelo estiveron no pasado baixo señores xurisdiccionais diferentes e conformando unidades eclesiásticas tamén diferentes. Esta diferenciación eclesiástica perdurou ata o século XX. No *Nomenclátor del obispado de Astorga en Diciembre de 1901* todas as parroquias de Fornela figuran dentro do arceprestádego de Ribas de Sil, mais a súa dependencia é diversa:

- Faro figura como anexo de Anllares, polo tanto sen dependencia eclesiástica de Peranzais.
- Fresnedelo é por estas datas parroquia matriz, co anexo de San Pedro de Paradela, unha localidade nos lindeiros de Fornela, e moi achegada xeograficamente a Fresnedelo.
- No que se refire ás restantes aldeas, Chan e Guímara son consideradas como curato “de entrada”, mentres que Peranzais, parroquia “de ascenso”, figura co anexo de Cariseda, e dela depende tamén a localidade de Trascastro, que nos libros parroquiais de sacramentos é mencionada, a finais do século XIX, e comezos do XX como “ayuda de Peranzais”, é dicir, sen ser aínda considerada un anexo.

Semellante organización eclesiástica atopamos no *Nomenclátor del Obispado de Astorga de 1957*, aínda que aparecen algunhas novidades, pois Fresnedelo consta nesta fonte como dependente de Lillo del Bierzo, e Trascastro figura explicitamente como anexo de Peranzais, situación que comparte con Cariseda e Chan-Guímara. Hai medio século estaba consolidada a definitiva individualización eclesiástica das distintas localidades de Fornela, que son todas aldeas-parroquia e quedaba a vella lembranza dunha unidade arre-

dor de Santa Eufemia de Peranzais no feito de ser anexos desta as localidades situadas no corazón do val de Fornela, así como Cariseda.

En definitiva, o que un investigador pode deducir mediante a xeografía, a historia, a división eclesiástica ou o estudio dos oficios resulta coincidente coa visión que os propios fornelos teñen da súa diversidade interna, e que podemos reiterar da maneira seguinte: hai un núcleo central de identidade fornela, integrado polas localidades situadas no alto val do río Cúa, aínda que dentro delas Guímara supón unha certa periferia; e hai tamén unha periferia inmediata, representada por Cariseda, así como outra máis arredada: Faro e Fresnedelo. A constitución do municipio de Peranzais a partir dos anos trinta do século XIX supuxo a integración destas variantes nunha unidade de administración local que chega ós nosos días, e que xerou, sen dúbida, unha nova forma de concibir xeográfica e culturalmente un espacio heteroxéneo nomeado, por extensión, como Fornela. Se traducimos estas matizacións a un sinxelo esquema, obteríamos o seguinte:

NIVEIS DE IDENTIDADE FORNELA

LOCALIZACIÓN ESPACIAL	OESTE	CENTRO	SUESTE	LESTE /SUESTE
	Guímara	Chan Peranzais Trascastro	Cariseda	Faro Fresnedelo

Intensidade da

identidade fornela en

función dos referentes

+/-

+

-/+

-

(+= máxima intensidade. +/-= intensidade alta. -/+ =intensidade media ou media/baixa. - = baixa intensidade)

1.2 Consideración sobre a identidade lingüística

Nun estudio como o presente, que ten como un dos seus obxectivos básicos o coñecemento das comunidades situadas nos lindeiros da galeguidade, resulta necesario achegar datos sobre as afinidades/diverxencias con Galicia, entre as que destaca a lingua.

Aínda que non somos lingüistas, nin este traballo é un traballo lingüístico, non podemos pasar sen abordar o asunto, pois a lingua -ou as falas- é un elemento diacrítico de grande importancia.

Comezaremos o camiño mediante unhas apreciacións froito do noso traballo de campo. A impresión xeral que obtivemos durante as nosas estadias na terra de Fornela apunta a un feito evidente: os fornelos non se senten galegos, nin tiñan por que facelo dadas as súas circunstancias históricas e territoriais. Como vimos antes, séntense fornelos en primeira e global instancia, e recoñecen a súa proximidade co Bierzo e a súa pertenza, dende a desconfianza, a unha unidade político-administrativa: León. Pero o que non se pode negar é que posúen unha simpatía por Galicia manifestada en diversas ocasións, e aceptan unha afinidade con Galicia baseada no principio de proximidade, o mesmo que se senten próximos a Asturias. Datos illados que recollemos no medio de conversas sobre temática diversa amosan que, na actualidade, hai fornelos que seguen con asiduidade algúns programas da Televisión Galega, especialmente un moi popular. D., veciño de León e natural de Peranzais, eloxiou ese programa e engadiu o comentario de que a música popular galega era igual á que antigamente se oía en Fornela. No mesmo sentido manifestouse un informante de Guímara; para el, escoitar a Televisión Galega en Ponferrada equivale a “oir hablar como aquí... como los viejos de Fornela; más de la mitad de las palabras gallegas son también de Fornela; también hay algo de asturiano” (Guímara, xullo 1999). Así mesmo, M., de Peranzais, dirixiuse a nós en máis dunha ocasión falando un galego en xeral correcto -máis correcto que o falado por moitos galegos- que, dende logo, non se pode cualificar como propio de Fornela; en realidade el andou moitos anos vendendo por terras rurais de Galicia durante longos períodos de tempo, e iso permitiulle, nun xesto de apertura, asimilar formas de linguaxe que, por outra banda, non estaban moi afastadas das falas fornelas que coñeceu dende neno. A situación xeográfico-lingüística de Fornela, un punto de encontro entre Galicia, Asturias e León, mais tamén un lugar de confluencia de falas galegas, leonesas e, por riba delas, o uniformador castelán, súmase para moitos fornelos a unha capacidade de adaptación a distintos

ambientes, derivada da súa condición de ambulantes. Por iso poden manexarse como asturianos en Asturias e como galegos en Galicia, ou como españois en xeral noutras terras, sen deixaren por iso de sentírense fornelos.

A afinidade con Galicia conta, nas nosas notas de campo, con outros exemplos que non se refiren a comerciantes ambulantes. Xa sinalamos na parte dedicada á emigración transoceánica que un natural de Fresnedelo convivira con galegos en América e con eles aprendera a tocar a gaita de fol. Tamén Er., unha muller de Fresnedelo, recoñeceu espontaneamente o parecido con Galicia, aludindo ó exemplo de que nunha ocasión fora a un médico en Barcelona, quen, polo acento, lle preguntara se era galega. Para explicar este feito ela acudiu á seguinte expresión: “Es por el acento. Estamos pegaus a Galicia” (Fresnedelo, agosto 2000). E aínda outra mostra, os meus compañeiros de equipo investigador, Clodio e Luís, falaron cunha moza fornela sobre o feito de que actuara en Peranzais, durante as festas de agosto, unha orquestra de Galicia, a cal presentou algunhas pezas en galego. Polo xeral esta opción foi aceptada como normal polos presentes, ou polo menos non produciu reaccións negativas acusadas; soamente unha muller nova criticou isto no sentido de que sería mellor que o animador da orquestra falase “en furniellu” (Peranzais, agosto 1999).

Todas estas valoracións positivas con respecto a Galicia deben ser acollidas coa debida prudencia. Trátase de manifestacións feitas en circunstancias non conflictivas, nas que a identidade fornela, ou os variados intereses particulares dos interlocutores, non están en perigo. Pero, en calquera caso, son un indicio de que Galicia non é para os fornelos unha terra hostil e tamén de que a escasa distancia cultural e lingüística con respecto a Galicia está asumida cando menos como posibilidade actuante, sen prexuízo de que esa empatía careza de implicacións doutro tipo.

Tralos exemplos aducidos, cabe preguntarse, dende un punto de vista estritamente lingüístico, cal é a fala dominante en Fornela. Sobre este asunto comezaremos dicindo que o conxunto dos fornelos manifestan, de maneira global, a existencia dunha fala común, que poden definir como *o fornelo*, unha especie de *chapu-*

rriau que mestura formas leonesas e algunhas galegas. De todos os modos, esa hipotética fala está en fase de disolución aceleradísima, pois durante as nosas estadias en Fornela a penas tivemos ocasión de escoitala. Soamente contadas persoas de idade fan uso dela en conversas entre elas, pero os máis novos, e mesmo os menores de cincuenta anos, acostuman a utilizar formas castelás cun acento máis ou menos peculiar. As falas fornelas son, pois, máis unha *reserva ideolóxica*, ou *lugar da memoria identitaria* que un medio de comunicación xeneralizado. As fortes influencias castelanizadoras, a implantación dun ensino primario en castelán dende hai máis dun século, o abandono das actividades tradicionais, coa correspondente perda de léxico, a actividade de moitos fornelos fóra do seu val natal e, en definitiva, o ocaso demográfico de Fornela acabaron situándoas ó bordo da extinción. Como nos dixo un informante de Chan, “hablabas -en Ponferrada- como aquí y te daba corte. Incluso en las escuelas los maestros... todo en castellano” (Chan, agosto 1999). Con respecto a isto é importante destacar un testemuño que me facilitou un fornelo por escrito, en resposta a unha pregunta miña para que me confirmase informes anteriores sobre se antes Chano se dicía *Chan* e Peranzanes *Peranzais*. Neste fasei un verdadeiro diagnóstico da perda das falas fornelas coas seguintes verbas:

Preguntando a personas mayores fornelas, todas me confirmaron que Chan es Chano y que Pranzais (¡ajo!, no Peranzais) es Peranzanes, y así lo recuerdo yo perfectamente de cuando estaba en Fornela; luego, a partir de los años sesenta, cuando la gente se marchó mayoritariamente para distintos puntos de la península o al extranjero, es cuando se fue perdiendo la lengua fornela, particularmente entre la gente joven. Te voy a contar algo que me hizo mucha gracia, a pesar de ser fornelo, y fue que por el año 65 (nosotros bajamos para Fabero en el 53), las hijas de un sobrino nuestro, de 8 y 10 años, que en ese año 65 bajaron a vivir aquí, llegaron a la tienda y me dijeron: “tú, dijo mía bulica que me dides a chave da bodega”. Ello me recordó tanto el furniellu que les mandé lo repitieran, como que no les había oído lo que decían. Ellas vivían en el barrio de Prado (Chano), y era allí donde mejor se seguía conservando el fornelo por aquellas fechas.

(Carta de T. R., datada o 27-II-2001).

Refuxiada na lembranza e en contadas supervivencias, a pretendida unidade lingüística de Fornela resulta ser unha valoración homoxeneizadora feita polos informantes que así se manifestan. Porque as nosas experiencias de campo revelan tenues, mais evidentes, cambios léxicos e fonéticos dunhas localidades a outras, incluso en distancias pequenas, xunto con uniformidades manifestas; así, mentres palabras como *preganza*= gramalleira, ou *gamuzo*= pao fino de uz para alumear as casas, están bastante estendidas e coinciden, ademais, co galego oriental, outras presentan variantes importantes; así, en Guímara din máis ben *leite* mentres que no veciño Chan, ou en Trascastro, xa se di *lleite*; a mesma diferenza aparece entre *lousa*, que oímos en Guímara -forma idéntica á das falas galegas-, e *llousa*, que recolleemos en Fresnedelo. Tamén puidemos oír en Chan a verba *chuícaros*= chocas, pero N., de Cariseda, mencionounas coa variante de *chócaras*. *Manteiga*, coma en galego, utilizábase en Fresnedelo segundo os nosos informantes, pero nesta mesma aldea xa se di *llariega* e non *lareira*. Gracias a un recente estudio sobre as fronteiras entre o galego e o leonés, debido a unha lingüista que xentilmente nos facilitou acceso ó seu traballo, podemos dicir que o val de Fornela atópase dentro dunha área xeográfica coa gradación lingüística seguinte: Galego > Galego de transición > TRANSICIÓN > Leonés de transición I > Leonés de transición II > Leonés > Castelán. Nesta gradación localidades como Guímara quedarían dentro das falas de transición, é dicir, na mesma fronteira entre o galego e o leonés, mentres que Chan, Trascastro ou Peranzais pertencerían ó conxunto de falas clasificables como leonés de transición I, con formas semellantes ás propias do galego oriental, pero cun máis acusado carácter leonés (Seco Orosa, 1997: 325 e ss.). Sobre outras localidades situadas máis ó nacente, como Faro, a citada investigadora non recolleu datos, pero é fácil aventurar que aquí predomina, de acordo coa anterior clasificación, ou ben un leonés de transición II, ou xa un leonés pleno. Todo isto sen tomar en consideración, por suposto, o fondo proceso de castelanización ó que antes aludimos, o cal fai que estas falas, salvo algún inesperado proceso de revitalización, estean en fase final de liquidación definitiva, restando soamente a súa lembranza como referente de identidade simbólica.

A falla de uniformidade lingüística que se pode detectar mediante estudos demorados non impide, sen embargo, que as diferencias sexan pequenas, o que xustificaría a valoración global das falas aquí presentes ata tempos recentes como “o forno”. En calquera caso son un indicio a nivel lingüístico da existencia de segmentos inferiores xeradores de identidade, especialmente os lugares, dos que nos imos ocupar nun subepígrafe específico.

2 A IDENTIDADE DE LUGAR

2.1 Institucións e prácticas que teñen a localidade como marco principal de referencia

Os estudosos da Galicia rural teñen destacado reiteradamente que a parroquia é non só unha unidade eclesiástica, senón tamén unha unidade social que xera intensos vínculos de identidade e solidariedade (vid., por exemplo, Lisón Tolosana, 1971a: 55 e ss.; Fariña Jamardo, 1975: 231; Rodríguez Campos, 1997: 180 e ss.; Mariño Ferro, 2000: 369). Pero moitas das funcións sociais e simbólicas da parroquia poden, en casos, verse substituídas por un segmento inferior, a aldea, especialmente na Galicia oriental, (González Reboredo/Rodríguez Campos, 1990: 69 e ss.), fenómeno que vai acompañado, en terras administrativamente leonesas, como Ancares ou Fornela, polo feito de que parroquia e localidade coinciden, pois, segundo antes vimos, nun longo proceso temporal as distintas localidades constituíronse en parroquias, e na actualidade o que predomina nestes vales é a aldea-parroquia, aínda que se trate en moitos casos de anexos dependentes dunha parroquia principal (González Reboredo/González Pérez, 1996: 134-135).

Independentemente da súa situación eclesiástica, as localidades fornelas foron sempre centros importantes de convivencia e de socialización, contando ademais con montes comunais de aproveitamento exclusivo ou predominante para os residentes. Xa vimos nos epígrafes correspondentes ó sistema agrario como cada unha delas dispón de *cortinas* e *brañas* específicas, nas que os veciños posúen terras de labradío, ou nas que se pastorea o gando da aldea



O lugar de Fresnedelo e os seus arredores



Vista de Chan

de maneira comunal, xerando uns vínculos de carácter socioeconómico. Para organizar a vida en común, a aldea está dotada dunha institución, o *concellu*. Aínda en casos, no presente, procédese a convocar o *concellu* se fai falla tratar algún asunto de interese xeral e a el acode un membro de cada casa, normalmente varón, pero tamén muller. A reunión é dirixida polo *presidente* -figura que tamén aparece no veciño val de Ancares-, cargo elixido actualmente á vez que os concelleiros do municipio e que, en casos, dispoñía hai anos de presidentes segundo ou terceiro para colaborar con el ou substituílo en caso de necesidade.

Mediante algúns informes de campo documentamos as características do concello de lugar e as súas funcións. Unha destas últimas xa foi sinalada cando falamos da gandería, e consistía en fixar as quendas de pastoreo nas brañas, a *viceira*. Outras foron descritas por diversos informantes.

V., natural e veciño de Chan, describiuno da maneira que resumimos:

Hay un presidente del pueblo, que ahora se elige por votación a la vez que las municipales. Antes y ahora había reunión de concellu. Acude un miembro de cada casa. El presidente pide conformidad sobre el asunto que hay que hacer, por ejemplo, hacer limpieza del pueblo, hacer algún reparto (de contribucións), cosas de esas. Hay un toque de campana para juntarse. El concellu se reúne al lado de la capilla, en el medio del pueblo. Al pueblo no le gustaba que hubiera un forastero. (Chan, xullo 1999).

Polo que respecta a Cariseda, sintetizamos as declaracións de N. da maneira seguinte:

En Cariseda había reuniones de concellu. Había presidente primero, segundo y tercero. Se reunía en un cruce de caminos en el centro del pueblo y se tocaba la campana. De cada casa acudía uno. Se tomaban acuerdos para hacer las presas, para regar los praus, para arreglar caminos, cuando había que pagar las licencias [refírese ás “licencias de montes”]. Para presidente se elegía una persona “recta y decidida”. Como pocos querían ser, el presidente podía ocupar el cargo varios años. (Cariseda, xullo 2000).

En Fresnedelo recollemos outras alusións ó concello:

Habiendo hombres en casa, las mujeres no iban al concellu. El presidente del pueblo, por acuerdo del concellu, cutaba [acoutaba] un trozo de monte para que no se pastara en el. También se cutaban las castañas. Y cuando se cortaba la fuella del rebollu [folla seca dos carballos] para las cabras, en septiembre, se tocaba a concellu y se avisaba del día que empezaba. (Fesnedelo, xullo 2000).

Os exemplos aducidos poden ser extensivos ás demais localidades fornelas. En Trascastro tamén o concello decidía sobre cuestións como amañar camiños ou fixar as cotas que cada veciño tiña que pagar do imposto coñecido como *reparto de montes*, que gravaba o monte comunal, contribuíndo cada familia en función da súa riqueza pecuaria (Trascastro, xullo 2000). En xeral pódese asegurar que o concello é unha institución consuetudinaria na que a aldea se manifesta como unha unidade de xestión dos seus propios recursos e da propia policía local, independentemente da esfera máis xeral representada polo municipio. O concello aberto, con voz e voto de todos os veciños, é unha forma de participación na vida da comunidade que estivo, e en casos aínda está, difundido nas terras de León e de Castela en xeral (López Morán, 1900: 259 e ss.; Fernández Núñez, 1980: 40). Aparecen en localidades do Bierzo próximas a Fornela, como Fabero, ou no val dos Ancares (Terrón, 1996: 97 e ss.; González Reboredo/González Pérez, 1996: 143). Pero tamén podemos, con diversas funcións, atopalo nas aldeas de Galicia, especialmente no oriente galaico; ademais de ser común hai anos en localidades de Navia de Suarna, ás que antes aludimos, documéntase nas ourensáns da Limia (Mandianes Castro, 1984: 97), ou na comarca de Viana do Bolo segundo as seguintes verbas de comezos do século XX: “o corpo director da aldea coñécese co nome de *Concello*... Celebran as xuntas os domingos e días festivos... É costume convocalo a toque de campá ou voz de pregón... Preside, hoxe o Alcalde pedáneo, antes o Postor, elixido en concello polos mesmos aldeáns” (Tenorio, 1982: 15). A institución, co nome de *Conselho de vizinhos*, ten unha maior ou menor importancia nas terras portuguesas de Tras-os-Montes (O'Neill, 1991: 151),

pero nalgúns casos concretos preséntase con especial relevancia. Hai xa anos que o etnólogo portugués J. Días estudiou a localidade fronteiriza de Río de Onor e descubriu o papel fundamental do *concello* para organizar os aproveitamentos comunais, aínda que nun re-estudio posterior, realizado por J. Pais de Brito, se matiza o ideal de concello= sociedade comunitaria e se poñen de manifesto as diferencias, por exemplo, entre os que aproveitan os *lameiros* comunais, con voz e voto no concello, e quen quedan excluídos, en certa medida, desta organización (J. Días, 1984: 81 e ss.; Pais de Brito, 1996: 69 e ss.).

O concello local, coas matizacións que pode presentar dunhas zonas a outras, foi visto no pasado por algúns estudiosos do dereito consuetudinario como mostra dun réxime igualitarista e comunitario, case como unha reliquia de comunismo primitivo. Pero esta interpretación pode acochar unha visión idealista das comunidades rurais, nas que, como documentamos para o caso de Fornela, do lado de compoñentes comunais destacados, aparecen tamén diferencias de riqueza e de prestixio social, non acusadas, mais si perceptibles. Se nos fixamos nas funcións do *concellu* tal e como foron descritas polos nosos informantes -repartimento de contribucións, amaño de camiños, organización da rega dos prados e do aproveitamento de pastos e forraxe, quendas de *viceira*-, resulta evidente que se trata dunha institución destinada fundamentalmente a atender necesidades básicas da comunidade ou a organizar o aproveitamento do inculto, sen prexuízo de que cada familia teña plena independencia no que se refire ó seu patrimonio ou á utilización dos bens regularizados polo concello. Por iso non se trata dun comunismo *à la lettre*, pois o sometemento de cadaquén a unha necesaria disciplina non implica que cada un teña participación por igual no común. Por poñer un sinxelo exemplo, o propietario de vinte cabras fai uso dese espacio o mesmo que aquel que soamente ten dez, diferenciándose na súa participación no “reparto de montes” ou nos días que lle corresponde veceira. O sistema aspira seguramente a unha proporcionalidade nas cargas/beneficios, pero non é un sistema que pretenda ser absolutamente igualitario -nin nunca debeu selo-, por moito que as diferencias estean atenuadas,

segundo vimos, polas limitacións do sistema agrario. Por iso podemos consideralo, seguindo a un estudioso do conxunto de Castela e León, como unha institución que “mitiga os conflitos, apoia os valores de solidariedade e procura controlar que ninguén se auto-exclúa” (Alonso Ponga, 1999: 128), pero non encamiñada a perpetuar un comunismo que é negado en moitas outras ordes da vida. En Fornela, como nas demais terras do noroeste peninsular, o aproveitamento do inculto supón un libre acceso ós recursos, mais cada casa facía uso desigual desta posibilidade en función de factores como a riqueza ou a forza de traballo dispoñible. Na práctica, os máis ricos aproveitaban mellor esta fonte de bens como o mulime, a leña ou os pastos (Balboa López, 2000: 403-404).

O problema dos aproveitamentos comunais foi formulado como unha traxedia, no sentido de que as tendencias individualistas acababan sempre provocando a súa destrución en beneficio da propiedade privada. A razón subxacente nesta toma de postura baséase en que as cousas que non son dun non son de ninguén, e cadaquén pode esquilmalas sen reparo máis tarde ou máis cedo. O argumento pode ser válido dende unha perspectiva presente, nunha sociedade na que o individualismo prima sobre todo. Por iso algún investigador apunta a novas circunstancias, como a chegada de foráneos ou os cambios nas comunicacións e nas pautas de comportamento, para xustificar o ocaso dos comúns nalgunha localidade leonesa (Junquera Rubio, 1993: 173). Pero non era así no pasado, onde había unha serie de construcións que obrigaban a considerar que non había cousas *de ninguén*, senón bens aproveitables *por todos* en razón das súas características e das limitacións do sistema socioeconómico imperante. Dende esta perspectiva actividades reguladas comunitariamente, como a recollida de follas para alimento do gando en inverno, ou as quendas de pastoreo nas brañas no verán, teñen unha xustificación nas limitacións que a ecoloxía e a paleo-tecnoloxía lles impoñían a unhas comunidades que non eran igualitarias en sentido absoluto, pero si que o eran en relación con grandes espazos nos que a iniciativa particular carecía de sentido. Dificilmente resultaría cómodo para un veciño normal dunha aldea fornela, e razoablemente rendible coa

súa tecnoloxía ou a forza de traballo dispoñible no seo da familia, dividir en parcelas particulares o monte comunal, ou repartir a braña, pois neste caso estaría minguando as posibilidades de racionalización do pastoreo ou do mantemento dun amplo espacio que, aproveitado por todos mediante normas comunais, resultaba máis doado de explotar. Por iso cuestións reguladas polo *concellu*, como a veceira do gando, teñen unha lóxica en zonas montesías con pouca cantidade de terras rendibles a nivel individual (ver ó respecto un resumo da problemática en Alonso Ponga, 1999: 199-200). No caso de Fornela é evidente que non se produciu un cambio de propiedade comunal a propiedade privada de maneira decisiva porque o sistema agrario tradicional non se transformou, senón que sufriu un colapso. O *concellu* aquí, cando menos polo momento, perdeu boa parte das súas funcións primixenias non por cambio senón por liquidación sen substitución. O máis que pode suceder nos nosos días é que os pastos comunais que antes eran regulados polo concello sexan arrendados no verán a gandeiros do Bierzo, ou consentir algunhas repoboacións forestais; pero o conxunto do común en Fornela non foi aínda aproveitado individualmente de maneira estable, e tampouco hai indicios de que isto se produza nun futuro próximo

No seo do *concellu* poden xurdir discusións e discrepancias, dado que nel se reflicten as tensións entre familia e comunidade, ou entre familias distintas; que a asemblea non era por veces doada de controlar está insinuado nas expresións recollidas no informe de Cariseda: o presidente tiña que ser persoa “recia y decidida”, habendo poucos candidatos a un cargo que requiría capacidade de liderado. En calquera caso, e malia posibles conflitos internos que merecerían estudio máis demorado, a realidade é que esta institución debe ser valorada como elemento que contribuíu a definir non unha igualdade real, mais si unha pertenza a unha comunidade concreta e diferenciada das outras do contorno, a cal aínda se mantén na realidade diaria dos poucos fornelos que continúan vivindo no lar natal ou na memoria dos que están fóra.

Antes de rematar con este apartado é preciso advertir que, especialmente nas aldeas grandes, ou nas máis pequenas para cer-

tas actividades, podía haber unha segmentación secundaria en barrios ou en *eiras*. Chan, por exemplo, conta con dous barrios na parte esquerda do río Cúa, e con outro, o de Prado, situado na dereita; a situación deste último, dissociado do núcleo principal, confírelle unha personalidade especial, e incluso en tempos moi antigos chegou a contar con capela propia; dela queda soamente o recordo do lugar onde estivo situada, que nos foi mostrado durante a nosa estadía nesta localidade en agosto de 2000. De todos os modos a súa integración na unidade superior, representada polo conxunto do lugar, é manifesta en rituais como a visita que a danza desta localidade efectúa a este apartado barrio o día 17 de agosto, fórmula ritual coa que se expresa o principio de que Prado é parte constitutiva de Chan. No que se refire a algunhas tarefas agro-pastoris, tamén poden constituírse grupos de traballo inferiores ó lugar. Xa mencionamos que o gando de Faro andaba repartido en *fatós*, formados polas cabezas de varios veciños, antes de subir á braña; e nas mallas do centeo, que tiñan lugar da fin de xullo ata mediados de agosto, había nesta localidade tres *eiras*, nas que colaboraban distintas casas na debulla do cereal co manlle. Pero estas subdivisións nunca representaron unha abolición do lugar como unidade pertinente de convivencia e de identidade. Unha proba disto son os diversos rituais festivos que teñen como marco de referencia o lugar, os cales pasamos a describir.

2.2 *Algunhas notas sobre festas do ciclo anual e reunións festivas*

A festa é un feito social que, entre outras cousas, permite ás distintas comunidades afirmar a súa identidade colectiva, tanto diante dos propios habitantes como diante doutras comunidades; de acordo cun estudioso do fenómeno festivo, “na festa a comunidade cobra relevo. As xentes ocupan os espazos comúns e alí, ó amparo dos seus símbolos, materializan a súa identidade social” (Velasco Maíllo, 1982: 7). Con independencia de que a participación nos actos sexa desigual, é a totalidade da comunidade a que resulta convocada para o evento. Nesta dimensión a festa pode ser considerada como *unha festa de todos*, ou un *modelo da realidade*, que supera as solidariedades horizontais de familia, clase ou condi-

ción e establece ideal convivencia vertical na que a poboación está implicada directa ou indirectamente na vida cotiá. Pero tamén ten a dimensión de ser festa *para todos*, ou *modelo para a realidade*, en tanto que, dende a súa formulación ritual, crea conciencia de pertenza a unha comunidade mediante incitacións para que todos acepten un feito que pode, noutras ordes da vida, ser cuestionado. Tanto na súa dimensión de festa-de-todos como na outra de festa-para-todos, a festa é, ademais de divertimento e de sinalización de ritmos temporais, un bo instrumento de consolidación/construción da identidade local (Prat Canós, 1982: 163-164).

Cando falamos da casa en Fornela -ver capítulo IV- apuntamos xa diversos rituais relacionados con festividades como o San Xoán, mais que non teñen por finalidade a afirmación da identidade local, senón a defensa do segmento familia, ou casa. No presente subepígrafe ímonos ocupar das chamadas festas do ciclo anual en tanto que compartidas por toda a veciñanza, tendo en conta que polo xeral estas celebracións están na actualidade periclitadas e soamente puidemos recompoñelas parcialmente por medio de contados rituais persistentes, a memoria fragmentaria dos nosos informantes ou algunha documentación escrita. O resultado é, pois, un rescate duns poucos restos do naufraxio que se fixo notorio a partir dos anos sesenta do século XX, cando, segundo temos apuntado reiteradamente, a sociedade tradicional fornela entrou en acusado proceso de desintegración no referente a moitos dos seus compoñentes.

Como precisión aclaratoria, diremos que entendemos por festa do ciclo anual aquela que pode celebrarse en todas as partes -a diferenza das festas patronais, que son específicas dunha localidade-, e que está relacionada con momentos temporais relevantes, como o conxunto Nadal-Entroido dentro do inverno ou o San Xoán nas inmediacións do solsticio de verán. Son, pois, festas moi estendidas nas sociedades campesiñas tradicionais porque marcan tempos concretos do ano, non soamente dende o punto de vista do calendario litúrxico, senón tamén dende a perspectiva ecolóxica, e están en relación cos ritmos da natureza e coa estacionalidade propia das nosas latitudes (González Reboredo, 1997c: 264 e ss.; Ídem, 1999: 14 e ss.).

Se consideramos que as sociedades rurais europeas simplificaron a secuencia estacional, a efectos ecolóxicos e culturais, en dous grandes períodos, o inverno e o verán, cos correspondentes períodos de transición, o primeiro período, o inverno, comeza a partir de primeiros de novembro, cando a intensidade solar xa é débil e os principais traballos agrarios están rematados, o que provoca unha reclusión dos seres humanos e mesmo do gando nas inmediacións da casa. Neste momento sitúase unha primeira festividade: Santos e Defuntos. O día de Todos os Santos tiña lugar en localidades de Fornela, como Chan, un repartimento ritual: o repartimento de *bullines*. Normalmente unha casa que tivera un defunto durante o ano amasaba nese día pequenos bolos de pan que logo eran distribuídos entre os nenos da localidade (Fabero, maio 1999). O significado do acto ten unha primeira explicación: a familia fai un donativo á comunidade en lembranza do defunto, nunhas datas nas que a memoria dos antepasados é activada en todas as sociedades tradicionais do noroeste; pero tamén, desta maneira, esa familia manifesta o seu vínculo coa comunidade aldeá, representada neste caso por un grupo de idade: a infancia. O mesmo que sucedía coas convidadas das vodas, a familia, mediante o donativo ritual, establece unha relación coa veciñanza, reafirmando a súa integración nela.

Trala festividade de Santos e Defuntos, o segundo momento festivo de importancia rexistrábase, aquí coma noutras partes, arredor do solsticio invernal, época que coincide co ciclo cristián do nacemento de Xesús Cristo, dos Santos Inocentes e da festa da Epifanía, xunto coa data de cambio de ano. Neste momento atopamos un primeiro ritual de integración local na Noiteboa, segundo informe recollido en Chan. Efectivamente, era aquí habitual que nesa tarde-noite as distintas casas desen unha *gaviella* de leña para acender unha *fuguera* na parte alta da localidade, preto da igrexa parroquial; deste lume asociado a unha festividade, a do nacemento de Cristo, próxima ó solsticio de inverno, gozaba a xuventude, que brincaba arredor del ata case a media noite (Chan, xullo 1999). Neste costume o lugar maniféstase coma un todo, aspirando a integrar o conxunto dos veciños. É de destacar que a práctica de acen-

der lumes por Nadal, persistente en Europa durante séculos, ten un antecedente na antiga Roma; como é ben sabido, nesta data, cando o sol comeza a rexurdir despois da gran noite do solsticio de inverno, os romanos conmemoraban o *Natalis Solis Invicti*, acudindo a velo xurdir na alborada e acendendo fogueiras; o lume da fogueira non é, pois, máis que unha recreación do poder luminoso e calorífico do astro-rei, e por iso rituais ígneos coma este adoitan estar relacionados con momentos importantes do ciclo solar. O cristianismo aproveitou a tradición e situou nesta data o nacemento de Cristo, dentro dun simbolismo moi acertado, pois Xesús é como a luz que ilumina o mundo coa súa mensaxe (Frazer, 1969: 413-415).

Os restantes datos que recollemos sobre o ciclo de Nadal en Fornela están centrados no día de Reis. En Guímara por esta data “se cantaban los Reyes casa por casa, y la gente daba; era cada grupo en su pueblo” (Guímara, xullo 1999). O mesmo sucedía, por exemplo, en Chan, onde os mozos e mozas cantaban polas casas e levaban un galo; despois, co que lles daban e co propio galo, que era sacrificado, facían unha festa (Fabero, xullo 1999). O anterior informe foi confirmado e detallado por varios naturais de Chan da maneira seguinte: “la víspera de Reyes se cantaba el aguinaldo. Era en cada pueblo, no iban de un pueblo a otro. Iban por las casas del pueblo y les daban huevos, chorizos... o nada. Por eso había cantares como ‘Esta tía puñetera/ que no nos quiere dar nada/ ella se vea tan negra/ como la burra de la tía Hilaria’” (Bárcena de la Abadía, agosto 1999). En xeral as roldas tiñan lugar dentro da aldea e eran por tanto unha práctica na que mozos e veciños da mesma localidade establecían unha relación interna que reforzaba os vínculos de veciñanza inmediata. Non sempre se lograba éxito na rolda petitoria, o que podería ser interpretado como indicio de que as forzas centrífugas baseadas en segmentos inferiores ó lugar, como a familia, rompían unha solidariedade de veciñanza que, en principio, pode ser considerada como obrigatoria. Mais esta visión deixaría de lado que os rituais de integración en sociedades rurais como a que nos ocupa non se basean en normas prescritas, senón nun suposto bo comportamento que, por veces, pode verse alterado. A crítica

ante actitudes pouco amables actúa de mecanismo equilibrador da desexable unidade local, e por iso hai tanto cantigas de eloxio para quen dá un donativo coma outras insultantes para quen non o fai. Nun documento folclórico recollido dun natural de fornela hai anos atopamos textos eloxiosos e outros de crítica. Velaquí dous exemplos:

- Estrofa eloxiosa:

Esta casa si que es casa,
tiene las puertas de fierro;
esta casa si que es casa,
aquí vive un caballero.

- Estrofa crítica:

Canteite los Reyes
gadellos de cabra,
canteite los Reyes
nun me diste nada.

(Alonso Ponga/ Diéguez Ayerbe, 1994: 251).

As roldas petitorias da xuventude durante a festividade de Reis é cousa amplamente documentada nas tradicións europeas. En momentos coma este, nos que se instaura un tempo festivo extraordinario en contraposición co tempo ordinario, un grupo de idade que normalmente está subordinado ós maiores aproveita a circunstancia para erixirse en protagonista da festa, reclamando unha compensación a cambio dos seus cantares. Pero este reinado circunstancial dos máis novos, que dunha ou doutra maneira se pode detectar noutras festas, conta nalgúns casos cunha dimensión que podemos cualificar de “carnavalesca”, indicio do cal é o galo que levaba a mocidade de Chan, e que era finalmente sacrificado; lembraremos ó respecto que este animal é un símbolo de dominio do varón adulto, e tamén do exceso carnal -o mesmo que o ganso-, polo que en numerosas localidades de Europa, nalgúns casos ata datas recentes, se celebraron nun tempo que vai entre Nadal e Entroido “corridas de galos” ou, en terras máis setentrionais, “corridas de gansos”. Por medio do sacrificio do animal-símbolo preten-

díase criticar o exceso carnal, mais tamén o poderío do varón, algo propio dunha sociedade eminentemente patrifocal (Caro Baroja, 1965: 67 e ss.; González Reboredo/ Mariño Ferro, 1987: 43-45).

A partir de Nadal comeza un período do ano que prepara ou anuncia o Entroido ou Carnaval. Como di un estudioso desta festa: “Dende Nadal, dende o momento no que o mundo comeza a saír da maior grande noite, que é a do solsticio de inverno, unha especie de andazo anuncia a chegada doutra estación. Comeza entón un período de divertimentos. É, nun sentido amplo, o tempo de Carnaval, cun ciclo que en moitas rexións de Francia se abre camiño dende a festa da Natividade” (Gaignebet, 1984: 29). Por iso en terras asturianas -algunhas non moi arredadas de Fornela, como Ibias- saían por Reis mascaradas de tipo claramente carnavalesco, e o mesmo sucedía nalgunha localidade da banda galega da Serra de Ancares (Nuevo Zarracina, 1948: 242 e ss.; Caro Baroja, 1965: 205 e ss.; Llano Roza de Ampudia, 1972: 215-216; González Reboredo/Rodríguez Campos, 1990: 115 e ss.).

O tempo de Entroido vai chegando ó seu *clímax* nos días que van dende o domingo de septuaxésima ata o martes que precede ó Mércores de Cinza, primeiro día de Coresma. Esta vella festa, celebrada practicamente en toda Europa dende a Idade Media, resulta unha clara contraposición á Coresma, período de privacións e recollemento. O Entroido é, por iso, un momento de exceso no xantar, no beber, e tamén unha data do ano na que se producen inversións da orde habitual das comunidades humanas mediante bromas, máscaras e sátiras de tipo diverso. Nesta circunstancia aparece a dimensión de participación comunitaria que serve para afianzar unha relación propicia para a construción dunha identidade local a partir da anulación dos roles e do *status* habituais das xentes. Diversos datos de campo sobre o *Entruido* en Fornela lembran algunhas características locais da festa:

- En Chano había por Carnaval los *chocareiros*. Se vestían con ropa vieja, chocas y llevaban un odre con el que pegaban a la gente. Eran normalmente mozos. Las mujeres también se disfrazaban, y se llamaban *bruxas*. Las máscaras de Chano recorrían el pueblo pegándole

especialmente a las chicas. También iban a otros pueblos, como Guí-mara. (Fabero, maio 1999).

- En Entrudio se comía la carne, *xixo* -carne de cerdo. Era el Domingo y el Martes. Al que no había matado cerdo se le repartía de los que mataron. (Chan, xullo 1999).
- En Carnaval iban un día a un pueblo y otro al otro. El Domingo de Carnaval se llamaba *Domingo Lardeiro*. Iban de un pueblo a otro seis u ocho mozas vestidas de blanco, una o dos tocando la pandereta. (También) iban uno o dos hombres con cencerros o *chúcaros*; llevaban una careta de piel. Estos iban defendiendo las máscaras y andaban detrás de las mozas para darles con un pellejo de piel de cabra. Las mozas bailaban al ritmo de las panderetas. También iba uno con una guadaña representando la muerte. (Bárcena de la Abadía, agosto 1999 -datos referidos a Chan).
- En *Entroido* nos poníamos de *chocarais* y con una *carantoña*, que era una máscara de piel de oveja o de cabra. Llevábamos un *zarrapo* atado con una cuerda. El *zarrapo* era un pellejo de mazar la leche viejo. Las *chócaras* se cruzaban con una cuerda como un correaje, había quien llevaba seis o siete. Iban de Chano a Guímar y de Guímar a Chano. Había también mozas que iban con panderetas y recorrían los pueblos cantando para que les dieran un real. En Carnaval se comía *butiellu* y cachola de cerdo. Al que no mataba le llevaban algo, un trocín... a los pobres se les repartía algo. (Guímar, xullo 1999).
- El día grande era el martes. Ese día se comían los *butiellus*. Se cenaba a las ocho; luego se iba al baile y no se sobrecenaba hasta la una o las dos. La gente se disfrazaba; se tapaban la cara con un trapo. Mi hermana hizo una máscara con un odre y le hizo barbas con crines de caballo y también pelo. En Chano vestían a uno de oso. Los enmascarados recorrían el pueblo y les daban chorizos, huevos, etc., y la juventud hacía fiesta. Los chicos llevaban *chócaras* y los hombres se disfrazaban de mujeres. Desde la Guerra Civil el Carnaval empezó a fallar. (Cariseda, xullo 2000).
- Una fiesta era el *Entroido*. Las mujeres se vestían de hombre y de diferentes maneras para que no las conocieran. Los jóvenes recorrían el pueblo cantando y les daban chorizos, *butiellus*, y luego se comía todo en la fiesta. El baile era con pandereta, en la cantina o en otro local. En carnaval a todo vecino que no hiciera *San Martino* -matanza del cerdo- los demás le daban algo, un trozo de cabeza, *toucín*, *androlla*... Todos debían tener carne en Carnaval. (Fresnedelo, xullo 2000).

O conxunto de datos presenta diversos aspectos illados do Entroido tradicional, vixente ata hai uns 60 anos. Destacaremos, en primeiro lugar, as comidas típicas deste momento, centradas, como é normal en toda Europa, no consumo de carne, especialmente de porco -non esquezamos que esta festa era unha especie de “adeus á carne” ante as privacións da seguinte Coresma-. O mesmo que no Bierzo e na Galicia oriental, un produto moi estimado por estas datas era o botelo, ou *butiellu*, e unha variante, a androlla, embutidos elaborados dentro do estómago ou tripas gordas e conformado por anacos de pel e ósos con carne adobados con pemento, sal e allo (Caro Baroja, 1965: 93 e ss.; González Reboredo/ Mariño Ferro, 1987: 115 e ss.). No que se refire ós xantares de Entroido, Fornela non se diferencia das demais terras do noroeste de maneira notoria, pero o que si nos interesa destacar é a solidariedade vertical que a celebración xera; en efecto, segundo os informantes de Chan, Guí-mara ou Fresnedelo, repartíase carne entre os pobres que non puideran facer o “San Martino”, é dicir, a matanza do porco, coa finalidade de que tamén dispuxesen dun produto característico da circunstancia. Con este principio de distribución en tempo de festa a comunidade aldeá parece revivir a súa condición unitaria e solidaria, por moito que na vida cotiá poidan aflorar diferencias entre a veciñanza.

No que se refire ás máscaras e mascaradas, tamén en Fornela atopamos formas moi estendidas, como homes vestidos de muller ou mulleres enmascaradas. É interesante pararse un pouco sobre as máscaras que levan chocas e que golpean as mozas cun pelullo vello. Como xa anunciamos ó falar da celebración de Reis, este tipo de enmascarados aparecen en numerosas festas de inverno, polo menos dende a Idade Media; baixo o nome de *peli-queiros*, *cigarróns*, *guirrios* ou *zangarrones* estaban ou están presentes en Galicia, Asturias, Zamora, etc. Atopámoslos tamén, con variantes máis ou menos acusadas, en Navarra, no Carnaval de Ituren e Zubieta, e en terras tan arredadas como Alemaña ou Grecia. O seu comportamento está asociado ó ruído que emiten as chocas -ou, en casos, as campañas- e tamén ó feito de que golpean con vexigas, látegos ou pelellos á xente, en moitos casos ás mulleres de maneira especial. Isto fixo que algúns etnólogos viran nelas a supervivencia

de vellos rituais da antiga Roma, como o da festa das *Lupercais*, que tiña lugar a mediados de febreiro; nesta data sacrificábanse castróns e logo dous mozos corrían semiespidos polas rúas golpeando con tiras da pelica daqueles animais a todos os que atopaban; o ritual non debía ser evitado polas mozas novas porque se consideraba que os golpes dos *lupercos* facilitarían o futuro embarazo e parto. A similitude de comportamento entre as máscaras fustrigadoras e os vellos *lupercos* incita a pensar que estamos ante unha supervivencia do paganismo. De todos os modos o cristianismo remodelou vellos rituais e situounos, a partir da Idade Media, nun novo contexto, polo que o Carnaval en conxunto debe de ser considerado como unha festa cristiá caracterizada polo exceso previo ás privacións da Coresma, de que nesta sobrevivian vellos rituais adaptados ás novas circunstancias (Caro Baroja, 1965: 205 e ss, e 341 e ss.; Garmendia Larrañaga, 1984: 148-150; González Reboredo/ Mariño Ferro, 1987: 49 e ss.).

Se analizamos a vestimenta destas máscaras, atopámonos con que sempre ou case sempre levan algún compoñente que evoca ó animal, como pelicas, máscaras feitas con pel ou as propias chocas, e o seu comportamento normalmente é de carácter animal -golpean e fan ruído, pero non falan-. Por todo isto ben se podería pensar que estamos ante unha representación do home como animal -é dicir, unha personificación de ser pre-cultural propio do inframundo-, algo moi acorde co Carnaval, momento no que se exalta a dimensión carnal dos seres humanos. O ruído das chocas, por outra banda, pódese interpretar como unha chamada á vida, sobre todo se temos en conta que o inverno, xa avanzado en tempo de Carnaval, está asociado á morte nas sociedades tradicionais, unha morte á que convén combater mediante o xantar, a diversión e, por suposto, o ruído. Consonte con isto, celebracións de Carnaval no oriente da provincia de Ourense, como os foliós de Manzaneda e Viana do Bolo, teñen como característica destacada a emisión de ruído mediante bombos ou trebellos diversos (Cocho, 1990: 103 e ss., e 178-179).

Moi interesante é unha alusión que fixo a nosa informante de Cariseda sobre o feito de que en Chan había unha máscara que

representaba un oso. Este animal está presente nalgunhas festas de Carnaval de Galicia, como na Pobra do Brollón (Lugo), pero onde aparece mellor documentado é en terras do Pireneo. Ben coñecida na literatura antropolóxica é a escenificación da caza e morte do oso que se representaba en Arles-sur-Tech, na Cataluña francesa (Van Gennep, 1947: 908-910). O oso habitou as montañas de Fornela ata hai uns setenta anos, e na actualidade aínda persiste en terras próximas de Asturias; resulta logo un bo exemplo de natureza non domesticada, e, por tanto, símbolo do mundo pre-cultural e animal evocado no Entroido. Pero tamén, como puntualiza Gaignebet, é un indicador, na tradición popular, do comezo da primavera; unha crenza moi estendida por Europa é que o oso esperta da súa hibernación o 2 de febreiro -data da Candeloria, primeira posible do Carnaval-, e, se ve que todo está claro, volve á oseira porque o inverno durará corenta días máis; de aí que en moitas mascaradas europeas as xentes utilicen a cor negra para enzoufarse, tratando de enganar o oso. No fondo de toda esta teoría, desenvolvida a partir do símbolo animal, está un calendario lunar no que os períodos de tempo son corentenais: corenta días van dende Nadal á Candeloria, e corenta días dura a Coresma; a cifra equivale a un mes lunar e medio, sinal manifesto de que, inmerso no calendario solar propio da nosa civilización, persiste a lúa como referente temporal, a que é utilizada, por exemplo, para fixar as chamadas festas móbiles, como o Entroido ou a Pascua (Gaignebet, 1984: 13 e ss.). Desgraciadamente os nosos datos de campo, anacos inconexos do pasado gardados na memoria dos informantes, non permiten recompoñer as características desta máscara en Fornela, e deducir así detalles do seu significado, aínda que sería bo tratar de afondar un pouco máis no asunto en investigacións futuras.

Dentro da orientación que lle demos ó noso discurso, hai que destacar que as celebracións carnavalescas en Fornela teñen como marco de referencia principal o segmento lugar. Con todo, aquí, como noutras partes, a festa é aproveitada para establecer lazos de solidariedade entre comunidades veciñas. Por iso, por exemplo, as máscaras de Chan e as de Guimara facían visitas mutuas, equivalentes ó que poderíamos definir como visitas de boa

veciñanza. O tempo de Entroido, coa súa abolición momentánea do cotián e da norma establecida, resulta un bo momento para esquecer algunhas rixideces propias do segmentarismo e establecer unha convivencia ideal inter-comunitaria. Sen deixar de ser de Chan ou de Guímara, tanto uns coma outros, coa desculpa da máscara que altera a identidade ordinaria, poñen de manifesto que, máis alá da identidade local, hai outra identidade integradora en unidades máis amplas. A diferenza das roldas de Reis, que estaban cingudas a unha aldea determinada, agora pódese reforzar a citada boa veciñanza intercomunitaria.

Recollemos escasos testemuños sobre outras festas do ciclo anual. Son interesantes, con todo, algúns informes que pasamos a resumir.

Un costume presente en Cariseda, e tamén en Faro, era propio da Coresma, e recibía o nome de *mazacula*. Dende o final do Entroido ata o Sábado Santo, os mozos, e mesmo homes, da primeira localidade citada saían ó paso das mozas e, tras levantalas suxeitas por brazos e pernas “te sacudían el culo en un charco” (Cariseda, xullo 2000). Polo que respecta a Faro, reproducimos un informe escrito que alude á práctica:

Durante la Cuaresma, no sé por qué, existía la costumbre, que se perdió después de 1936, de las “mazaculas” entre la juventud. Era como un pugilato de mozos contra mozas, y viceversa; consistía en coger por las piernas juntas y por los brazos, por lo tanto contra una o uno, y hacerle tocar el suelo con los glúteos tres veces. El problema no era fácil. La oportunidad, que se buscaba, de hallar sola la “mazaculada” o el “mazaculado” con dos o tres adversarios, era necesario y difícilmente alcanzable.

(Fernández González, 1994: 109-110).

Esta acción lúdico-ritual representa unha loita de sexos de tipo claramente carnavalesco, aínda que se celebre en plena Coresma. En efecto, combates rituais entre homes e mulleres están ben documentados no Entroido, especialmente os chamados xoves *de compadres* e *de comadres* (Caro Baroja, 1965: 383 e ss.; González Reboredo/Mariño Ferro, 1987: 34 e ss.). Estes enfrontamentos sem-

pre tiñan lugar dentro da propia comunidade, o mesmo que sucedía en Fornela coas *mazaculas*, poñendo, polo tanto, en relación por oposición ós mozos da mesma localidade. En certa medida a práctica apunta a reforzar o principio de que todos forman parte dunha unidade de convivencia suprafamiliar, e o conxunto da comunidade sanciona que os seus individuos máis novos sexan sometidos a ela, contribuíndo a confirmar os dereitos “de propiedade” que os membros dun sexo teñen sobre os do outro no universo local. En canto á posibilidade de que o costume acoche un vello significado de rito de fertilidade, simbolizado polo contacto do cu coa terra, carecemos de datos suficientes para facer unha valoración minimamente solvente ó respecto.

Dentro do marco da aldea tiña lugar outra práctica que recollemos en Fresnedelo. Arredor da data do *Sábado de Agua*, ou Sábado Santo, os mozos “robaban un gallo, y se gastaban bromas como subir un arado a un *cerexal*, o se subía tamén ropa... Tamén robábamos leña para la *fuguera*... Ese día la juventud hacía fiesta” (Fresnedelo, xullo 2000). Calquera análise comparativa desta práctica, circunscrita unha vez máis á aldea, conduce a comparar os datos do informe con outros do noroeste referidos á festa de San Xoán, na que aparece o costume de acender fogueiras xunto con bromas semellantes ás antes citadas. Estamos, pois, ante unha práctica ígnea, acompañada de alteracións da orde normal moi propia de todas estas festividades do ciclo anual, e especialmente acusada en tempo de Entroido. En calquera caso, a broma e o lume desenvólvense nun marco aldeán, favorecendo a integración da veciñanza.

Finalizaremos o noso percorrido por puntuais festas de Fornela aludindo a que tamén por San Xoán se acendían fogueiras. En Trascastro a *fuguera* común era situada na saída do camiño que conduce a Peranzais, e alí a xuventude saltaba por riba do lume (Trascastro, xullo 2000). En Cariseda, onde San Xoán é patrón local, facíase unha única *fuguera*, que era saltada mentres se pedía un desexo. Antigamente este lume situábase preto do cemiterio, na parte alta da aldea, e logo ó outro lado da ponte do río Cúa, na saída da estrada que conduce a Peranzais e tamén a Fabero (Cariseda,

xullo 2000). O costume de acender lumes na data de San Xoán -data solsticial, o mesmo que o Nadal segue ó solsticio de inverno- está moi ben documentada por toda Europa, e nas terras do noroeste peninsular (Lisón Tolosana, 1971b: 303 e ss.; Caro Baroja, 1979: 140 e ss.; González Reboredo, 1989: 28 e ss.). De novo estamos ante unha tradición asociada a un santo cristián, nada menos que o Precursor, pero tamén diante dun momento solsticial que implica a entrada no pleno verán; tempo sacro e tempo ecolóxico dan, pois, a man neste ritual, o mesmo que sucede coas enramadas que se poñen nas casas para protexer a familia e o seu patrimonio. Nun momento do ano no que a natureza, plantas e animais, chegan á súa máxima potencia vital, cando os *pastos de alzada* están en plena utilización, e cando o centeo comeza a madurar nas leiras, o momento resulta propicio para realizar defensas rituais contra os males, e tamén para reunir a todos os membros da comunidade arredor dun símbolo común: o lume.

Ademais das festas do ciclo anual, no marco da aldea podían celebrarse outras xuntanzas que favorecían as relacións entre mozos e mozas da localidade. Un exemplo son os *filandóns*. Tiñan lugar especialmente nos meses de inverno e resultaban desculpa para que a mocidade puidera celebrar ocasionais divertimentos e iniciar unha necesaria relación entre sexos. De principio do século XVIII data unha alusión a este tipo de xuntanzas e referida á aldea de Faro:

... Y por cuanto en otro lugar hay el abuso de juntarse las mozas en una casa con el pretexto de hilar, y ocuparse en otro género de trabajo, especialmente por tiempo de invierno, y a ella suelen así mismo concurrir los mozos, de los que se pueden temer muchos y graves desórdenes y graves inconvenientes, manda su Ilustrísima que en adelante no se vayan semejantes hilanderas, ni persona alguna ofrezca casa para ellos...

(Martínez Fernández, 1994: 46).

O tema dos *filandóns* é case un tópico nos escritos folclóricos de Galicia e do noroeste en xeral (vid., por exemplo, Lorenzo Fernández, 1979: 637 e ss.; Alonso Ponga/Diéguez Ayerbe, 1984:

143 e ss.). Independentemente da actividade do fiado á que alude o seu nome, podía chamarse así calquera xuntanza nunha casa para divertirse, bailar ou mocear; por iso nas aldeas do municipio de Navia de Suarna, xa na vertente occidental da Serra de Ancares, recibían o nome de *polavilas* (González Reboredo/Rodríguez Campos, 1990: 92).

Tras estas mostras de festividadeas do ciclo anual podemos intentar sintetizar os ámbitos de acción de cada celebración, utilizando para isto tamén algúns datos que manexamos no capítulo IV deste traballo, ó falar da familia e casa en Fornela. O resultado é o seguinte:

FESTA	RITUAL	ÁMBITO
Vodas	Repartimento de viandas	Casa (familia)→lugar
Todos os Santos	Repartimento de <i>bullines</i>	Casa (familia)→nenos do lugar
Noiteboa	<i>Fuguera</i>	Lugar
Reis	Roldas peticionarias	Lugar
Entroido	Mascaradas	Lugar→lugares veciños
Coresma	<i>Mazacula</i>	Mozos e mozas do lugar
Semana Santa	Enramar as casas	Lugar (parroquia)→casa (familia)
Semana Santa	Cirios, auga e lume	Lugar (parroquia)→casa
San Xoán	Enramar as casas e as leiras	Casa (familia)
San Xoán	<i>Fugueras</i>	Lugar
<i>Filandóns</i>	Reunións da mocidade	Lugar

O esquema proposto permite percibir conxuntamente o que xa sinalamos sucesivamente en liñas anteriores. Hai, por unha banda, rituais centrados na casa e as súas pertenzas, os que reafirman a realidade dun segmento social básico: a familia. Mais a familia está integrada nunha unidade superior de convivencia, o lugar-parroquia, e por iso xorden rituais festivos nos que familias determinadas, con motivo de vodas, enterros ou noutras ocasións, ofertan á comunidade convidadas que equivalen a un recoñece-

mento da súa integración co resto da localidade. En sentido contrario, algúns compoñentes dos rituais celebrados pola comunidade, como os cirios de Xoves Santo, ou os ramos bieitos no Domingo de Ramos, retornan ás casas dende o ámbito parroquial-comunal, confirmando por esta vía a existencia dunha relación entre casa e veciñanza. Un cuarto tipo de rituais, como as roldas petitorias de Reis, ou os lumes de San Xoán, ou os *filandóns*, teñen como ámbito único a localidade, que se confirma como segmento social con personalidade propia. Finalmente, polo Entroido atopamos intercambios de mascaradas entre aldeas próximas, o que implica a aceptación dunha realidade: a comunidade non está pechada, nin pode estalo, e por iso, o mesmo que na realidade diaria, ábrese ó contorno próximo. En conxunto, estes variados rituais son redundancia dunha gradación familia> aldea> outras aldeas (Fornela) na que cada ámbito socio-espacial ten a súa propia esfera de acción, sen prexuízo de que este esquema sexa un ideal que en momentos concretos pode ser contestado polos distintos actores. Neste caso xurdiría unha lóxica conflictividade que non foi obxecto de estudio demorado pola nosa parte, aínda que si poderemos descubrir algúns aspectos dela no capítulo seguinte, dedicado á romaría de Trascastro. Mais antes de abordar ese importantísimo referente de identidade fornela achegarémonos a outra faceta da festa no que o segmento lugar volve cobrar protagonismo.

2.3 As festas patronais e de advocacións: un momento de afirmación da identidade local

En Fornela atopamos unha serie de festas locais, organizadas e celebradas por cada lugar, que serven de confirmación festiva da comunidade, tanto diante dos propios veciños como dos chegados do contorno. Algunhas delas mantéñense no presente, pero moitas outras desapareceron ou foron trasladadas de data para facilitar a asistencia dos que están emigrados. Os informes que recolleemos indican como festas destacables as seguintes:

Cariseda. - A súa festa era o San Xoán, no 24 de xuño, patrón da parroquia. Nesta data era típico comer a *chanfaina*, vísceras de cabra ou cabrito guisadas con arroz e patacas. Outra festa é San

Luís, o 25 de agosto, aínda que na actualidade adoita limitarse a un acto litúrxico.

Chan.- Unha festa importante era o Corpus. Na actualidade soamente hai misa, aínda que no ano 2000 houbo un intento de revitalizala. Outra festa é a Virxe de agosto, pero desta celebración falaremos no capítulo seguinte. O patrón da localidade é San Pedro, sen que a súa festividade tivese relevancia nos últimos decenios.

Guimara.- Celebra a súa festa patronal, dedicada a San Bartolo, o día 24 de agosto e datas próximas -nos últimos tempos trasládase á fin de semana próxima-. Segue a ser unha festa concorrida, pois coincide cun momento do ano en que moitos fillos desta localidade están pasando as súas vacacións aquí. Conta cunha danza propia da que falará Luís Costa na parte que lle corresponde neste libro, e que presenta a particularidade de que incorporou mulleres, rompendo co monopolio masculino que persiste nas demais danzas de Fornela. Hai anos celebrábase tamén a festividade da Virxe do Carme.

Faro.- A festa máis importante é o San Pedro, o 29 de xuño, aínda que posteriormente, cando a emigración dos fariegos se fixo masiva, pasou a ser conmemorada no mes de agosto. Como di unha vella loa que recordou diante de nós un fornello coñecedor desta localidade: “Oh glorioso San Pedro/ todos te vienen a ver/ unos vienen a adorarte,/ otros vienen por comer”. Ó día seguinte celebraban o San Pedrín, unha tornafesta reservada ós veciños, pois a maior parte dos visitantes forasteiros acudían o día anterior. Como sucede nalgúns outras parroquias do noroeste, o patrón parroquial, que é San Cibrao, non ten celebración festiva de importancia, o que indica unha substitución por San Pedro. A data desta substitución foi fixada por unha estudiosa de Fornela no século XIX (Ramón Gurdíel, 1998: 133).

Fresnedelo.- Na actualidade celebra a festa de San Xosé, o 19 de marzo. Tiña tamén importancia hai anos a festa de San Antonio de Padua, ou de Lisboa, o 13 de xuño. Pola contra, o seu patrón, Santo Estevo, non se celebrou, cando menos nos últimos decenios, con festa soada.

Peranzais.- Ademais da festa do 15 de agosto, da que falaremos con posterioridade, celebraba hai anos á súa patroa, Santa



Danza de Guimara actuando nos anos oitenta durante as festas patronais de San Bartolo. Como se aprecia na foto, esta danza, a diferenza doutras de Fornela, conta con mulleres



Celebración de San Bartolo en Guímata no ano 1999

Eufemia, o día 16 de setembro. Outra festa desaparecida era San Lourenzo, que contaba cunha capela na localidade, e a infraoitava de Corpus.

Trascastro.- Tiña unha pequena festa o día 8 de setembro. A máis importante era o Cristo, celebrado o día 14 do mesmo mes. Esta festa decaeu como consecuencia da emigración; por iso os de Trascastro intentan, nos últimos anos, ocupar con festa propia o día 17 de agosto, conmemorando así á Virxe. Contaba con danza propia que agora actúa o citado día de agosto. Os veciños de Trascastro acudían tamén a Peranzais con motivo da festividade de Santa Eufemia; ían coa súa danza e levaban merendas para consumiren nos arredores do campo da festa. Esta tradición, que desapareceu, estaba en relación co feito de que Trascastro dependía eclesiasticamente de Peranzais e por iso, en boa medida, Santa Eufemia era tamén patroa deles.

Os patróns e advocacións celebrados en Fornela responden a unha secuencia histórica que xa foi sinalada por diversos investigadores para o conxunto da península e do orbe cristián en xeral. Nos primeiros séculos do cristianismo houbo un culto intenso ós santos mártires e eremitas, como San Sebastián ou Santo Estevo, así como unha devoción xeneralizada: Cristo como Salvador; pero a partir do século XII espallouse o culto á Virxe e a outros santos como Santiago e San Pedro. Entre os últimos séculos da Idade Media e os comezos da Moderna comeza a difusión do culto a santos protectores contra a peste, como San Roque, a santos fomentados polas ordes mendicantes, como Santo Antonio de Lisboa -que en parte acabou suplantando a outro santo eremita anterior, Santo Antonio Abade- e tamén se inicia a devoción ó Cristo da Paixón (Christian, 1976: 53 e ss.; González Reboredo, 1999: 28 e ss.). Outras advocacións hoxe moi estendidas, como a da Virxe do Carme, non se xeneralizan ata o século XVIII (Caro Baroja, 1984: 98; González Pérez, 1998: 302 e ss.). No que se refire ó Corpus, ou festa do Corpo de Deus, a súa orixe está moi ben documentada; celebrouse por primeira vez en Liexa en 1246; máis tarde, o papa Urbano IV, en 1264, deulle carácter universal, e nos comezos do século XIV outro papa, Cremenzo V, confirmouna no concilio de

Vienne (González Pérez, 1993: 74). En poucos anos difundíuse pola cristiandade, especialmente nas cidades, e posteriormente chegou tamén ás comunidades rurais, algunhas das que acabaron, no decorrer dos séculos, adoptándoa como importante festa local.

Dentro dos santos celebrados en Fornela atopamos os mesmos estratos devocionais. Así, a primixenia parroquia de Fornela foi posta baixo o padroado de Santa Eufemia, unha virxe mártir, natural de Calcedonia de Bitinia (Asia Menor), do comezo do século IV, con culto dende os primeiros séculos da cristiandade. Con posterioridade, e por influencia do santuario de Trascastro, quedou nun segundo plano. Con culto tamén antigo dentro da cristiandade atopamos outros santos, como San Xoán ou San Cibrao, este último bispo e mártir no Cartago do século III. Os apóstolos San Bartolo e San Pedro xeneralizan o seu culto no orbe cristián máis tarde, a partir do século X. Dunha data imprecisa, pero dende logo non tan antiga coma as anteriores, é a festa do Corpus, celebrada en Chan, o mesmo que sucede con Santo Antonio de Lisboa en Fresnedelo. Posterior á Idade Media é, sen dúbida, a celebración do Santo Cristo de Trascastro. Pouco común é a devoción a San Luís, rei de Francia do século XIII, nas terras do noroeste peninsular; a imaxe primitiva deste santo que se conserva na parroquial de Cariseda foi datada entre os séculos XV e XVI (Ramón Gurdíel, 1998: 133), o que pode ser tomado como indicio de que por estas datas xa estaba o seu culto presente aquí, seguramente por influencia foránea que non podemos precisar por falta de documentación coñecida. En calquera caso, os santos patróns de Fornela, mesmo os máis antigos, non se instauraron ata que estas parroquias adquiriron independencia eclesiástica, como anexos de Peranzais, nos últimos séculos. Por iso a única santa que realmente debeu de recibir culto dende tempos bastante recuados do medievo é a mencionada Santa Eufemia. A isto habería que engadir o posterior dominio do santuario de Trascastro, que consolidou a devoción a María en todo o val, e outras celebracións -Virxe do Carme, Corpus, etc.- de data máis serodia. Influencias foráneas, difusión de certas advocacións por parte de ordes relixiosas e implantación oficial por parte da Igrexa de certas festividades, son algunhas razóns para explicar que

os cultos e festas relacionadas co cristianismo estean tamén suxeitos á historicidade, ás modas e formas de espiritualidade vixentes en cada momento. Pero isto non impide que nos distintos momentos históricos os veciños das aldeas fornelas puidesen dispoñer dun patrón ou dunha advocación que era, e é, celebrada festivamente, servindo de referente simbólico para a construción da identidade local.

Nas sociedades agrarias de Europa as festas locais acostuman a combinar a tradición cristiá co tempo ecolóxico; por iso este tipo de festividades -o mesmo que as festas do ciclo anual- teñen unha certa relación con momentos do ano agrario. Se tomamos en conta as datas das festas patronais e de advocacións en Fornela, descubrimos facilmente que a maior parte delas teñen lugar entre xuño e setembro, correspondéndose co verán e co momento en que madurecen as colleitas. O fenómeno da concentración de festas locais e romarías no verán -entendido en sentido amplo- está moi estendido en toda a península. Entre o 24 de xuño e o 7 de outubro celebran as súas festas e feiras o 76% das localidades da parte norte peninsular (Velasco Maíllo, 1982: 15), e nun cálculo que fixemos sobre romarías de Galicia comprobamos que as máis delas teñen lugar entre xuño e outubro, moi especialmente nos meses de agosto e setembro (González Reboredo, 1997d: 12). Da mesma maneira que as festas do ciclo anual supoñen un compromiso entre tradición cristiá e condicionantes naturais, estas festas patronais ou romarías presentan unha relación directa entre relixiosidade e tempo estival de intenso traballo, pero tamén de fartura, cando os froitos e os animais están no seu momento de máxima produtividade.

Nos últimos decenios produciuse en Fornela unha nova remodelación das festas con motivo da emigración masiva, trasladándose de data algunhas para que os fornelos da emigración poidan gozar delas. Unha vez máis sinalaremos que este feito está moi estendido: as festas concéntranse en fins de semana ou en datas estivais, reaxustando os vellos ritmos temporais e creando unha nova concepción do tempo-calendario acorde cos imperativos propios da sociedade urbano-industrial (Velasco Maíllo, 1999: 71 e ss.). Se nos

epígrafes dedicados a aspectos agrarios e emigración falamos do impacto producido pola economía de mercado, é lóxico que este impacto se manifeste tamén no ámbito simbólico e de crenzas, dando lugar a unha nova síntese na que se realiza un esforzo por compaxinar modernidade e tradición.

No que se refire ó desenvolvemento da festa, en todas aparecen elementos moi comúns con outras áreas, coa particularidade de que nalgunha das celebradas en Fornela, como o San Bartolo de Guímar, pódense atopar danzas semellantes ás que se centran no santuario de Trascastro. Acto litúrxico, procesión, xantar abundante con invitados e familiares, e baile son os compoñentes básicos da celebración. Un testemuño escrito, referido á festa de San Pedro en Faro, pode servir de modelo xenérico de festa tal e como era hai máis de medio século:

De las siete de la mañana a las diez se posicionaban las cabras en montes próximos al pueblo. Las vacas estaban ya en la braña. Aseo personal, empezando por lavar los pies, sí señores, se lavaban los pies. A veces, como era verano, la juventud se bañaba en el río el día antes. Durante la adolescencia mi indumentaria era pantalón corto y chaqueta azul, que mi tío Antonio nos enviaba desde Buenos Aires, y corbata. Todo el mundo se transformaba.

A las doce misa solemne, precedida de la procesión que acompañaba la imagen de San Pedro en andas que portaban cuatro jóvenes varones, seguido de la Virgen, portada por cuatro chicas a cuyo paso se tiraban flores de piornos y de saltones. Misa cantada y celebrada por don Mateo, don Mauricio, don Gonzalo, don Agustín... 'el pequeño', Ángel de Abelardo, Maravillas, Balbino, Domingo, fueron cantores varios años. Pepe, Manolo, mi padre y yo también, estuvimos en el coro alguna vez... A la salida de misa se cuidaba de invitar a las personas que acudían a la fiesta y con las que cada cual tenía alguna relación. Nadie quedaba en la calle. La comida era la mejor del año, con mesa y mantel. Como mínimo tres platos: sopa, cocido completo, garbanzos, patatas, tocino, chorizo, lacón y, en tercer lugar, carne fresca de cabrito guisado, postres, queso y roscón, y vino... El baile por la tarde, en el Cabuerco o en la era. En el portal de la iglesia se jugaba a los bolos, con campeonato varios años, que suponía un ingreso para el presupuesto de la música. Antes de cenar cesaban

los bolos y se trasladaba el baile. Se cedía la pareja o, como queda dicho, cualquier mozo podía substituír a otro. De aquí se podían originar ciertas discordias. Podía suceder, y sucedía, que dos mozos se interesaran por la misma moza, y el lío estaba formado. El día de San Pedrín por la tarde se organizaba el baile de los casados, que tenía cierta expectación, por las resistencias de algunas mujeres a bailar... El día de San Pedrín era el más íntimo para la gente del pueblo. No había forasteros y la juventud hacía el recorrido de casa en casa. Por la mañana se tocaba la alborada, recorriendo las calles con música y juventud...

Durante uno o dos años se hizo una función de teatro, de la que apenas recuerdo el tema, creo que de tono romántico...

(Fernández González, 1994: 102-104).

A descrición autobiográfica anterior indica que o desenvolvemento da festa era moi semellante ó que podemos atopar noutras comunidades rurais do noroeste. Incluso a culinaria propia destes eventos resulta ser de semellanza notoria. Como comentario específico aludiremos a tres feitos que se mencionan: o xogo de bolos, as posibles disputas entre a xuventude por causa das mozas e a rolda da xuventude polas casas o día de San Pedrín. En canto ó primeiro, trátase dunha práctica moi xeneralizada no Bierzo e en terras leonesas (Alonso Ponga/Diéguez Ayerbe, 1984: 146 e ss.), aínda que tamén foi documentado en terras ourensás do Bolo, na Galicia oriental, por Nicolás Tenorio a comezos do século XX; aquí, coma en Faro, o xogo, no que participaban catro xogadores, tiña lugar pola tardiña, e nel mediaban apostas, especialmente o pago de viño por parte dos perdedores (Tenorio, 1982: 116-118).

No referido ás disputas entre mozos, son abundantísimas as referencias nos escritos etnográficos do noroeste que aluden a elas, nas que normalmente os mozos da mesma aldea ou parroquia se axudaban mutuamente no enfrontamento con mozos foráneos; malia o seu carácter violento, que pode repugnar a sensibilidades pretendidamente máis civilizadas, o certo é que nestas ocasións a solidariedade aldeá serve para confirmar que a aldea actúa coma un todo unido ante ameazas externas, da mesma maneira que a mocidade local se comporta como comunidade unida cando esixe “o

piso” ós varóns alleos que tratan de facerlles as beiras ás mozas, segundo vimos no epígrafe correspondente. Como di un estudioso de Galicia con respecto á parroquia,

esta unidade operaba continuamente na preparación de paos, enqueirándolos cuidadosamente, de bisarmas, varas, azotes xa feitos apropiósito, regatóns, galletas, varapaus, etcétera. Na confección de cada un deles ó longo do ano consolidábase ritualmente a unidade parroquial. Alcanzaba o seu clímax na liorta

(Lisón Tolosana, 1971a: 75).

Finalmente destacaremos que a rolda dos mozos na mañá da tornafesta é un ritual encamiñado a integrar a todas as casas, a todos os veciños, nun segmento de convivencia superior: o lugar. A mocidade, erixida en representante da comunidade, lembra mediante a súa visita que todas as familias pertencen ó lugar. Un paralelo a esta práctica está documentado en Murias de Rao (Navia de Suarna-Lugo), xa na vertente galega da Serra de Ancares. Durante a festa de San Donato teñen lugar aquí as chamadas *mañanitas*, nas que a mocidade, acompañada do gaitero da aldea -máis recentemente por outros gaiteros, unha vez morto aquel- acode a todas as casas, entra nelas e recibe bebida ou algunha outra convidada; malia que algunhas poden opoñer resistencia á esmorga xuvenil, todas acaban cedendo e aceptando esta irrupción dos representantes da comunidade no espacio específico da familia. Desta maneira, e o mesmo que en Faro, a familia, ou casa, queda ritualmente englobada no segmento de identidade e convivencia que chamamos lugar (López Coira, 1987: 147 e ss.; González Reboredo/Rodríguez Campos, 1990: 96-97).

A emigración masiva dos anos sesenta e setenta, que deixou Faro practicamente despoboado durante boa parte do ano, non provocou unha total abolición da festa. De todos os modos, como indicamos antes, esta foi trasladada para o mes de agosto, e ademais sufriu reformas, como a inclusión puntual de danzas doutras localidades -concretamente de Guímara-. A xeito de contraste coa descrición anterior, reproduciremos o programa das festas do ano 2000:

FARO 2000
GRANDES FIESTAS LOS DÍAS
11, 12 y 13 DE AGOSTO

VIERNES 11

20,30- Pregón de fiestas
21,00- Primer baile con el dúo
“LUIS Y CRISTINA”
00,30- Baile-verbena con el dúo
“LUIS Y CRISTINA”
02,30- GRAN CHOCOLATADA FARIEGA

SÁBADO 12

11,45- Llegada de los danzantes de Guímara
12,00- Solemne misa con procesión
13,00- Gran danza guimaresa
16,00- Juegos: Hombres Truco y Tute
Mujeres: Brisca, Todos parchís
18,00- Chocolatada para niños y danzantes
21,00- Noche de baile amenizado por la
orquesta “SUPER STAR COMBO”
(Concurso de Baile)
02,30- Gran queimada fariega

DOMINGO 13

12,45- Llegada de la orquesta
13,00- Solemne misa con procesión
13,45- Baile vermut con la orquesta
“SUPER STAR COMBO”
16,00- Juegos para niños
(Colabora Núñez-Núñez)
17,00- Partido de fútbol
(Hombres contra mujeres)
19,00- Concurso de dulces
19,30 - Gran merienda fariega
20,30- Entrega de premios
21,00- Baile con la orquesta
“SUPER STAR COMBO”
00,00- Verbena de despedida.

(Fonte: Cartel de festas de Faro do ano 2000 que obra na documentación acumulada polo equipo de investigación).

Como se pode deducir dunha comparación entre o esquema da festa de hai décadas e o de tempos actuais, resulta que algúns aspectos desapareceron -é o caso do *xogo de bólos*-, mentres se producen persistencias, como a misa e procesión. Por suposto que, segundo informes orais, tamén desapareceron as liortas entre mozos ou o costume do “permite”, que obrigaba a ceder a parella a outro mozo durante o baile. Pola contra, xurdiron novidades, como a inclusión da danza de Guímara, ou unha serie de xantares comunitarios e de consumo de bebidas, como a queimada e as *chocolatadas* -cualificadas co xentilicio “fariegas”-, que tenden a reforzar unha solidariedade entre fariegos e familiares que xa non viven todo o ano en Fornela e que aspiran a reconstruír unha identidade simbólica de aldea mediante esas prácticas. Mentres sintan a necesidade, e teñan a posibilidade, de manter eses rituais, retornando periodicamente a Faro, a festa será posible. Pero nun día máis ou menos afastado, se as novas xeracións perden ese sentimento de unión cunha terra de orixe, a festa morrerá. No intermedio en que estamos, o que era celebración dunha comunidade rural pasou a ser diversión e reconstrucción circunstancial de vellos lazos de veciñanza.

As festas das localidades-parroquias son un bo momento para a construción da identidade local, unha identidade que se fomenta tamén nas festividades do ciclo anual ou en institucións como o *concellu*. De todos os modos, por riba desta rede de localidades aparece un referente de identidade Fornela máis amplo: a Virxe de Trascastro.

VII. A VIRXE DE TRACASTRO E O SEU SANTUARIO

1 AS ORIXES DO SANTUARIO DE TRACASTRO

A Virxe de Trascastro está vinculada de maneira especial a dúas localidades, Chan e Peranzais, pero é referente indiscutible para toda Fornela desde a súa localización, nun alto dende o que se domina unha ampla vista do val do río Cúa. Dada a súa importancia como referente simbólico, trataremos de analízalo con detalle, advertindo que un aspecto moi destacado da ritualidade que xerou, as danzas, serán soamente abordadas aquí no que se refire á súa incardinación no conxunto festivo, encargándose outro membro do equipo de investigación, Luís Costa, de analizar os aspectos etnomusicolóxicos e coreográficos na parte desta obra a el encomendada.

A primeira cuestión que imos desenvolver, consonte o título deste subepígrafe, é a das orixes do santuario. Comezaremos indicando que non puidemos localizar documentación escrita que aludise a este asunto en concreto, polo que utilizaremos como fonte fundamental a tradición oral, complementada cos datos que se poden deducir das obras de arte do santuario e tamén da comparación coa orixe doutros santuarios marianos na península.

O relato etiolóxico, e a aparición da Virxe, teñen distintas versións na tradición oral de Fornela. Como é normal nestes casos, os testemuños orais adoitan incluír interpretacións persoais, ou visións dende as localidades concretas, que introducen variacións organizadas arredor dun pequeno conxunto de datos que conforman o núcleo central da tradición. Reproduciremos algunhas variantes por nós recollidas, en xeral bastante coincidentes nos aspectos básicos.

A primeira que obtivemos foinos relatada por un natural de Chan, e di así:

El santuario lo hicieron entre Chano, Guímara y Peranzanes. Apareció la Virgen en Melandriegas. Los tres pueblos acordaron hacerle el santuario, y donde primero lo querían hacer era en Forno. Pero luego, cuando iban a la mañana, no había nada. Iban al río a ver



Vista xeral de Trascastro. A frecha superior indica a localización do santuario, e a inferior a zona de Melandriegas, onde a tradición sitúa a aparición da Virxe



Interior do santuario de Trascastro

si estaba allí, pero una persona les dijo que estaba en Trascastro. En relación con esto, los de Guímara decían:

“Mal haya que allí voy
nin pata que allí pongo,
si no es en Fonfría,
ni en la cortina de Forno”

[Segue unha explicación da cantiga]. El santuario lo querían hacer Chano, Peranzanes y Guímara, pero Guímara dijo que, si no se hacía en Forno, que ellos no querían. Pero luego los de Peranzanes dijeron que cada uno tendría su parte...

(Peranzais, maio 1999).

Antes de seguir con novas versións é preciso aclarar que *Melandriegas* é unha zona situada ó pé do actual santuario, aínda que algo máis baixa, do que dista medio quilómetro; aquí hai un posible recinto castrexo de época galaico-romana. No que se refire a *Forno*, este lugar está situado entre Chan e Guímara, ó pé dun castro tamén galaico-romano que foi escavado nos últimos tempos e que presenta construcións de planta circular moi características do noroeste peninsular.

Unha segunda versión foinos facilitada por unha fornela, de máis de setenta anos, residente en Bárcena de la Abadía. Di así:

La Virgen de Trascastro apareció en la fuente de Melandriegas:

“Virgen de Trascastro
onde fuiste aparecida
en el campo de Melandriegas
al pie de una fuente fría.
Esa Virgen de Trascastro
vila ir, vila volver,
vila en mangas de camisa,
no la pude conocer”.

Melandriegas está junto al río que baja de Trascastro, entre Peranzanes y Trascastro. Luego querían hacer el santuario entre Peranzanes, Chano y Guímara. Los de Guímara querían que se hiciera cerca de su pueblo, y llevaban la madera para hacer el santuario los de Chano y Guímara al sitio llamado Fonfría. La llevaban por el día, pero a la noche aparecía donde está ahora el santuario, en Trascastro. Los de Guímara decían:

“Mal haya que allí voy
nin pata que allí pon,
si no es en Fonfría
o na cortina de Forno”.

Entonces ellos no quisieron saber nada y los de Chano les compraron su parte por una cántara de vino. Por eso Chano tiene dos partes en el santuario y Peranzanes una.

(Bárcena de la Abadía, maio 1999).

Terceira versión, neste caso facilitada por un varón de Chan de 75 anos:

Dicen que Guímara quería que se hiciera el santuario entre Guímara y Chano. Pero se hizo luego en Trascastro porque la Virgen se apareció allí. Los de Trascastro y Guímara no colaboraron en hacer el santuario, lo hicieron Chano y Peranzanes. Los de Chano tienen derecho a danzar dos días porque trabajaban dos días de cada tres, pero Peranzanes sólo uno.

Cuarta versión, recollida en Bárcena de la Abadía, pero dada por varios fornelos, principalmente de Chan:

Ahí, el santuario... querían construír en Forno. Como los de Trascastro tenían más poder, o lo que fuera, la Virgen desaparecía de Forno y aparecía en Trascastro. Dicen que los de Guímara lo vendieron por un cántaro de vino... son refranes antiguos. Melandriegas es el lugar donde apareció la Virgen. Ellos [os de Peranzais] decían que la Virgen apareció en Melandriegas, pero la Virgen iba de Forno a Melandriegas. Fue en Forno, al parecer, donde se apareció primero.

(Bárcena de la Abadía, agosto 1999).

Quinta versión, saída de boca de G., de Peranzais, muller de máis de setenta anos:

Tengo oído que:
“Virgen de Trascastro
donde fuiste aparecida,
en el campo Melandriegas
al pie de una fuente fría”.

Ahí donde apareció querían hacer una iglesia en un campo, y las piedras se las llevaban y aparecían donde está el santuario. Porque donde *nació* [é dicir, apareceu] la Virgen fue más cerca de Peranzanes. Los de Chano pusieron dinero, y por eso tienen su parte en el santuario.

(Peranzais, agosto 1999).

As cinco versións anteriores corresponden a unha visión dada dende Chan e Peranzais, as dúas localidades que, como veremos con máis detalle, teñen dereitos sobre o santuario. Pero tamén quixemos recoller algunha de Guímara que nos permitise ter a perspectiva dos naturais desta localidade. Foi M., de 89 anos, quen explicou a orixe do santuario así:

Antes decían que, cuando apareció la Virgen, querían que se hiciera el santuario en Guímara, en un prau que le llaman la Capilla. De la noche a la mañana, la Virgen desapareció, y fue a aparecer a Trascastro, donde está hoy. Al marchar la Virgen de aquí, los de Guímara no trabajaron en el santuario. Pero la Virgen es patrona de todo Fornela.

(Guímara, xullo 1999).

Finalmente, obtivemos outra variante nunha localidade da periferia de Fornela, Fresnedelo. A informante foi Ed., muller de 78 anos:

Había una piedra que decía “me dáis la vuelta y me encontráis”. Y le dieron la vuelta... y entonces vino un señor y dijo que más abajo del Cantón de la Vuelta había un tesoro enterrado. Y este señor fue allí y cargó siete machos con oro. Pero cuando iba por Trascastro, miró para atrás y en la fuente Melandriegas vió brillar una cosa, y el señor dijo: “¿Qué será aquella porquería que brilla allí?”. Y los siete machos se plantaron y no quisieron seguir adelante. El señor ofreció la carga de dos machos para que arrancaran, y los machos arrancaron. Fue cuando hicieron el santuario de Trascastro [Nota: a estas alturas intervén outro informante, E., para apuntar que a lenda non di así, pero Ed., con firmerza, resposta: “¡Ay, si, cariño, toda la vida!”]. Guímara quedó “destruída” [é dicir, marxitada] de todo, que no quería trabajar porque quería llevar la Morenina a Forno. Decían: “si no pon a Morenina ó Forno, yo allí pata non pongo”. Y allí no fueron a

trabajar [nota: intervén E. para puntualizar que si traballaran no santuario os de Guímara, e Ed. continúa...] Pero luego lo vendieron por un cántaro de vino. La santa apareció en Trascastro y no la podían llevar a otro sitio. En el santuario había dos imágenes, una por delante de madera, y otra por detrás de carne; cuando ardió la iglesia [a informante refírese ós incendios nos tempos arredor da Guerra Civil] se quemó la de madera, pero la otra no.

(Fresnedelo, agosto 2000).

Do conxunto dos testemuños podemos extraer ou deducir uns cantos principios que resumimos así:

a) Nun momento que a tradición non precisa, produciuse unha aparición ou descubrimento dunha imaxe da Virxe, que foi valorado como feito sobrenatural. Con todo, a aparición queda pouco precisada ante outro feito que se destaca de maneira clara: o lugar desta e a localización do santuario.

b) En canto á localización da aparición, predominan as versións que indican a súa situación no *campo de Melandriegas*, situado por debaixo de Trascastro e, polo tanto, en terreos de Peranzais e Trascastro, pero tamén non moi afastados de Chan. De todos os modos hai outras versións que falan dun lugar de aparición en *Forno*, entre Chan e Guímara, e algunha que, ante a dúbida, apunta a que a Virxe andaba entre os dous lugares indicados.

c) Cando se inicia a construción do santuario, a lenda xustifica a súa localización en Trascastro mediante a vontade da propia Virxe, a cal facía, cos seus sacros poderes, que os materiais de obra desaparecesen do lugar inicial e aparecesen en Trascastro, onde, por fin, se ergueu a construción conmemorativa.

d) Na versión recollida en Fresnedelo hai unha secuencia inicial na que se alude ó descubrimento dun tesouro, curiosamente por parte dun arrieiro -oficio estendido nesta parte de Fornela-, reafirmando a aparición en Melandriegas mediante a visión dunha “porquería” -é dicir, cousa rara- que obriga ó citado arrieiro a deixar parte da súa riqueza para construír o santuario. Este relato semella mesturar vellas lendas de tesouros acochados en castros e outros restos do pasado, moi abundantes no noroeste peninsular -non



*Antiga imaxe de
Nosa Señora de Trascastro,
destruída en 1936*

*Actual imaxe de vestir
que preside o retablo
maior do santuario*



esquezamos que na zona do campo de Melandriegas hai un castro, coa lenda etiolóxica do santuario. Desta maneira refórzase a teoría e xustifícase a equivalencia de Virxe= riqueza.

e) En todos os relatos está implícito o desexo de xustificar a localización do santuario e, sobre todo, as diferencias entre as distintas localidades no que se refire ós dereitos sobre este. En principio maniféstase que tres localidades situadas no corazón de Fornela -Guímar, Chan e Peranzais- asumen a construción dun santuario. Mais axiña xorde unha discrepancia: a súa localización. En función desta está a disputa sobre o lugar do portento: minoritariamente indícase que foi en Forno, pero maioritariamente triunfa a versión de que foi en Melandriegas, entre Trascastro e Chan. Por iso no conxunto parece prevalecer a alternativa de facelo no propio Trascastro, curiosamente unha localidade “neutral”, diferente das outras e situada nas proximidades de Melandriegas. O resultado é que a nova localización reforza a participación no santuario das dúas localidades máis próximas, Chan e Peranzais, quedando marxinada Guímar; a outra posibilidade, de construílo en Forno, reforzaría, pola contra, o eixe Chan-Guímar en detrimento de Peranzais, e da outra localidade, Trascastro, que resulta beneficiada coa solución adoptada malia a súa pasividade. Precisamente por iso os de Guímar reclaman a localización en Forno, e acaban abandonando a súa vinculación directa co santuario, segundo varias versións, mediante a venda dos seus dereitos por un cántaro de viño.

f) O triunfo da alternativa de Trascastro non implica que todos os fornelos deixen de recoñecer a súa devoción pola Virxe -incluso os de Guímar-, que pouco a pouco se vai erixir nun referente simbólico para toda Fornela. Pero sempre aceptando certos dereitos rituais específicos que Chan e Peranzais tratan de gardar celosamente. Unha vez máis, estamos ante un conxunto, Fornela, de carácter segmentario, no cal algúns dos compoñentes tratan de amosar o seu predominio sobre un símbolo común.

Algunhas cuestións complementarias sobre o santuario serán obxecto de comentario máis tarde. Agora procede perfilar a súa posible orixe cronolóxica, a cal non se pode coñecer con exactitude, pero si situala nun horizonte histórico a partir de

datos artísticos e da comparación con outros santuarios marianos.

Os primeiros datos, os artísticos, atópanse no mesmo santuario actual. Malia as desfeitas e reformas que sufriu co tempo, especialmente os danos producidos por incendio arredor da Guerra Civil, unha fornela estudiosa da arte relixiosa da súa terra documentou os períodos constructivos do santuario e das obras de arte nel conservadas. Así, a parte arquitectónica actual máis antiga pode datar do século XVII, ou de finais do XVI, deducindo que esta obra, xa de certa grandiosidade, posiblemente substituíu a unha ermida anterior (Ramón Gurdíel, 1988: 81). Con posterioridade, en 1709, faise unha nova edificación ata que, entre 1735 e 1769, érguese un novo edificio, o cal, con algúns aditamentos e reformas, chega ata o presente (Fernández Vázquez, 2001: 553).

No que se refire á imaxinería, a actual Virxe é unha imaxe de vestir que foi recomposta despois do incendio dos anos trinta, pero consérvanse importantes partes dos retablos. Os dous laterais son do século XVIII, quizais con reutilización dalgún elemento de época anterior (Ramón Gurdíel, 1998: 128), e o máis antigo é o maior, que resulta ser obra orixinaria da primeira metade do XVII (Ramón Gurdíel, 1998: 126), máis concretamente contratado no ano 1625, segundo protocolo do escribán Diego González Rosón datado en Ponferrada o 25 de febreiro deste ano (Arquivo Histórico de León, caixa 1743. Agradecemos esta referencia documental a D. Miguel Ánxel González García, cóengo-arquiveiro da catedral de Ourense). As anteriores datas parecen indicar que a comezos do século XVII había un santuario bastante desenvolvido en Trascastro, o cal debeu de xurdir antes, pois non se emprenden obras desta envergadura e custo se non hai unha devoción previa que forneza medios económicos mediante esmolos ou ofrendas. Por iso podemos aventurar que, cando menos dende un século antes, existía unha devoción á Virxe en terras de Fornela. E esta data sitúanos nun momento histórico do culto mariano que imos analizar mediante datos comparativos.

Dentro dos esforzos realizados pola Igrexa Católica para xeneralizar cultos universais, relegando as devocións locais a santos mártires ou eremitas, destaca o que se inicia entre os séculos XII-

XIII e que estivo centrado na Virxe María. Pero esta tendencia foi obxecto de relecturas dende a relixiosidade popular, que asumiu a nova orientación, mais adaptándoa a lugares e contextos concretos. Como di un antropólogo que se ocupou do asunto:

Que esto ocurra así en el caso de María es particularmente irónico, ya que parece que originariamente, cuando se propagó el culto de María en la Europa occidental por medio de las órdenes mendicantes, María era el símbolo de la Iglesia universal y su culto parecía desafiar a los cultos locales que se habían desarrollado en torno a los obispos-santos y a otras figuras locales favoritas. Las parroquias, diócesis, comunidades religiosas, las naciones (con imágenes de santuario específicas) y, en definitiva, incluso las órdenes mismas (con imágenes generalizadas tipificadas) contrarrestaron el impulso universalista al diversificar la imagen de María. En consecuencia, aún cuando el mismo personaje sagrado reinó en todas partes, los símbolos de cada comunidad fueron distintos, y de cada comunidad podría decirse que posee su propia María.

(Christian, 1978: 69).

Por iso entre os citados séculos e comezos do XVI aparecen documentados numerosos santuarios da Virxe na península, con lendas etiolóxicas que aluden a distintos feitos sobrenaturais (González Reboredo, 1999: 30-31). Nuns casos o portento explícase pola aparición da propia Virxe, noutros polo descubrimento dunha antiga imaxe oculta durante séculos, e nun terceiro grupo de casos por ambas as cousas á vez. Esta proliferación comezou a diminuír a partir de comezos do século XVI, cando a igrexa xerárquica, e a mesma Inquisición por indicacións desta, trataron de controlar a lexión de visionarios que aparecían por todas as partes; en todo caso, moitos santuarios consolidados no período anterior mantivéronse durante tempo, chegando un número importante deles ós nosos días. Como di o citado Christian noutra obra súa, “a partir del siglo XII las estatuas de María fueron incorporadas como imágenes de devoción en lugares de la campiña que tenían una significación simbólica para la comunidad agrícola o pastoral, como, por

ejemplo, las fuentes, las cimas de las montañas, los altos de caminos y las grutas y las cuevas... María, como imagen de madre con su Niño, fue una figura particularmente apropiada para estas localizaciones, era la imagen cristiana que mejor pudo simbolizar la fertilidad y la protección maternal". (Chistian, 1976: 65-66).

Para dar unha idea da importancia que este fenómeno tivo, lembraremos un reconto parcial sobre aparicións nos reinos centro-occidentais da península nos séculos XIV e XV, do que resulta o seguinte no referente ás súas lendas de orixe:

Total de santuarios considerados	182
Achados de imaxe	111
Aparicións	14
Outra orixe	9
Sen lenda de orixe	48

(Christian, 1990:30).

Moitos santuarios marianos peninsulares con orixe no medievo atinxiron grande sona ó longo do tempo, mediante reactivacións periódicas. En Galicia temos exemplos como Nosa Señora da Lanzada, Nosa Señora da Barca, Nosa Señora do Corpiño ou Nosa Señora do Faro, a última xa aludida na literatura galaico-portuguesa do século XIII (Rielo Carballo, 1978: 34). Nalgúns casos é posible que a Virxe viñese a substituír a unha devoción anterior, como probablemente sucedeu no Corpiño (González Reboredo, 1997e: 36-37), pero noutros a devoción á Nai de Deus é a causa de fundación do santuario. Cinguíndonos ó Bierzo, hai aquí constancia, e mantemento, de santuarios con lendas remitibles ó medievo, como a Virxe da Encina, a Virxe das Neves ou a Virxe da Peña; o santuario desta última, o mesmo case que en Trascastro, é unha obra do século XVI que se construíu sobre ermida anterior do século XIII (Alonso Ponga/Diéguez Ayerbe, 1984: 220).

Os datos anteriores permiten, por dedución comparativa, aceptar a hipótese de que a devoción á Virxe comezou en Fornela nunha data sen precisar entre os séculos XIII e XVI, e co tempo foise consolidando. Mesmo as alusións a unha *fonte fría*, ou a loca-

lización da hierofanía primixenia en zonas non urbanizadas e próximas a restos da protohistoria, poden apuntar a que este santuario foi un fito definitivo na cristianización do val de Fornela, aínda que o inicio desta proceda de moito antes, daqueles tempos afastados nos que a patroa de todos os fornelos era Santa Eufemia. Máis problemático resulta deducir se nun primeiro momento foi obxecto de culto unha Virxe con Neno, evocadora da maternidade material xeneralizable a unha maternidade global, como ocorre en moitos outros santuarios, e non a Virxe da Asunción; en todo caso xa na fin do século XVI ou comezos do XVII está documentada esta última nos propios relevos do retablo maior do santuario. O problema non é grave para a propia relixiosidade popular fornela, pois todos consideran a Virxe de Trascastro como unha nai protectora e venéрана nesta dimensión.

É plausible, polo tanto, aceptar un culto a María no século XVI, ou algo antes, en Fornela. Moito máis problemático é aclarar os aspectos da lenda que aluden ás localidades implicadas na construción do santuario de Trascastro. Nun estudio recente sobre a relixiosidade local en Castela-León, o profesor Alonso Ponga analiza os chamados *rituais de apropiación*, nos que distintos poderes e comunidades tratan de facer valer os seus dereitos rituais sobre un símbolo sagrado; para el esta competencia está en relación con intereses materiais, tal como o control de terras, ou doutro tipo, como o liderado dunhas localidades sobre outras. Dende esta perspectiva habería que considerar a rivalidade polo control dun símbolo sagrado como unha manifestación *a posteriori* doutras rivalidades de orde material e social. Dito doutra maneira, os aspectos da lenda etiolóxica que se refiren ás razóns da erección dun santuario nun lugar concreto poden ter xurdido cando ese santuario estaba xa en funcionamento para xustificar unha xerarquía intercomunitaria anterior (Alonso Ponga, 1999: 29 e ss.). Posiblemente un estudio demorado podería amosar esta faceta da problemática con respecto á Virxe de Trascastro, pero o único que a nosa investigación pode dicir ó respecto é que, na actualidade, Peranzais e Chan tratan de manter a súa preeminencia de maneira máis ou menos aceptada, sen renunciar ningunha das dúas ós seus dereitos, e mesmo rexei-

tando calquera intromisión doutras localidades no control ritual da festividade.

¿Por que dúas localidades concretas competiron, e compiten, polo control deste centro relixioso? En principio hai que advertir que os lugares da periferia fornela, como Faro, Cariseda ou Fresnedelo, asumiron sempre a súa situación marxinal con respecto ó santuario; os seus fillos son devotos da Virxe de Trascastro, e acudiron ou acoden a ela como romeiros, pero non participan activamente no control deste lugar sacro. A cuestión, como ben indican distintas variantes da lenda, está centrada nas localidades do corazón de Fornela, é dicir, as que orixinariamente formaron comunidade arredor da parroquia de Santa Eufemia. As catro acabaron co tempo adquirindo autonomía eclesiástica, igual que a tiveron dende antes para cuestións materiais como o aproveitamento das brañas. De todos os modos os datos eclesiásticos ou insinuacións de diverso tipo permiten comprobar que das catro houbo dúas, Chan e Peranzais, que sempre tiveron un maior peso no conxunto do val; as dúas eran as localidades máis poboadas, chegando Chan a superar en poboación a Peranzais nalgún momento concreto dos dous últimos séculos -ver sobre isto os datos que manexamos na parte dedicada á poboación-; Peranzais, pola súa parte, foi historicamente o centro relixioso de Fornela, e máis tarde sede da administración municipal. Estes factores fixeron que as dúas acabaran tendo unha certa precedencia, xerándose un dualismo localista que daría lugar a dous grupos de localidades: por unha parte o subconxunto Chan-Guímara e polo outro o conformado por Peranzais-Trascastro. Non debemos esquecer, para entender isto, que Trascastro estivo historicamente moi vinculado a Peranzais dende o punto de vista eclesiástico; e tamén, segundo indicamos cando aludimos ó *Nomenclátor de la diócesis de Astorga de 1901*, Chan e Guímara eran consideradas como un único curato “de entrada” nesta data de comezo do século XX. Dende esta toma de postura dominante, é explicable que sexan Chan e Peranzais as localidades que, erixidas en cabezas do conxunto de Fornela, asuman o liderado no santuario nunha data tan sinalada como o 15 de agosto. O feito de compartir este papel débese a causas que podemos deducir dos propios

relatos lendarios transmitidos oralmente: hai unha posibilidade de inclinar a balanza a favor de Chan-Guímara coa construción do santuario en Forno, mais o fracaso da mesma fai que Guímara renuncie. Isto parece deixar aberta a porta a unha preeminencia única de Peranzais. Pero Chan non abandona e, tomando sobre si a representación propia e de Guímara, participa na empresa de maneira un tanto privilexiada. O santuario, situado en Trascastro, unha aldea “neutral”, pero dependente de Peranzais durante moito tempo, resolve o problema cunha condición: que Chan teña dúas partes e Peranzais unha. Con este acordo, avaliado pola lenda, restáurase o equilibrio, e as dúas localidades dominantes en Fornela poden apropiarse ritualmente deste símbolo sagrado unha vez por ano. Polo que respecta a Trascastro, localidade á que non se alude na lenda como competidora, tamén contou con tempos para amosar o seu vínculo co santuario situado na súa entrada, pero era na festa da Natividade de María, o 8 de setembro, así como o día 14, festividade do Cristo; a desaparición desta data festiva por causa da masiva emigración e os intentos de traslado para agosto equivale a un esforzo por restablecer o equilibrio sobre a apropiación simbólica do santuario, o que provoca na actualidade tensións das que falaremos máis adiante.

En resumo, a lenda da Virxe de Trascastro transmitida oralmente semella conter os elementos básicos para comprobar a existencia dun repartimento do santuario entre as comunidades do corazón de Fornela, xustificando tamén a razón pola que Guímara quedou nun segundo plano. O feito de que na lenda se aluda a que o santuario acabou en Trascastro por vontade da propia Virxe, que co seu sobrenatural poder trasladaba os materiais pola noite ata a localización actual, pode ser unha explicación *a posteriori* para xustificar o equilibrio alcanzado. De todos os modos esta situación non ten por que ser inamovible, nin o foi no pasado. Na parte correspondente amosaremos exemplos de continuos intentos de ruptura do precario equilibrio logrado entre Chan e Peranzais, que fracasaron reiteradamente porque a solución alcanzada era a mellor posible. Pero tamén documentaremos certos desexos recentes de engadir un novo día dedicado precisamente a Trascastro, que aspirou e

aspira a resituarse con identidade propia no universo simbólico de Fornela. Como era de agardar, o sistema intercomunitario fornelo estivo, e está, suxeito a circunstancias da historia tanto nos aspectos materiais e sociais coma nos relixioso-simbólicos. Os cambios non son doados, pero o tempo acaba reaxustando realidades, incluso as máis persistentes, para adaptalas a novas realidades.

2 DESCRIPCIÓN DA ROMARÍA E DO SANTUARIO. TERRITORIO DE GRACIA DA VIRXE DE TRASCASTRO

2.1 A romaría onte e hoxe: datos sobre a festa do 15 e 16 de agosto en Trascastro

O santuario de Trascastro é un centro romeiro semellante a tantos outros do noroeste peninsular. A el acoden, na data festiva, non só xentes de Fornela, senón dunha máis ampla área xeográfica para solicitar favores diversos, agradecer os recibidos ou sinxelamente para amosar a súa devoción a esta advocación mariana. Asistimos a este evento nos anos 1999 e 2000, recollendo unha serie de observacións de campo que, xunto con outras informacións, permiten coñecer esta dimensión da celebración. As nosas apreciacións irán acompañadas de datos procedentes doutras fontes que servirán de complemento á observación directa, especialmente para asuntos nos que inevitablemente tivemos que recorrer á memoria oral ou escrita. O noso obxectivo será describir e analizar a celebración como un conxunto, como un *feito social total* no que aparecen peculiaridades a carón de aspectos comúns con moitos outros santuarios romeiros de distintas terras.

O día 15 de agosto de 1999 cheguei a Trascastro ás 9.15 horas. Nese momento, e noutros que seguiron ó longo da mañá, puideron apreciar o santuario en plena actividade, e non solitario e pechado, como o vira noutras ocasións. Para situar espacialmente ó lector, describirei o conxunto material. O templo érguese nun alto situado á saída da aldea de Trascastro en dirección ó poñente; é un edificio de relativamente grandes proporcións, con nave única que se abre á capela maior, na que está situado o retablo que contén a

imaxe da Virxe; esta capela está separada da nave por unha rella que no día da festa permanece aberta, e que seguramente estivo pensada para manter franca a igrexa ós devotos sen que puidesen achegarse ós altares e ás riquezas artísticas ou doutro tipo alí situadas -feito que se repite noutros santuarios romeiros-. Detrás da capela maior está a sancristía, comunicada coa anterior mediante dúas portas laterais. O retablo maior, como xa dixemos, é unha apreciable obra da primeira metade do XVII; por riba del aparece a palabra “Fornela”, incluída en época recente e relacionada cos intentos do actual cura párroco para completar o proceso de implantación desta advocación na comarca. En canto ós laterais, e ó que está situado na sancristía, trátase de obras orixinarias do século XVIII, pero reformadas posteriormente; así, neles podemos atopar unha serie de fotografías que representan escenas da romaría hai anos.

Sobre a fachada principal levántase unha espadana con dúas campás, a máis grande é de 1930 e está dedicada ó Sagrado Corazón de Xesús; a outra data de 1907 e está dedicada á Virxe María de Trascastro. O templo conta con dúas entradas, unha na fronte principal oeste e outra no lateral situado no nacente. Diante de cada unha hai dous *copetes* e tamén unha especie de adro lateral cuberto que se desenvolve polo lateral sur; o conxunto, que abriga da choiva e do sol os puntos de acceso ó templo, está soportado por columnas de pedra e de fundición (Ramón Gurdíel, 1998: 81-92 e 114-132).

Arredor do templo, situado a media ladeira do desnivel natural que baixa cara ó val do río de Trascastro e zona de Melandriegas, hai un campo que na parte norte limita co propio desnivel do terreo e no resto do perímetro conta con muro de pedra no que se abren dúas cancelas de acceso, unha situada no nacente e outra no poñente; desta maneira queda delimitado o espacio sagrado do santuario, que ten uns 70 metros no eixe leste-oeste e uns 40 no norte-sur. Na citada banda norte, e escavado na terra, hai un pequeno espacio de factura recente presidido por unha fotografía da Virxe e dotado de chanzos estreitos destinados ás candeas ofertadas polos devotos. Neste mesmo lateral aparecen dúas pequenas fontes e na banda oriental sitúase un palco que neste día ten o car-



Romeiros acudindo ó espacio lateral do santuario para depositar velas. 15/VIII/1999



Vista do interior do santuario a media mañá do día 15/VIII/1999



Devotos depositando esmolos e bicando o manto da Virxe no mesmo día e ano



Romeiros comendo no campo do santuario nunha fotografía dos anos sesenta

tel: "LOAS 1999". O principal acceso ó lugar na actualidade é unha pista asfaltada que parte da estrada que comunica Peranzais con Chan e Guímara, pero había antigamente dous camiños para enlazar Trascastro con Chan e Peranzais, este último aínda utilizado na actualidade como ruta cerimonial, segundo veremos.

Neste ámbito sacro é onde se desenvolve o contacto co sagrado que realizan os devotos da Virxe de Trascastro. No momento en que accedemos ó santuario en 1999, a primeira hora da mañá, estaba xa avanzada unha misa, á que asistían uns cen romeiros, todos en actitude de oración e mesmo unha muller que a seguía de xeonllos.

Os devotos máis madrugadores depositaran unhas cento cincuenta velas no espacio situado no lateral norte para este fin, as que eran vendidas por dous homes no mesmo lugar, destinándose os beneficios desta recadación, o mesmo que os conseguidos por outros medios, ó santuario e a outras necesidades de acordo con normas do bispado. Ó longo da mañá apreciamos que o número de candeas crecía incesantemente, ata o punto de ser insuficientes os chanzos dedicados a servirles de soporte. Rematada a misa das nove, a xente abandona o templo e podo apreciar que unha muller molla as mans na pía de auga bendita situada ó lado da porta leste, lavándoas con ela. Pero a chegada de devotos persiste de maneira progresiva. Ás 9.45 horas descubro outra muller dando voltas de xeonllos arredor do santuario. Mentres non comeza unha nova misa, saio do recinto en dirección ás primeiras casas de Trascastro, e alí atopo o espacio leigo da romaría, con postos de venda de lambetadas, xoguets e bebidas. Hai instalados os seguintes:

Un posto de xoguets e lambetadas.

Outro posto de xoguets máis grande, con produtos da industria do xoguete como balóns, tambores, espadas, etc.

Dous telderetes-bar, un deles con fútbolín anexo.

Un posto de xeados.

De retorno ó adro, observo que nos arredores do palco hai dous nenos, acólitos, vendendo obxectos nos que se representa sempre á Virxe de Trascastro: medallas, chisqueiros, dedais ou postais; os prezos oscilan entre as 150 e as 3500 pesetas.



Procesión no santuario de Trascastro o día 15/VIII/2000. Na cabeza do cortexo van os pendóns das distintas localidades de Fornela

Ás 10 comeza unha nova misa, que concentra a algo máis de 150 persoas. Nese momento entra unha ofrecida de mediana idade pola porta principal de xeonllos, acompañada de dúas persoas que a suxeitan polas mans para axudarlle na dificultosa marcha. Pouco a pouco incorpóranse novos devotos á misa. Ás 10.30 chega ó santuario outra muller descalza, mentres sobe polo camiño unha máis de xeonllos, axudada, como a que citamos antes, por dous familiares.

Aproveitando que a misa está xa avanzada, diríxome pola pista de acceso ata a zona de aparcamento de automóviles, onde chego a contar un total de 235 turismos e furgonetas. A Garda Civil, que está regulando o tráfico, comeza a cortar o acceso ó santuario debido a que os espazos están saturados, e moitos vehículos teñen que quedar máis abaixo, subindo varios grupos de persoas a pé. Entre os coches que contei había moitos con matrícula de León, pero tamén de Barcelona, A Coruña, Lugo, Madrid, Oviedo ou Álava. Cando estaba dedicado a esta tarefa apreciei que outra muller subía descalza cara ó santuario.

Deixo para posterior subepígrafe a descrición da chegada das danzas e comitiva de Chan e Peranzais ó santuario, que ten lugar arredor das 11 da mañá. Interesa agora resaltar que a afluencia de xente a partir deste momento é moi intensa e énchese o recinto e os seus arredores dunha variada multitude que supera a cifra das mil persoas. Aproveito un período anterior á misa das 12 para entrar na igrexa; agora están diante do altar maior as tres imaxes da Virxe: a do santuario -a que se saca en procesión, pois a outra, a principal, segue presidindo o retablo maior-, a de Peranzais e a de Chan. A xente concéntrase arredor delas, especialmente mulleres, bicándolles o manto. Pero tamén unha gran cantidade de homes e mulleres entran na sancristía pola porta lateral dereita e saen pola esquerda; alí hai persoas, contadores do santuario, que recollen ofrendas en diñeiro e toman nota das intencións de misas. Hoxe en día a xeneralidade dos fieis entrega diñeiro como esmola ou ofrenda, aínda que os nosos informantes dixéronnos que hai tempo estas ofrendas eran en especie, sendo subhastados os froitos ou animais; por iso aínda se conserva dentro da nave do templo, apegada ó muro leste, unha arca de respectables proporcións que tiña como fin recoller estes donativos. Mentres, as danzas de Chan e de Peranzais agardan ante a porta lateral da igrexa e as campás repenican, anunciando na distancia que a romaxe está chegando ó seu clímax.

Ás 12 comeza a procesión arredor do templo, previa á misa maior. O cortexo fai o curto percorrido en sentido contrario ás agullas do reloxo, saíndo da porta lateral e entrando de novo pola mesma. En canto á orde, as nosas observacións de 1999 complementáronse en 2000, resultando nos dous anos semellantes, como era de agardar. En síntese foi así:

- 1- Estandartes das distintas localidades de Fornela, agás o de Peranzais.
- 2- Cruz alzada do santuario.
- 3- Danza de Chan coa súa Virxe e con algúns devotos desta localidade.
- 4- Virxe de Trascastro, acompañada dun nutrido grupo de devotos, especialmente mulleres, moitas con velas e algunhas descalzas.

- 5- Estandarte de Peranzais e danza de Peranzais coa súa Virxe.
- 6- Sacerdotes e devotos, algúns con candeas e descalzos.

Tras entrar a comitiva no templo, as danzas de Chan e de Peranzais retíranse e comeza a misa maior, que normalmente é predicada por un sacerdote invitado *ex profeso* polo párroco. O interior está absolutamente cheo, e nos arredores concéntrase unha gran cantidade de xente procedente de toda Fornela e comarcas circundantes. De todos os modos puidemos apreciar, tanto en 1999 coma en 2000, que varios ofrecidos que oíran as misas anteriores e cumpriran coa súa devoción ou ofrenda, abandonaban o santuario antes ou durante a misa maior camiño das súas respectivas localidades. Este fenómeno é común a moitos santuarios romeiros nos últimos decenios; a mellora das comunicacións e o acceso xeneralizado ós automóbiles están acurtando as xornadas romeiras, que antigamente se prolongaban durante todo o día, reducíndose así algunhas dimensións laicas das romarías, que incluían merenda campestre, bailes e esmorga despois dos deberes sacros. Con todo, aínda se poden ver nestes últimos anos algúns fornelos e devotos que montan as súas merendas nos arredores do santuario, ou nas próximas marxes do río Cúa, por debaixo de Trascastro; son unha lembranza de tempos idos, nos que os campos se vían poboados por centos e centos de persoas tras as cerimoniais relixiosas. Se hoxe se acode a Trascastro en coche, antes o camiño facíase a pé ou en cabalería, estando necesitados moitos romeiros non só de quedar todo o día, senón mesmo de facer noite nalgunha localidade fornela do contorno.

Nas liñas anteriores sintetizamos o que é a romaxe relixiosa de Trascastro o día 15 de agosto. A celebración continúa o día 16, aínda que neste caso a afluencia de romeiros foráneos é moito menos significativa. De maneira rigorosamente paralela ó día 15, no segundo día hai procesión e misa solemne. O día 16 de agosto de 2000 seguíu con detalle a procesión, que conservou a secuencia da xornada anterior cunha variante: hoxe a danza de Peranzais coa súa Virxe vai diante, e detrás a danza e imaxe de Chan; tamén mulleres destas dúas localidades acompañan á súa imaxe, algunhas descal-

zas. O mesmo que no día anterior, algúns danzantes van descalzos por unha oferta, incluído o portador do estandarte de Peranzais.

Deixando para máis adiante outros aspectos da ritualidade manifesta arredor da Virxe de Trascastro, é preciso preguntarse agora polas peticións que fan os romeiros á Virxe. De entrada diremos que os ofrecidos, como en calquera outra romaría, acoden para pedir axuda, para agradecer o favor recibido ou, sinxelamente, para manter unha relación propicia cun ente sacro como a Virxe, que pode protexelos no futuro de calquera desgracia. Nalgúns casos concretos descubrimos a causa da devoción; así, un fornello orixinario de Chan, que acode cada ano á romaría, fíxoo no 2000 de maneira especial, pois sufrira un accidente de automóbil do que saíra con algunhas lesións, pero coa vida salva; outro natural de Peranzais ofreceuse a ir descalzo na danza porque padecera unha enfermidade da que estaba en proceso de recuperación. Outros testemuños orais indican que o ofrecemento se fai sen que medie causa inmediata, senón para lograr boa sorte coa saúde e a vida en xeral, e mesmo un individuo pode ser ofrecido por outra persoa, xeralmente un familiar. Tivemos ocasión de falar en Proba de Navia (Lugo) con S., home que hai máis de cincuenta anos acudiu a Trascastro porque “unha señora que me quería ben díxome: ‘ofrecinte’... entonces tuven que ir” (Proba de Navia, xullo 2000). A superación de situacións límite foi, e é, unha razón para ofrecerse, en acción petitoria ou de agradecemento, á Virxe de Trascastro. En Bárcena de la Abadía recollemos un testemuño deste tipo datable hai uns sesenta anos:

Conocí a un señor en tiempos de la Guerra Civil, o algo después de terminada, que hacía el tramo de camino entre Peranzanes y Trascastro de rodillas, y le sangraban las rodillas. Le pregunté por qué hacía eso y me dijo que lo haría mientras pudiera, porque estuviera “contra la pared” [paredón de fusilamento] y, como invocó a la Virgen, consiguió salvarse.

(Bárcena de la Abadía, agosto 1999).

Moitas outras indicacións superficiais, que escoitamos de boca de fornello e algunhas persoas doutras localidades, parecen apuntar a que a Virxe de Trascastro é, por gracia especial emanada

de Deus, avogada de moi diversos problemas, resultando, en comparación ilustrativa, unha eficaz médica de medicina xeral que resolve todo tipo de males físicos, sociais ou espirituais. Os beneficios logrados por medio da Virxe, que se divulgan por vía oral, son un motivo de que a súa fama se manteña. A diferenza dalgúns centros romeiros do noroeste, onde atopamos algún padecemento para o que o santuario resulta especialmente indicado (González Reboredo, 1997d: 122-124), aquí estamos ante o típico santuario xenérico que combate calquera manifestación do mal. Un conxunto do que poderíamos cualificar como micro-milagres, favores recibidos por persoas concretas, confirman a nivel popular isto. Pero, como en calquera outro santuario, o poder da Virxe pódese manifestar mediante portentos, como un que nos foi relatado así:

En Melilla había soldados españoles y había una sequía que no tenían agua para beber, y los soldados tenían que beber lo que los mulos meaban, y los soldados decían: “¡Ay! ¡La Virgen de Trascastro nos traiga agua!”. Y un día por la mañana, cuando el señor cura iba a decir misa al santuario, se encontró que la Virgen no estaba en el camarín. Salía para dar aviso al pueblo que faltaba la Virgen, y en el medio del santuario se encontró con Ella. ¿De dónde vienes?; “Vengo de dar agua a los soldados de Melilla con un botijo”; “¿y qué te decían los soldados?”; “que la Virgen de Trascastro te lo pague”. La Virgen se les apareciera en forma de mujer normal y ellos por eso no la reconocieron.

(Bárcena de la Abadía, maio 1999).

Feitos lendarios semellantes ó anterior poden atoparse en moitos santuarios. Como dixemos noutra ocasión en que abordamos esta temática, “os milagres son a suprema xustificación dos santuarios, o máximo expoñente da súa eficacia e o mecanismo último de captación de devotos” (González Reboredo, 1997d: 119). Pero o importante neste caso que nos ocupa é que os portentos ou a concesión de favores están centrados nun lugar concreto e nun ente sobrenatural que aquí se manifesta: Santa María de Trascastro. Dende este centro, que funciona como un *axis mundi*, a hierofanía estende a súa gracia sobre un espazo. Fornela, unha periferia con respecto a outras terras, acaba así, por un día, converténdose en

centro, o mesmo que sucede noutros santuarios situados en periferias, en lugares de difícil acceso e, polo tanto, propicios para a peregrinación penitencial e purificadora. Alí os santos ou a Virxe funcionan coma gardiáns ou gardianas ante o descoñecido e ante o mal. De aí o seu gran valor simbólico e cultural.

2.2 O territorio de gracia do santuario

Entendemos por *territorio de gracia* dun santuario “unha área na que o seu benéfico poder parece poñerse particularmente de manifesto” (Christian, 1978: 65). Pero esta definición require algunhas precisións. En primeiro lugar hai que ter en conta que este territorio pode cambiar ó longo do tempo por diversas razóns históricas. No caso de Fornela, por exemplo, a propia diáspora dos aquí nados, e os contactos mediante o exercicio do comercio ambulante, xunto cos modernos medios de comunicación, fai que na actualidade acudan a Trascastro xentes que viven en lugares tan distantes como Santander, ou incluso México, o que dá lugar a unha ampliación do territorio de gracia. Pero tamén algunhas circunstancias puntuais poden provocar unha diminución, e mesmo a desaparición, de devotos dunha zona. Un exemplo: ata os anos corenta era bastante numerosa a afluencia de romeiros a Trascastro dende aldeas do municipio de Navia de Suarna (Lugo), pero unha conxuntura, a presenza dun *maquis* nas montañas que rodean Fornela, provocou algún incidente que contribuíu á diminución do fluxo de maneira notoria. De maneira xeral, por último, podemos facilmente deducir que a cantidade e asiduidade da asistencia a Fornela por parte de romeiros procedentes doutras terras atenúase de maneira xeral en razón dun factor: a distancia. Canto máis afastada está a localidade de partida, menos cantidade de romeiros achega, xerando un progresivo e difuso debilitamento da devoción.

Aínda aceptando as anteriores variacións, podemos sen embargo tratar de establecer un territorio de gracia para Trascastro que ten polo menos dous niveis de intensidade. En primeiro lugar está a propia Fornela, onde a devoción á Virxe é universal e moi intensa. Moi poucas familias deixaban, ou deixan, de estar representadas por un ou varios membros durante a festa de agosto. A

difusión desta devoción no pasado estivo fomentada por santeiros que levaban polas aldeas representacións da Virxe de Trascastro, as que permanecían durante un tempo en poder das comunidades locais, establecendo así unha unión co santuario. Por iso nos testamentos dos fornelos podemos atopar mandas nas que se encargan misas a diversos santos ou advocacións, entre elas á Virxe de Trascastro; así sucede, por poñer uns exemplos, co testamento de A. G. R., de Fresnedelo, outorgado o 24-XII-1881 en Vega ante o notario Félix Orejas (A. H. L., protocolos de Félix Orejas, ano 1881. Caixa 11452), ou cos de A. M. M. e a súa dona P. R. L., veciños de Chan, os que, en testamento de abril de 1897, deixan establecidas misas para a mesma advocación (A. H. L. Protocolos de Emilio Marcos Salvador, ano 1897. Caixa 12643).

Pero o momento de relación máis intensa dos fornelos coa Virxe é nos días da romaría. Acudían e acoden masivamente incluso dende as aldeas máis arredadas do municipio, como Faro. Sobre esta localidade hai unha vivencia dun fariego posta por escrito, da que pasamos a transcribir algúns parágrafos a título de mostra:

“El quince” no era sólo la fiesta de Trascastro, sino que la celebraban todos los pueblos del municipio. Era la verdadera romería de Fornela, que como tal se celebraba en el campo (conjunto de la iglesia y contornos amurallados). Se decía: “vas al campo de Trascastro”... Cada cual preparaba lo mejor: tortillas, lacón cocido, empanadas, bacalao bien picantito, “feisuelos”, truchas, algunos quesos y roscón, como postres que se intercambiaban: “tomai un trocín del mío roscón”. ¡Y cómo apretaba la bota! Después el café y copa, que después de 1942 compartí varios años con todos los fariegos... En aquellos tiempos la fiesta era de dos días, y la mayoría se quedaba a dormir en Trascastro o en Peranzanes. La juventud en los pajares...

(Fernández González, 1994: 98-100).

Para os fornelos en xeral o santuario foi, pois, constituíndose en referente simbólico fundamental. Malia posibles conflitos, en realidade a convivencia nestes días fortaleceu, ó longo dos anos, un sentimento de que a Virxe de Trascastro era a patroa de todos, unha especie de Nai de Fornela, como di no seu comezo un recente

himno a ela dedicado e promovido polo actual cura párroco no seu afán de crear unha unidade espiritual fornela:

Virgen de Trascastro
madre de Fornela,
ruega por nosotros,
calma nuestras penas.

Vista como patroa de todos, a Virxe sen embargo pode ser interpretada dende as múltiples perspectivas que conflúen ó seu redor. En certa medida era e é fariega para os de Faro, ou de Cariseda para os desta localidade, etc. E tamén pode ser considerada como valedora dos que exercen diversas actividades; ó respecto destacarei que nun día de misa ordinaria no santuario, fóra das datas de festa, un veciño de Trascastro indicoume en baixa voz, mentres escoitabamos o citado himno, que se trataba “do himno dos ambulantes”. Por riba de diferencias e de matices, e por riba de interpretacións persoais ou sectoriais, a Virxe de Trascastro foise erixindo, no decorrer dos séculos, en fito de referencia para todos os fillos de Fornela

Nun segundo nivel que implica devoción relixiosa pero sen o factor de referente de identidade que ten a Virxe para os fornelos, atopamos un territorio de gracia máis amplo, no que os criterios de identidade deixan de ter consistencia, manténdose a devoción a unha valedora sobrenatural que defende de males ou consola penas. No texto dunha *loa* que se conserva na sancristía do santuario, composta hai anos por un natural de Trascastro, atopamos uns versos nos que se alude á procedencia dos romeiros. Din así:

Allí estaban los del Bierzo,
los de Ancares, los de Ibias,
los del Sil y los de Rengos
y las alegres Freisitas.
Paisanos de Fonsagrada
y de toda Galicia.
Romereros había de Méjico,
de La Habana y de Argentina...

O texto, concibido como peza poética, non pretende ser un reflexo fiel dos espazos ós que chega a devoción do santuario, pero manifesta unha ampla afluencia de romeiros do contorno e do mundo da emigración. As nosas pescudas entre fornelos e xentes doutra procedencia permitíronnos recompoñer de maneira máis rigorosa o ámbito espacial do santuario. Devotos de Asturias, especialmente dos municipios de Ibias e Degaña, algo menos de Cangas, Tineo e Os Ocosos, chegaban e chegan ata Trascastro cos seus rogos. Tamén o fan xentes do Bierzo e da orla montesía que o rodea, como os municipios de Villablino, Páramo del Sil, Fabero, Vega de Espinareda, Candín de Ancares e a mesma Ponferrada. Polo que respecta a Galicia, contamos con datos, especialmente referidos a hai máis de medio século, de romeiros da Fonsagrada, Navia de Suarna e Cervantes. Os nosos informantes aludiron tamén nalgũa ocasión a persoas que chegaron a Trascastro dende localidades moito máis afastadas, como Xixón (Asturias) ou Viveiro e Ferrol (Galicia), pero nestes casos estamos ante un horizonte espacial moi arredado no que o territorio de gracia se esvaece notoriamente. Se trazamos un círculo de 40 quilómetros de radio en liña recta, obteríamos unha visión bastante axeitada do territorio de gracia de Trascastro, ó que habería que engadir algúns radios illados que chegan a máis lonxe, incluso a distanciadas terras de emigración. Dada a localización de Fornela, iso equivale a que a maior parte dos devotos da Virxe proceden de León, Asturias e Galicia, nun espazo que permitía hai anos a viaxe de ida e volta, a pé ou a cabalo, nun período máximo de dous/tres días.

Remataremos este subepígrafe cun exemplo dos desprazamentos a Trascastro no pasado, para o que utilizaremos informes orais recollidos en Proba de Navia (Galicia) en xullo de 2000. S. e A., un home e unha muller desta localidade, de idade avanzada, describíronnos o camiño que seguiron eles hai uns sesenta anos e tamén nos deron indicacións sobre outras rutas seguidas por xentes de Navia de Suarna e Cervantes. O camiño dende A Proba, que eles fixeron en cabalería, partía desta localidade e seguía o curso do río Navia ata Río de Pé, preto do límite con Asturias; dende alí subía á localidade de Envernallas e continuaba pola Balsa e Campo de Gulen, en dirección leste, ata chegar a Peliceira, unha aldea galaico-

asturiana -está repartida entre Galicia e Asturias dende o punto de vista administrativo- situada a 1200 metros de altitude no límite entre os vales do río de Rao e o río Ibias. A continuación entrábase en terras de Santo Antolín de Ibias, pasando por riba da aldea de Vilares, preto de Tormaleo; o último tramo de Ibias era o ascenso do porto de Cienfuegos, onde se atinxía a máxima altitude -1686 m-. Aquí xa se divisaba o val de Fornela, e a súa primeira localidade, Guímara, a onde chegaban os romeiros para seguir logo ó destino final: Trascastro. En canto á duración da viaxe, en cabalería levaba practicamente un día enteiro. Segundo un dos nosos informantes “saímos de aquí á mañá moi cedo. En Peliceira, antes da Serra do Borde, paramos a almorzar. Despois soltouse a tronar e caeu unha sarabiada no alto do porto. Con aquilo chegamos á pasada do sol a Fornela” (Proba de Navia, xullo 2000). Moito máis duro e longo debía ser o percorrido para xente que ía a pé, e mesmo descalza, lembrando os nosos informantes a unha muller, de nome Carme, que así o fixera. Os romeiros quedaban todo o día 15 en Trascastro e arredores, durmindo en casas de coñecidos ou onde podían, e o día seguinte emprendían camiño de volta.

Para os romeiros das aldeas sudoccidentais de Navia, e para os de Cervantes, a ruta máis normal era outra. Pasaba por Murias do Camín e Poso, en Cervantes, ata chegar logo á alzada de Pandozarco e de alí a Valouta, localidade pertencente ó concello de Candín de Ancares, pero situada na banda galega da serra. Dende Valouta pequenos sendeiros de ferradura deixaban atrás as inmediacións do pico de Miravales e permitían acceder á zona do nacemento do río Cúa, máis arriba de Guímara. Polo que se refire ós romeiros da Fonsagrada, a súa opción era atravesar o val de Ibias e acceder a Fornela por Cienfuegos.

3 RITUAIS DE APROPIACIÓN DO SANTUARIO POR PARTE DE LOCALIDADES DE FORNELA

3.1 A especial relación de Chan e Peranzais co santuario. Esforzos recentes dos naturais de Trascastro para ter festa en agosto

No subepígrafe dedicado ás orixes do santuario, e tamén en insinuacións incluídas na descrición da romaría, salientamos que

dúas localidades fornelas, Peranzais e Chan, teñen unha participación destacada na festa do 15-16 de agosto. Por iso poñen cada ano en marcha un complexo sistema que acredita, mediante rituais estrictos, a súa condición. Diremos superficialmente -insistimos en que o estudio demorado correrá a cargo de Luís Costa- que cada unha destas localidades ten unha danza, integrada exclusivamente por varóns novos, baixo a supervisión de dous *chaconeros*, e que actúan ó son da *chifra*, especie de frauta, e o tamboril. Todos os homes coñecen os pasos desta danza, incluso moitos fillos de fornelos que viven, e mesmo naceron, fóra do val, polo que calquera pode bailar se é preciso; algúns incluso o fan por unha oferta, e danzan descalzos sempre, tanto nas actuacións coma nos percorridos rituais. O monopolio da danza por parte dos varóns resulta ser algo tradicional en Fornela. De todas as maneiras, en Guímara, segundo indicamos, as mulleres conseguiron o dereito a incorporárense á danza na festa de San Bartolo hai máis de dez anos. No que se refire a Chan e Peranzais, un informe que recollemos de S. G., moza natural desta última localidade, todas as mulleres son capaces de actuar na danza e fixeron distintas tentativas de incorporarse a ela; pero sempre tropezaron coas normas tradicionais. Nun intento de compaxinar tradición con modernidade sen renunciar ó predominio masculino, díxoselles que podían facer a súa propia danza, pero non integrarse na habitual, algo que, como é lóxico, non supón unha renuncia ó privilexio (Peranzais, agosto 1999). As vellas tendencias dunha sociedade patrifocal, con predominio dos varóns na esfera ritual, tropeza con críticas dende novas perspectivas propias dun contexto no que os roles de homes e mulleres se van a modiño igualando, mais polo momento o monopolio dos varóns segue sendo preponderante.

A danza intervéñen en cada acto referido ó santuario, acompañando a imaxe da súa propia Virxe. Neste sentido é unha sinécdoque da comunidade aldeá -na medida en que a comunidade está representada por un sector: os danzantes-, comportándose sempre como tal. Segundo observamos nos anos 1999 e 2000, as danzas de Peranzais e Chan realizan unha serie de rituais encamiñados a poñer en evidencia os dereitos de ambas as localidades sobre o san-

tuario, polo que poden ser definidos como *rituais de apropiación*. Describiremos de acordo coas notas de campo.

A véspera do día 15 pola tarde ten lugar un primeiro acto: *abrir o campo*. Correspóndelle á danza de Peranzais, que sobe a Trascastro polo vello camiño, duns 2,5 quilómetros. No ano 2000 a danza iniciou a ruta ás 17 horas, partindo da praza de San Lourenzo, no centro de Peranzais. Tras uns 45 minutos, e despois de atravesar todo Trascastro -este camiño alcanza Trascastro precisamente polo lado contrario á localización do santuario-, chegou á porta oriental do recinto, acceso reservado a Peranzais, e alí deixar mentres os *xuíces* da danza lle ían pedir a chave á mordoma. Tras un tempo, volveron e abriron as portas do templo; a continuación entrou a danza bailando cos pasos de marcha, e, como se repetirá sucesivamente, deu unha volta arredor da igrexa en sentido contrario ás agullas do reloxo, entrando no templo pola porta principal e danzando diante da Virxe. Unha vez rematada esta presentación, puxéronse de xeonllos e saíron logo pola porta lateral, retrocedendo para evitar darlle as costas ó altar maior.

Neste primeiro acto ritual apréciase nidiamente que Peranzais se apropia do santuario, e réndelle unha primeira homenaxe á Virxe. Chan, polo momento, mantense á marxe deste comezo de romaría. Pero ó día seguinte, o 15, pola mañá ten lugar un novo e duplo acto de apropiación no que xa Chan e Peranzais aparecen en plena acción ritual. Dado o seu interese e certa complexidade, faremos unha descrición dos dous de acordo coas miñas observacións.

No ano 1999 seguí con detalle a comitiva de Chan, que chegou ó santuario pouco antes das 11 da mañá. Agora, a diferenza doutros tempos, non fai todo o percorrido a pé, senón que, na saída da localidade de partida, tanto a imaxe coma os danzantes e veciños en xeral soben a automóbiles que os transportan ata o lugar onde se atopa o cemiterio de Trascastro, a uns trescentos metros do santuario. Aquí organízase a comitiva, que no ano indicado estaba formada por: pendón de Chan, danza, Virxe e devotos, mais algún músico esporádico, como un gaiteiro que ía tocando a gaita de fol. Organizada a procesión, a danza executou os pasos de marcha e o conxunto chegou ata a cancela situada na fronte occidental do



*Os xuíces da danza de Peranzais procedendo a abrir o santuario o
día 14 de agosto de 2000 pola tarde*



*A comitiva de Chan facendo a entrada no santuario co cura
párroco e a cruz á fronte. 15/VIII/00*



Danza de Chan de xeonllos no santuario. Día 16/VIII/99



Vista de Peranzais e Trascastro. As frechas indican o camiño seguido pola comitiva entre as dúas localidades. As estrelas sinalan os puntos onde teñen lugar os rituais de despedida e de saudación, nos momentos en que se perde de vista Peranzais e se avista o santuario

recinto romeiro, reservada sempre a Chan. Alí agardou a que o cura párroco acudise coa cruz alzada do santuario -despois de ter recibido ó cortexo de Peranzais, do que logo falaremos-. Unha vez recibidos, entraron no recinto e, como sempre se repite, a danza deu unha volta arredor do templo en sentido inverso ás agullas do reloxo, para logo acceder ó templo pola porta principal, onde bailou diante da Virxe, e retirase ó final pola porta lateral marcha atrás para non darlle as costas ó altar maior. Entre tanto, a imaxe pasou a ocupar o seu lugar diante do altar, a carón das do santuario e de Peranzais. Desta maneira Chan culminou o seu ritual de apropiación do santuario.

No ano seguinte, o 2000, foi Peranzais o obxectivo da miña observación participante. A diferenza de Chan, os de Peranzais conservan a tradición, xa manifesta na véspera, de facer todo o percorrido a pé polo vello camiño que os une con Trascastro. Ás sete da mañá o músico da danza, con chifra e tamboril, percorreu as rúas tocando a alborada, coa finalidade de avisar ós membros da danza para que acudisen a un ensaio que tivo lugar diante da igrexa parroquial. Segundo os nosos informantes de idade, antigamente o músico e os *xuíces* tiñan gran autoridade sobre os membros da danza, e mesmo podía impoñer sancións ós que non se deitaran cedo na véspera ou non fosen puntuais á cita, disciplina que nos últimos tempos está un tanto suavizada. Acabado o ensaio, cadaquén foise aquelar á súa casa.

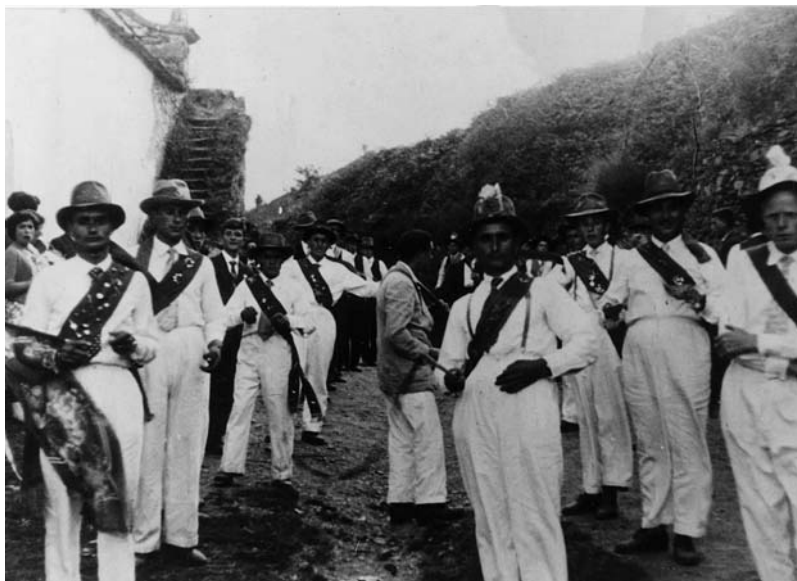
Sobre as 9.55 comezaron a chegar de novo os danzantes, vestidos co traxe branco que hoxe lucirán. Ás 10.12 acudiu tamén o músico tocando polas rúas en sinal de aviso de que a comitiva ía iniciar o camiño. Os danzantes formaron diante do templo parroquial e ás 10.16 catro mozas sacaron a anda coa imaxe da Virxe de Peranzais. Hai moitas décadas, e como era en principio lóxico, a que subía era a patroa, Santa Eufemia, pero o proceso de substitución do seu culto polo da Virxe foi provocando este cambio. Organizouse por fin o cortexo da seguinte maneira: estandarte de Peranzais, estandarte da danza, danza coa Virxe e, finalmente, algúns devotos. O cortexo procesional comezou a andadura ata os límites do espacio urbanizado e, a partir de aquí, iniciouse o primeiro

tramo do camiño, unha costa moi pronunciada que obriga a abandonar o paso de danza e a que os danzantes axuden ás mozas a portar a anda. Unha vez no lugar onde comeza a perderse de vista Peranzais, a danza volveu formar, e todos, imaxe incluída, executaron un ritual de despedida, poñéndose a mirar en dirección á aldea. Reiniciada a marcha, un pouco máis adiante xa se comeza a divisar o santuario de Trascastro, situado na outra banda do val do río deste nome. Aquí novo acto ritual, neste caso de saudación: a imaxe foi colocada mirando nesa dirección e a danza formou de costado para poñerse por un momento de xeonllos. Logo a comitiva seguiu a marcha de maneira informal ata a entrada de Trascastro, onde se fixo unha pequena parada para descansar e reorganizarse.

A partir deste momento -son as 10.50 horas- o ritual de apropiación foi máis manifesto. O conxunto atravesou a localidade dun extremo a outro, cos danzantes executando os pasos de marcha, e dando a impresión dunha irrupción regulamentada na comunidade visitada. Por fin, ás 11 horas, a comitiva estaba situada diante da cancela oriental do santuario, a que lle corresponde sempre a Peranzais. Alí foi recibida polo párroco da mesma maneira que describimos cando falamos de Chan, e igual foi logo a entrada no santuario e no templo, polo que eludimos reiterala.

Durante uns minutos as danzas disolvéronse, pero chegando as 12, hora da procesión, pasaron a ocupar os seus postos na entrada lateral do santuario para participar nela, a que se desenvolveu segundo indicamos no subepígrafe anterior. Acabada a misa maior, tiveron lugar dúas novas manifestacións da festa: a lectura das *loas* e a actuación da danza de Peranzais a seguir.

As *loas* antigamente non estaban regulamentadas. Calquera espontáneo podía pronunciar un pequeno discurso poético en honra da Virxe. Mais nos últimos tempos o actual cura párroco logrou establecer unha quenda na que todas as localidades de Fornela se visen implicadas e correspondendolle cada ano a un representante de cada unha ser protagonista e ler en público o texto correspondente. Puidemos recoller dous exemplos dos últimos anos, que reproducimos en apéndice deste capítulo. Polo xeral trátase de textos en prosa ou en verso nos que se exalta á Virxe, se



A danza de Peranzais no santuario hai uns corenta anos



A danza de Peranzais actuando no santuario o 15/VIII/99

alude á localidade e súa axuda para resolver os problemas dos fornelos. Esta nova versión das *loas* contribúe, sen dúbida, a reforzar os vínculos das distintas aldeas co santuario, formulando unha solidariedade englobadora arredor dun símbolo sacro tan destacado como a Virxe. O fenómeno está en fase de implantación, é dicir, estamos ante un proceso aínda emerxente que, de consolidarse nos próximos tempos, completará un camiño iniciado hai séculos, cando comezou o culto mariano nestas terras. De todos os modos os particularismos son aínda moi fortes, segundo veremos.

Outro acto de especial relevancia no santuario é a actuación das danzas no espacio situado na parte posterior deste. O día 15 pola mañá, trala lectura das *loas*, correspóndelle actuar a Peranzais. Veciños e público seguen a representación; pouco antes de rematar, os *chaconeros* pasan o sombreiro en petición dun donativo e invitan ós donantes, e danzantes, a bebida. A vez de Chan é pola tarde.

No segundo día da romaría, o 16, repítense moitos dos rituais do día anterior. Tamén agora acoden pola mañá as danzas de Peranzais e Chan ós correspondentes accesos do santuario, execu-

Momento no que se vai proceder á lectura das loas do ano 2000.

No centro o representante de Chan e actual alcalde do municipio





Danzas de Peranzais actuando en Trascastro o 16/VIII/00



Membros as danzas de Peranzais (esquerda) e Chan (dereita) retirando as imaxes do santuario na tarde do 16/VIII/00

tando a entrada da mesma maneira que o fixeran no día anterior. A procesión, pola súa banda, ten a composición que describimos no seu momento. Pero hai, sen embargo, algunhas novidades de importancia. Se o día anterior tiña Peranzais dereito a entrar primeiro, a ir pechando a procesión e a actuar a súa danza pola mañá, agora é Chan a localidade que ten esa primacía. Desta maneira Chan acaba facendo patente o vello dereito a dúas partes no santuario, segundo indica a tradición oral, pois a súa danza actúa dúas veces, unha o 15 pola tardiña e outra o 16 pola mañá; así parece establecerse un certo equilibrio no ritual de apropiación: en tanto que Peranzais abre o santuario o día 14, os de Chan poden actuar dúas veces durante a romaría.

Pola tarde teñen lugar outros dous actos. Nesta data Peranzais non pode danzar no santuario, xa que o día está reservado a Chan. Pero si o fai no propio Trascastro; en efecto, a media tarde aquela danza percorre de novo esta localidade e baila nunha praza situada nun lugar central do espacio urbanizado. O ritual de apropiación agora non está en relación co santuario, senón co lugar. En realidade, xa vimos que Trascastro e Peranzais estiveron moi relacionados no pasado, e aínda nos nosos días persiste a conciencia desta dependencia. Antigamente a relación ritual era equilibrada, pois se en agosto son os de Peranzais os que se apropian simbolicamente de Trascastro coa súa danza, en setembro era a danza de Trascastro a que baixaba a Peranzais durante as festas da patroa parroquial, Santa Eufemia, establecendo así un intercambio recíproco diferido. O desequilibrio actual deixa en situación de debilidadade ritual a Trascastro, feito que, xunto con outros problemas de rivalidade sobre o santuario, fai que nos últimos anos agromasen vellas tensións. Por iso no ano 2000 a penas acudiron persoas de Trascastro á representación da danza de Peranzais. Pola contra, esta actitude favoreceu unha colaboración das xentes de Chan, que acompañaron ós de Peranzais no seu percorrido.

Ás 17.45 horas do 16 de agosto do ano 2000 a danza de Peranzais xa rematara a súa actuación en Trascastro. Tras uns minutos de descanso, tivo lugar o acto final da romaría, consistente na saída das imaxes para as respectivas localidades e o peche do san-

tuario. Ó seren as 18.20 horas as danzas situáronse nas entradas do recinto -lembremos: Chan na occidental e Peranzais na oriental- e intercambiaron os músicos de ambas as formacións. Inmediatamente despois, catro membros de cada danza entraron no templo para recoller as imaxes. Nos últimos anos chegouse a esta plena ritualización do acto, pois os de Peranzais sacan a imaxe de Chan e viceversa, para logo entregárllela ás mozas na respectiva entrada. Pero non era así no pasado, cando ambas as comitivas trataban de abandonar o campo de Trascastro con lentitude para ser unha delas a última en saír, na crenza de que a imaxe da que o fixera máis tarde sería a dona e raíña por un ano e a representante simbólica de todo Fornela (Gustavo López, 1987: 74). A competencia, por suposto, provocaba rivalidades e enfrontamentos ás veces violentos, dos que aínda neste ano 2000 aflorou unha pequena lembranza cando un membro dunha danza se resistiu a sacar a imaxe da outra localidade. Cumprido este ritual de despedida, ambas as comitivas emprenderon o retorno ás súas aldeas coa mesma orde de cando subiran. Os de Peranzais, por suposto, volveron facer o acto de despedida do santuario e o seguinte de saúde a Peranzais no punto do camiño no que se perde de vista Trascastro e, pola contra, xa se avista a localidade de destino. Desta maneira remataron os rituais de apropiación que comezaran o día anterior.

Antes apuntamos un feito sobre o que é preciso insistir. En efecto, nas nosas conversas cos membros das danzas, e con outras persoas de máis idade, sempre agromou unha rivalidade máis ou menos manifesta entre Chan e Peranzais. A idea de que este tipo de controversias son características de Fornela non responde á realidade, e o santuario de Trascastro non é neste caso nin unha excepción nin un lugar onde a conflictividade se manifestou de maneira máis dura que noutras partes ó longo do tempo, sen prexuízo de que algunhas veces se chegase a enfrontamentos fóra do común. Estas liortas están ben documentadas no noroeste peninsular en distintas festas do ano. Así, na comarca galega da Ulla, as mascaradas de Entroido loitaban dialecticamente entre elas, pero tamén se podían enfrontar en combates bastante violentos defendendo cada unha a súa parroquia (González Reboredo/Mariño Ferro, 1987:

151). Un fermoso estudio das romarías portuguesas, debido a Pierre Sanchís, inclúe numerosos exemplos do pasado nos que as distintas comunidades locais pelexaban entre elas, estando moitas veces dirixidas polos propios párrocos. No ano 1825 o bispo de Bragança e Miranda, Frei José María de Noronha, chega a ameazar coa excomunión a quen participase nestes combates violentos, e ós cregos que as consintan e alenten coa suspensión (Sanchís, 1992: 177-178). Os testemuños recollidos polo anterior investigador condúceno a describir o fenómeno en parágrafos como o seguinte:

É assim que na Beira Baixa a tradição mandava que depois dos actos religiosos os ranchos de cada aldeia dessem a volta á capela, cantando. Á frente vinha o grande bombo, marcando o ritmo, depois os homes munidos de cajado, o acordeão e as mulheres entusiasmadas no bater do adufe. Uma oração de joelhos, depois agitando ameaçadoramente os cajados, um grito: “Viva Tinalhas!”. Todos os ranchos eran assim homenageados pela aclamação da multidão que assistia. Mais acontecia discutir-se para saber quem “era o primeiro”. E era então que frequentemente estalava a briga. Entre homens. A pau e pedra. Geralmente os jovens ficavam a ver, mas as mulheres entravam na luta, apoiavam, aos gritos, os seus maridos, apanhavam e amontoavam as pedras... E a romaria terminava com grandes movimentos estratégicos, cuja recordação permaneceu tão viva que os descrevem ainda como uma guerra dos Gauleses em ponto pequeno: “cercar uma colina”, “cobrir a fuga...”

(Ídem, páx. 176-177).

Poderíamos seguir enumerando exemplos nos que a violencia intercomunitaria se pon de manifesto en romarías, feito moi común no mundo rural ata hai medio século. No esforzo por proclamar o seu predominio, ou por defender a identidade, as comunidades rurais chegaron a ferirse mutuamente, e mesmo a matar a algún dos seus opoñentes. Os esforzos da Igrexa e do poder civil, xunto con novas modas, foron rematando con esta situación, molesta para o non iniciado, pero habitual para o antropólogo á busca de informes ou documentos do pasado que o orienten sobre a construción da identidade local. Puidemos falar do asunto co actual cura párroco, loxicamente preocupado polos posibles xer-

molos de enfrontamento que poidan xurdir arredor do santuario de Trascastro, e, para o seu consolo, lembrámoslle que, en comparación con outros lugares, a violencia pasada en Fornela é, diríamos, de baixa ou media-baixa intensidade en comparación con outros tempos e terras. A ausencia de danzas algún ano, debida a estes conflitos, pode ser deducida dalgunha fonte documental que usaremos a seguir. Pero nesta mesma información atopamos un sorprendente mantemento da celebración superadora da discordia.

No arquivo parroquial de Peranzais consérvase unha única fonte escrita sobre o santuario, o *Libro del Santuario de Trascastro*. Comeza en data tardía, cando as danzas debían estar xa consolidadas, o mesmo que os rituais de apropiación, nos seus trazos orixinais -houbo, por suposto, un libro anterior, pero non se conserva-. No rendemento de contas de moitos anos, aínda que non sempre, aparecen cantidades libradas ás danzas. Se os datos son fieis á realidade, teríamos que deducir que non todos os anos houbo danzas, e mesmo nalgún momento se consignan pagos a unha danza, pero non a outras. Vexamos algúns exemplos:

- Nas contas de 1877 menciónase “el vino que se abona a las danzas”, sen especificar cales eran.
- Tras uns anos sen mención, volven aparecer as danzas nas contas de 1880-1881, baixo a forma de “dinero que se entregó a las danzas para acompañar la procesión, 36 reales”.
- Novo período de silencio e nova alusión nas contas de 1892-1893: “dos cañadas de vino para danzantes y cantores, 19 reales”. O mesmo se repite no período interanual seguinte, aínda que ampliando a cantidade de viño: “veinte y cuatro reales de cuatro cañadas de vino que es costumbre de dar a los cantores, danzas e insignias”.
- Xa no século XX, nos anos que van de 1920 a 1927, sempre figura cantidade para as danzas, pero non soamente para Peranzais e Chan, senón tamén para Trascastro. En 1928, pola contra, non se menciona esta última localidade, que sen embargo volve aparecer en 1929.
- En 1930 alúdese a “derechos de dos danzas -seguramente Chan e Peranzais- con sus gastos de convite”, pero en 1931

a que aparece aludida é a danza de Trascastro. Sen mención en 1932, chegamos ás contas de 1933 e 1934 cunhas alusións xenéricas “a las danzas”, e no ano 1935 rexístrase pago de dereitos ás danzas de Chan, Peranzais e, á parte, dereitos á danza de Trascastro. Finalmente, nos anos 1937, 1938 e 1939 aparece mención a “danzas” no primeiro ano, a “una danza” en 1938 e a dúas en 1939.

- Nos anos corenta e cincuenta predominan as contas nas que se inclúen cantidades aboadas ás danzas de Chan, Peranzais e Trascastro, pero hai momentos concretos nos que a citada é soamente unha danza. Así, no 1948 e 1949 a perceptora foi soamente a de Peranzais, e no 1956 a de Chan.

A fonte documental utilizada presenta problemas á hora de valorar se reflicte a realidade das danzas, dado que as contas se presentan con frecuencia de maneira moi globalizada. De todos os modos, cando hai períodos de tempo continuados con alusión ás danzas, as mencións oscilan entre recoñecer gastos de tres danzas, de dúas ou mesmo dunha soamente. A presenza de Trascastro neste documento pódese xustificar porque esta localidade tiña festa e danza propia o 8 e 14 de setembro, fóra dos días da romaría, pero recibía, sen embargo, a súa correspondente compensación por parte do santuario. Máis difícil de explicar é a ausencia de Chan e de Peranzais nalgún ano concreto. Para comprender este extremo acudimos ós nosos informes, recollidos de boca dos danzantes de Peranzais no verán de 2000, os que indican que algúns anos unha danza podía non acudir ó santuario, pero que, se non o facía durante tres anos seguidos, perdía os seus dereitos rituais. Circunstancias diversas, problemas de organización ou conflitos intercomunitarios explican estas oscilacións que, sen embargo, conservan unha orientación xeral: o mantemento a longo prazo dunha apropiación ritual do santuario, realizada por Peranzais e Chan o 15-16 de agosto, e tamén unha afirmación de Trascastro os días 8 e 14 de setembro

Esta apropiación, como vimos indicando, non estivo exenta de conflitos, os que seguramente xustifican o proceso de crecente

ritualización das actuacións ata chegar á situación presente, en tanto que os rituais son unha forma de suavizar tensións, de aí a súa eficacia e perdurabilidade. A conflictividade manifestábase no pasado de forma que nos foi explicada por T. R. da maneira seguinte:

Los únicos pueblos que tenían derecho a presentar su danza en agosto eran Chano y Peranzanes. Chano lo hacía dos veces, el día 15 y 16, mientras que Peranzanes solamente lo hacía el 15. En esto no había enfrentamientos... Pero sí los había cuando Chano y Peranzanes sacaban sus Vírgenes del santuario. Como la tradición decía que la Virgen que saliera la última del santuario le otorgaría mayores favores a su pueblo porque llevaba la gracia, de ahí que se enfrentaran para ver quien salía el último. En ocasiones el enfrentamiento era tan duro que tenía que intervenir la Guardia Civil.

(Peranzais, maio 1999).

Dá a impresión de que no momento final da romaría, cando toda a estratexia ritual-simbólica posta en marcha está a punto de rematar, e cando cada localidade volve ser un grupo independente, agora as dúas disputan para conseguir que o ritual de apropiación sexa beneficioso para unha ou outra, tratando de inclinar a fráxil balanza no seu favor. A diferenza do que sucedía no exemplo portugués posto anteriormente, aquí o problema non era ser o primeiro, senón ser o último para levar a *sorte* ou *gracia* do santuario.

Os enfrontamentos posiblemente foron bastante fortes nalgún ano. Pero non hai constancia na tradición oral de que se chegara a extremos como provocar feridas graves ou mesmo mortes. Por iso a festa se mantivo ó longo do tempo sen alterar fondamente a súa estrutura primaria. Contamos, sen embargo, cun testemuño recollido no citado libro do santuario, que amosa como nunha ocasión a autoridade eclesiástica interveu para poñer orde. Na visita pastoral do Excmo. e Ilmo. Sr. D. Juan Bautista Grau y Vallespinos, bispo de Astorga, datada o 28 de setembro de 1890, dise o seguinte:

Procure el Sr. Cura y Contadores y Mayordomo conservar con decencia y decoro este hermoso Santuario, y que se le tribute el

mayor culto posible a esta bendita Reina de los Ángeles y nuestra cariñosa Madre, impidiendo en las funciones del año todo aquello que no contribuya a la mayor honra y gloria de Dios y bien de las almas, o que sea causa de alborotos y contiendas que desdican de la caridad y fraternal amor con que deben distinguirse los cristianos, y de una manera especial los que se dicen devotos de la Santísima Virgen de Trascastro; y si para ello cree oportuna la supresión de las danzas, S. E. Y. faculta al señor Cura que es o fuere de este pueblo de Peranzais para prohibirlas terminantemente...

(Arquivo Parroquial de Peranzais.

Libro del santuario de Trascastro.

1877-1999. A cursiva é nosa).

Descoñecemos os efectos que a anterior disposición da autoridade eclesiástica causou no seu momento. De todos os modos resulta evidente que as danzas seguiron, con certos altibaixos, acudindo ó santuario e realizando os correspondentes rituais de apropiación. Malia liortas, a tradición persistiu, e iso é síntoma de que a conflictividade correspondente nunca supuxo unha ameaza definitiva para a romaría.

Nos últimos anos renaceu a tensión arredor do santuario, pero non a causa das liortas entre Chan e Peranzais, senón porque Trascastro intenta incorporarse á celebración o día 17. O problema é que esta localidade celebraba no santuario as festas de setembro, pero, debido á emigración, resulta agora máis oportuno ter festa no mes de agosto, cando moitos fillos de Trascastro están de vacacións na terra natal. Trátase, por tanto, dun típico traslado de data característico de comunidades que viron partir a moitos dos seus naturais. Pero este cambio, visto con óptica de Peranzais ou Chan, supón unha intromisión nun tempo que non lle corresponde a Trascastro. O problema chegou a poñer en perigo a tradición das danzas de Peranzais e Chan, e tamén xerou unha tensión velada, a que no ano 2000 puidemos comprobar ó observar a indiferencia dos de Trascastro durante a actuación da danza de Peranzais o día 16. O actual cura párroco fixo reiterados intentos, contando co apoio do bispado, para que as partes en conflito chegasen a acordo; segundo informantes nosos de Peranzais, os de Trascastro teñen que cin-



Danza de Trascastro no santuario o día 17/VIII/00



Danza de Chan na súa localidade nos anos sesenta

guirse á súa data de setembro; pola contra I., de Trascastro, insistiu durante unha conversa nun feito evidente: a actuación da danza de Trascastro no santuario o día 17 non interfere os actos dos días 15 e 16, nos que o protagonismo é de Chan e Peranzais. No fondo da disputa están implícitas vellas identidades locais que se resisten a ver alterada a orde tradicional no conxunto de Fornela.

Non se pode predicir o resultado final deste novo proceso de cambio. O etnógrafo que escribe estas liñas está á espera de poder voltar a Fornela dentro de dous, tres, ou catro anos, para ver a situación entón. Mais Trascastro está *de facto* celebrando a súa festa o día 17. Como puidemos observar en 1999 e 2000, os danzantes de Trascastro tamén entran no templo para renderen homenaxe á Virxe, acompañala no seu percorrido e, finalmente, actúan no mesmo campo onde antes o fixeran os das outras dúas localidades. A única diferenza é que os rituais son seguidos case exclusivamente polos veciños de Trascastro e os seus familiares e a celebración redúcese a unha festa local coma outras de Fornela. Precisamente esta dimensión de festa local pode ser apreciada nestes días nas outras dúas localidades implicadas no santuario, Chan e Peranzais. Viaxando no papel cara a elas, do mesmo xeito que o fixemos materialmente no seu momento, trataremos de describir os trazos deste novo aspecto da festa.

3.2 De romaría a festa local. A celebración en Chan e Peranzais

O ocaso de festividades locais a causa da emigración fixo que a Virxe de Trascastro, con data festiva no medio de agosto, época propicia para o retorno dos emigrados, acabase sendo tamén unha festa local para Chan e Peranzais. Durante os días 15 e 16 hai verbena pola noite nestas localidades, e as danzas actúan reiteradamente, percorréndoa e bailando nas prazas principais. O día 16, unha vez abandonado o santuario, as comitivas están de retorno nas respectivas localidades, portando “a gracia” ou “a sorte” do santuario. Xa vimos a saída destas dende Trascastro, pero quedan por describir os aspectos da festa nos propios Chan e Peranzais.



Danza percorrendo Chan o 15/VIII/99



Procesión en Peranzais o 17/VIII/00

Os de Chan, como é habitual nos últimos anos, voltan en automóviles ata a entrada da aldea. Pero alí vólvese organizar o cor-texo, que percorre as rúas ata depositar a imaxe da Virxe nunha capela situada no centro urbano, onde permanecerá ata o día seguinte. A danza segue agora sendo unha imaxe da comunidade local, pero o seu significado varía: a representación pasa de ser un ritual de apropiación -o que era no santuario- para pasar a ritual de afirmación e de integración. Os veciños seguen a evolución da danza nas rúas, asisten ó baile na praza e, en definitiva, acaban sentíndose *de Chan* por medio desta ritualidade. O día 17, ademais de acudir á igrexa parroquial, a danza volve actuar e visita o barrio de Prado, situado na outra beira do río Cúa, ritual de integración/afirmación que serve para manifestar que Prado tamén forma parte de Chan. No demais, a festa desenvólvese con todos os actos propios dunha celebración local.

Algo semellante puidemos observar en Peranzais. Ademais de actuacións da danza e outras actividades festivas, o día 16 pola tarde ten lugar a recepción da comitiva que retorna de Trascastro. Como é habitual nos últimos anos, no 2000 o cura párroco reci-biuna na entrada e continuou polas rúas ata a igrexa parroquial. Numerosos peranzareños sumáronse á procesión, que, tras dar unha volta ó templo parroquial, entrou nel pola porta principal. Despois duns minutos de actuación, a danza rematou poñéndose de xeonllos e a imaxe ocupou o seu lugar no presbiterio. Seguiu o acto cunhas palabras do párroco e finalmente a danza abandonou o templo entre os aplausos dos asistentes. Con posterioridade, os seus compoñentes acudiron á veciña casa rectoral, onde foron obsequia-dos polo crego con viño e pastas.

En canto ó día 17, a festa continúa en Peranzais, o mesmo que sucede en Chan. De novo a danza desempeña un papel impor-tante, pero neste caso os danzantes non son os mozos solteiros que actuaron os días 15 e 16, senón homes casados; desta maneira os dous grupos de idade, solteiros e casados, acaban tendo unha repre-sentación nos rituais festivos; os primeiros no duro esforzo de subir e baixar ó santuario, os segundos, xa consolidados no seu *status* de fillos de Peranzais, na propia localidade neste momento. No ano

2000 a procesión deste día comezou ás 13.20 horas e a organización foi a seguinte: 1/ pendón de Peranzais e cruz parroquial, 2/ danza, 3/ virxe e 4/ crego e devotos; este ano, ademais, acompañaba a comitiva un conxunto mexicano contratado pola comisión de festexos. O cortexo discorreu por unha longa rúa da parte baixa de Peranzais, para logo ascender por unha pendente acusada ata a parte máis alta, retornando ó templo pola rúa principal, que pasa pola praza de San Lourenzo, no centro urbano. Por último, a comitiva deu a obrigada volta á igrexa en sentido contrario ás agullas do reloxo e entrou pola porta principal. Mentres durou a procesión as campás repenicaron sen parar, pero non se dispararon foguetes nin aquí nin os días anteriores en Trascastro por recomendacións da autoridade en relación co perigo de provocar incendios forestais. A continuación tivo lugar a misa, seguida polos asistentes.

A festa complementase, como dixemos, con actos propios de calquera outra festividade local. Como mostra reproducimos o programa de Peranzais, tomado dun folleto do mesmo ano 2000. Hai que advertir que neste caso as festas incluíron o día 10 de agosto, aproveitando a presenza en Peranzais de numerosas persoas que viven fóra, pero o normal é que os actos festivos se centren os días 15, 16 e 17. Velaquí o citado programa:

Xoves, 10 de agosto

- Misa a las 13 horas
- Campeonato de fútbolín
- Concurso de postres a las 18 horas
- Campeonato de diana
- Verbena gran baile a las 21.30 horas

Lunes, 14 de agosto

- Salida de la danza de Peranzanes a las 17 horas hacia el santuario de Trascastro
- Pregón a las 21 horas
- Gran verbena amenizada por la orquesta Salsa Rosa a las 21.30 horas

Martes, 15 de agosto

- Salida de la danza de Peranzanes a las 10 horas hacia el santuario de Trascastro

- Misa en Trascastro a las 12 horas
- Exhibición de la danza de Peranzanes en el campo de Trascastro a las 13 horas
- Campeonato de tute a las 18 horas
- Gran baile amenizado por la orquesta S. L. América a las 21.30 horas
- Concurso de baile a las 00.30 horas
- Miércoles, 16 de agosto
- Campeonato de parchís a las 16 horas para niños
- Exhibición de la danza de Peranzanes en el concejo de Trascastro a las 17 horas
- Llegada de la danza de Peranzanes a las 18 horas
- Gran baile amenizado por la orquesta IRIS a las 21.30 horas
- (Concurso de disfraces). Gran sorpresa
- Jueves, 17 de agosto
- Misa y procesión en Peranzanes a las 13.30 horas
- Baile Vermouth a las 14 horas
- Exhibición de la danza de Peranzanes en la plaza a las 16 horas
- Partido de fútbol solteros-casados a las 19.30 horas
- Juegos: carreras de galochas, tiro de cuerda, romper el huevo...
- Gran baile amenizado por la orquesta TEIDE a las 21.30 horas (Chocolatada al final del baile)

O programa inclúe tanto os actos que se celebran no propio Peranzais como os do santuario de Trascastro. Isto está en relación con algo que xa antes indicamos: o santuario é nestes días non só un lugar de concorrencia xeral, senón tamén unha propiedade especial de Chan e Peranzais, que consideran as celebracións da Virxe de Trascastro como propias.

APÉNDICE Ó CAPÍTULO VII

LOAS LIDAS EN TRASCASTRO O 15 DE AGOSTO

A) LOAS DE FRESNEDELO. AÑO 1997

AUTOR: ERNESTO RAMÓN MARTÍNEZ

Buenos días y bienvenidos otro año más. Hoy el buen Dios nos reúne a todos para celebrar el DÍA GRANDE DE FORNELA, en la solemnidad de la Asunción de la Virgen María, en la Fiesta de la Virgen de Trascastro. Este día quiere ser un momento de paz, de alegría... Un día para querer más a la Virgen María, siempre atenta a nuestras necesidades, y para agradecerle su perpetua intercesión por cada uno de nosotros delante de su Hijo Jesús. Es un día donde la familia, los amigos y vecinos nos encontramos, nos abrazamos, nos saludamos y nos alegramos de que otro año más podamos estar de nuevo en torno a la imagen de la Virgen, y pedirle que nos ayude a seguir creyendo como Ella creyó.

Hoy me dirijo a la Virgen y a todos en nombre de mi pueblo: Fresnedelo es un rincón de los muchos que pertenecen al Valle de Fornela. Personalmente pienso que es un orgullo el poder formar parte de Fornela, y cuidar el mayor tesoro que Dios nos ha regalado: la Virgen de Trascastro, a quien nos dirigimos onde quiera que nos encontremos. Por eso las gentes de Fresnedelo tienen mucha devoción a la Virgen Madre.

Recuerdo que cuando era niño, un señor iba por los pueblos con una imagen de la Virgen. Ese día era para Fresnedelo un día de fiesta, principalmente para las ancianas y los niños. Nada más llegar la imagen al pueblo, la gente se olvidaba de lo que estaba haciendo y corrían todos a ver a la Virgen, a acariciarla, a besarla. Las personas mayores le hablaban: pedían por su familia, por sus amigos, por los enfermos que había entonces, y le rezaban unas oraciones muy especiales, que no se leían en ningún catecismo, ni en ningún otro libro. Eran oraciones que las ancianas del lugar se inventaban para decírselas ese día a la Virgen. Las ancianas le pedían al santero, que portaba la imagen de la Santa, que entrase en sus casas con la Virgen para enseñarle sus humildes hogares, sus humildes posesiones y para pedirle la bendición; todo esto con gran devoción y mucha fe. Es una pena que hoy en día se haya perdido esta costumbre y que no haya quedado recogida en ninguna graba-

ción o escritura, ya que serían de gran valor religioso, histórico y cultural.

Fresnedelo es un pueblo con leyenda. En el siglo XI existía un castillo, el castillo de San Esteban, enclavado en un paraje llamado *Emtrambos os ríos*, que quiere decir “entre dos ríos”. También se le llama *La Canaliza*, ya que la peña donde fue hecho el castillo está rodeada por dos ríos, y por eso se denomina *Peña del Castillo*. Hay otra peña mucho más grande que es llamada *Peña de San Esteban*. Estas dos peñas están prácticamente unidas, sólo las separa un pasadizo llamado *la Boca de la Canaliza*. Este pasadizo de difícil acceso es el único que hay en bastantes metros de distancia a los dos extremos de las peñas.

El patrono de nuestra parroquia es San Esteban, y la iglesia fue construida hacia el año 1774. Seguramente este patronazgo tiene su origen en el nombre del mismo castillo y de la peña. Existe un sendero que recibe el nombre de *senda antigua*, y del cual existe una leyenda, que conocemos a través de la tradición oral, y que narra lo siguiente:

Había una vez una mora de la que estaban enamorados dos hombres. La mora le pidió a uno de ellos que construyera un castillo en Villafranca, y al otro que hiciera una presa que canalizara el agua desde una fuente llamada “Fuente de la Mora”, situada en el monte de Fresnedelo llamado “Veigüa da Mora”, hasta el pueblo de Villafranca para ganarse su amor.

Esta senda se veía perfectamente hasta hace unos diez años que fue borrada por el paso de máquinas pesadas que araban el monte. La senda cruzaba buena parte del monte de Fresnedelo y antiguamente los pastores tomaban como referencia el paso del sol por la senda para saber aproximadamente qué hora era y traer el ganado para casa.

Como muchos de vosotros sabréis, Fresnedelo es el pueblo que más lejos queda del santuario de la Virgen de Trascastro. Recuerdo cuando los ancianos del lugar y las mujeres cargadas con cestas de comida venían andando de madrugada por los senderos, lo que les suponía tres o cuatro horas de camino. La devoción era tal que mucha gente iba descalza o de rodillas, en varias etapas, desde Fresnedelo hasta el santuario de la Virgen. Esto es una verdadera demostración de fe. Hoy en día el acceso al santuario es más fácil, lo que no quiere decir que haya menos fe por el hecho de llegar al santuario en coche. Sólo quiero recordar el gran esfuerzo que tenía que hacer la gente del pueblo para ir a rezar ante la imagen de la Virgen.

Cuando era joven quedábamos de fiesta hasta altas horas de la madrugada, y como al día siguiente queríamos ver de nuevo a la Virgen, pernoctábamos en el *Hotel Paja*, que así llamábamos a los pajares en los que nos dejaban dormir. En este pueblo teníamos cama y desayuno, porque las mujeres dejaban en unas vasijas de cuero o de metal, llamadas *botos*, la leche enfriando en el arroyo. Usaban estas vasijas para elaborar la mantequilla. Como en aquellos tiempos no existían los frigoríficos, utilizaban el agua para enfriar la leche y nosotros aprovechábamos para tomar el desayuno, dejando todo colocado igual que estaba. Las mujeres sabían que éramos nosotros quienes les bebíamos la leche, pero nunca nos decían nada. Si en este momento hubiera aquí alguna de las mujeres de quien fuera la leche, le pido perdón y a la vez le doy las gracias por tener tan buena leche y nunca regañarnos.

Por esas y otras muchas cosas quiero que hoy y aquí recordemos a nuestros mayores y sigamos sus costumbres, ya que aprendemos mucho de ellos. Desde aquí quiero agradecer a D. Raúl porque tuvo la gran idea de recuperar las tradiciones religiosas de nuestros antepasados para intentar conocer mejor quienes somos.

Por eso le pido a la Virgen que nos ayude a seguir con esta fe, a seguir trabajando para aprender más y descubrir nuevas cosas, y así ofrecérselas a la Virgen, porque Ella se lo merece:

“Santa María, madre de Fornela: Desde aquí todos te pedimos que nos enseñes a vivir la fe, no sólo en el día de hoy, sino todos los días del año, y que veles por nuestro Valle de Fornela. Guía a todos los que vienen de tan lejos para que puedan regresar a sus casas en paz. Al mismo tiempo, te hacemos presentes a todos aquellos que nos han precedido y que otros años nos acompañaban en este día de tu fiesta. Madre, acoge nuestra plegaria y haz que año tras año nos podamos reunir en torno a tu imagen bendita”.

B) LOAS DE CHAN. AÑO 2000

AUTOR: VICENTE DÍAZ FERNÁNDEZ, ACTUAL ALCALDE DO

MUNICIPIO

Permitidme buenas gentes
de todas partes venidas,
que os salude y abrace
y os dé la bienvenida.
Y que sean mis palabras
tan breves como sentidas,

Y como hoy es el día grande
haya juegos para chicos
y para adultos el baile,
sin que nos falten los bolos,
ni las danzas de Fornela
que son muy tradicionales.

por brotar del corazón
en este bonito día.
Soy yo vuestro alcalde, que es de Chano,
quien se dirige a vosotros
porque tengo que deciros
que, entre todas las de agosto,
es la Virgen de Trascastro
la de más hermoso rostro
Virgen con olor a flores,
querida en nuestra comarca,
conoce nuestros sudores
por mantener nuestras casas.
Porque crezcan las cosechas
de muchos frutos preñadas,
se multiplique el ganado
que pasta en nuestras montañas.
Ritual de fertilidad,
sanos nuestros hijos nazcan.
Vienen, porque bien lo sabes,
de todo el Valle de Fornela:
los de Chano y Cariseda,
los de Fresnedelo y Faro,
los de Guímara y Trascastro,
así como Peranzanes,
con otros muchos romeros
de Fonsegrada, Ibias
y la comarca de Laciana.
Virgen siempre intercesora
del Señor rey de los cielos,
para nosotros la madre
que nos llena de consuelo.
Si acude a la romería
tanto Bierzo a visitarte
es por celebrar tu fiesta
con todos tus habitantes.

Y que se formen parejas
que den lugar a romances,
luego a boda y bautizos,
pues vida es multiplicarse.
Haya comunal comida
con succulentos manjares,
se hagan más anchas las mesas
para que de todo se hable.
Que cuenten los que se fueron
como les va en las ciudades,
lo que añoran de su pueblo
que les llena de saudade.
Y que los de aquí les digan
sus trabajos y sus días,
de sus penas y fatigas,
también de sus alegrías.
Virgen, cuida a nuestros padres,
líbralos de todos los males.
Porque tengamos futuro
que sigan naciendo chavales,
pues son como los vencejos
revoloteando en el aire.
Yo brindo por todo eso,
Virgen, que nunca nos falten:
salud, amor ni el trabajo
que abran futuro y progreso
a nuestros queridos pagos.
Y antes de que todo empiece,
y antes de que todo acabe,
quiero a ti, Virgen, pedirte
que nos protejas y ampare.
No tiene más que deciros
mi corazón desbocado.
A todos doy las gracias.
¡Nos vemos de hoy en un año!

VIII. REFLEXIÓN FINAL

Nos capítulos antecedentes tratamos de dar unha visión do que foron, e en parte son, unha sociedade e unhas formas culturais referidas a un espacio humano e xeográfico determinado. A pequena incursión inicial polo medio natural e pola historia remota de Fornela permite apreciar que, cando menos dende a Idade Media, consolidouse unha comunidade que contou con dous referentes básicos: no ámbito natural, un val de montaña que pechaba ós seus habitantes nuns límites materiais definidos; no que se refire ó ámbito social e simbólico, unha agrupación inicial arredor dun centro chamado Santa Eufemia de Fornela. Pero esta unidade tivo que se abrir ó exterior, e mesmo sufriu remodelacións espaciais co tempo. Así, a partir do século XIX, coa creación do municipio de Peranzais, algunhas localidades situadas na periferia de Fornela acabaron integradas, en maior ou menor medida, no conxunto orixinario, e tamén, polo menos a partir do século XVII, agromou pouco a pouco un novo referente simbólico, a Virxe de Trascastro, que aínda na actualidade está completando o proceso de integración dos fornelos nunha unidade englobadora. A específica situación xeocultural de Fornela como periferia situada entre Galicia, León e Asturias converte este territorio nun bo lugar para comprobar distintas dependencias, influencias, similitudes e desemeallanzas con respecto ós seus veciños galegos, asturianos ou bercianos e leoneses en xeral. Co fin de realizar un labor de síntese final interpretativa, dedicaremos este capítulo a integrar conceptualmente un conglomerado de formas sociais e de pautas de cultura que foron agromando ó longo do discurso e que constitúen un exemplo de construción de vínculos e identidade nos extremos máis orientais dos lindeiros da galeguidade.

Deixando de lado o capítulo dedicado ó medio xeográfico e á historia remota, nos tres seguintes abordamos asuntos que poñen de manifesto aspectos relacionados coa economía e a organización social. O aproveitamento do medio natural mediante a agricultura e a gandería amosa que en Fornela, coma noutras terras do noroeste, desenvolveuse un modelo agrario paleotécnico que presenta unha

serie de características: escaseza de terras cultivables con repertorio limitado de plantas, minifundio, grandes espacios de inculto, aldeas densas que aproveitan os espacios máis propicios para o asentamento humano. Sobre este soporte da supervivencia vai vivir unha colectividade na que tamén atopamos pautas compartidas que orientan ós individuos para organizar a sociedade: endogamia, familia de tendencia nuclear, repartimento igualitario do patrimonio, institucións locais que permiten canalizar a actividade en común. Todo este conxunto viuse obrigado, pola súa propia permanencia, a relacionarse cun universo máis amplo, o que xerou a aparición de oficios fóra do val natal e tamén, especialmente dende finais do século XIX, unha emigración definitiva que permitiu eliminar excedentes de poboación. O sistema foi adaptándose mentres puido a distintas novidades, e neste sentido hai que destacar que a sociedade fornela, polo menos dende o século XVIII, demostrou un dinamismo capaz de compaxinar a tradición cos novos retos, a carencia de recursos internos coa busca de medios suplementarios de subsistencia no exterior. Pero chegou un momento, no século XX avanzado, en que xa non logrou seguir reproducíndose de maneira normal no plano económico e social, aínda que conserve vellos referentes simbólicos capaces de prolongar no tempo unha dimensión afectiva que se manifesta no sentimento de *ser fornelo*.

Centrándonos no sistema tradicional, persistente ata hai corenta anos, os datos que manexamos para presentar as características do aproveitamento do medio ou da organización social nunca responden a regras fixas e inamovibles, pois en Fornela non existe unha norma estricta que obrigue a facer as cousas tal e como insinúan as deducións a partir de datos estatísticos ou os informes orais. Non hai, por exemplo, ningunha prescrición que faga absolutamente ineludible a participación na veceira do gando, ou imponha o contraer matrimonio dentro da mesma localidade, ou esixa a devoción pola Virxe de Trascastro. As regras ocultas polas que se rexen as regularidades non contan con máis apoio efectivo que o seu cumprimento maioritario na práctica. Por iso sería aplicable aquí o concepto de *habitus* utilizado por P. Bourdieu. O *habi-*

tus non se basea na norma exacta, senón nunha serie de experiencias históricas e prácticas que acaban sendo asumidas polo conxunto da sociedade como as máis naturais e lóxicas, aínda que non sexan as únicas posibles. Como di o citado investigador, “o *habitus* non é máis que esa lei inmanente, *lex insita*, inscrita nos corpos por idénticas historias, que é a condición non só da concertación das prácticas senón, ademais, das prácticas da concertación” (Bourdieu, 1991: 102). Experiencias herdadas do pasado, vivencias dos actores no presente, negociacións sobre posturas que adoptar ante certos feitos e mesmo influencias chegadas de fóra -non esquezamos que as prácticas non só funcionan, senón que tamén se difunden-, constitúen un conxunto heteroxéneo que, sen embargo, está dotado dunha certa unidade no criterio dos individuos, os que comparten esas experiencias e as converten en ferramenta da súa vida en sociedade. Non é preciso, con todo, que cada un siga ó pé da letra todas as orientacións do *habitus* de maneira rigorosa, e o mesmo *habitus* deixa unha marxe de interpretación ou de actuación que impide afogar a vontade individual de maneira total. Como exemplo citaremos que o ideal de repartimento da herdanza a partes iguais non é incompatible na práctica con certos legados que benefician a un herdeiro en detrimento dos outros. Cando a desviación desa *lex insita* é grave, a crítica social encárgase de censurar ó infractor, ou sinxelamente límitase a non facerlle caso ningún, e, por isto, o propio descontento pode optar por abandonar a comunidade ou asumir a súa condición marxinal total ou parcialmente. Pero en xeral o groso dos individuos manteñen un mínimo de fidelidade, por convencemento ou por inercia, ó *habitus* propio da súa colectividade, e, por este medio, conséguese que se manteña unha cultura compartida.

Como o *habitus* non é un conxunto perfectamente delimitado e tanxible de feitos, non ten materialización global. O investigador soamente pode deducilo das conductas dos actores ou dos resultados estatísticos de certas actitudes ou actividades cuantificables. Se facemos unha relectura dos datos dos capítulos III, IV e V deste traballo, podemos deducir algúns destacados indicadores de *habitus* na sociedade fornela:

- Unha conciencia de que se pode repartir *ad infinitum* a pouca terra privada dispoñible. Como consecuencia, un ideal de repartimento igualitario do patrimonio.
- En contraste co anterior, un necesario mantemento de grandes masas de inculto de maneira comunal, das que se poden beneficiar, en maior ou menor medida, todos os veciños da aldea. En consecuencia, unha organización do aproveitamento dese inculto e un sistema de pastoreo preferentemente por quendas.
- Unha tendencia a que, dentro do posible, os homes e mulleres da localidade casen entre eles, e un modelo de familia e de residencia posmatrimonial que conduce ó predominio da familia nuclear.
- A necesidade imperiosa de buscar recursos complementarios no exterior, o que xera unha mentalidade de “ambulante”, máis tarde de “mineiro” e, polo menos dende finais do século XIX, unha idea de que a marcha a terras afastadas é algo doloroso, pero natural.
- Unha necesidade de cooperación difícil, mais necesaria, entre os que comparten o mesmo espacio aldeán. Como esta cooperación non está exenta de discrepancias ou de resentimentos entre veciños, isto provoca que dentro do propio *habitus* se manteñan crenzas como o *mal de uellu*.

Para reforzar estas orientacións do *habitus* vimos que existiron numerosas prácticas festivas e doutro tipo, dende as curiosas *mazaculas* ata as celebracións de Entroido ou San Xoán, pasando polos donativos de carne de porco ós menos favorecidos na primeira data. Agora ben, convén ter en conta que o *habitus* está suxeito á historicidade, e por iso pode chegar a ser reformulado en función de novas incitacións, ou mesmo a ser abolido nas súas formulacións básicas. Isto é precisamente o que está sucedendo a partir dos anos sesenta do século XX, cando novas incitacións exteriores fixeron que boa parte das anteriores pautas marcadas polo *habitus* quedaran acantoadas. Non foron, por suposto, substituídas dende unha visión *ad intra* da cultura fornela, pois aínda se mantén o minifundismo, ou as terras de aproveitamento común. Pero si

foron postas en suspenso *sine die* mediante a marcha da maioría, quedando como cordón umbilical que enlaza co pasado un conxunto de festividades que permiten recrear, e actualizar, anualmente o chanzo simbólico do sistema.

Se lemos de novo os puntos antes expostos, podemos deducir facilmente que estes están presentes en moitas outras comunidades rurais de fóra de Fornela. Os ancareses, ou os habitantes de terras do norte de Ourense, por poñer dous exemplos, presentan manifestacións dun *habitus* semellante ó de Fornela, e en certa medida podemos dicir o mesmo de comunidades moi distantes que presentan varios dos trazos antes enumerados, aínda que non todos, como La Acebeda, na serra madrileña (Rodríguez López, 1999). E isto é así porque nestes casos as incitacións externas e as necesidades internas de adaptación tropezaron con problemas semellantes que provocaron respostas tamén semellantes. Neste sentido a análise comparativa, que foi realizada puntualmente ó longo deste traballo, amosa afinidades formais entre comunidades rurais de montaña, como a xa varias veces citada correlación entre escaseza de recursos no medio e aparición de oficios ambulantes, presente nas terras do norte de Ourense, na Maragatería, en Ancares ou en Fornela. Pero esta análise comparativa formal non pode dar conta dun feito que non debemos esquecer para comprender a sociedade e cultura fornelas na súa dimensión concreta: todos estes fenómenos son vividos polos protagonistas nun *hic et nunc* precisos. Esta localización nun espacio e nun tempo determinados dota a calquera manifestación do *habitus* dunha ubicuidade material e social irrepetible. As brañas onde pasta o gando non son pastos de altura coma outros calquera, senón lugares con nome propio nos que moitos fornelos e fornelas, como a varias veces citada N., de Cariseda, tiveron fondas experiencias no traballo de xuventude; igual sucede coas *cortinas*, coas hortas, coas vacas concretas de cada veciño ou de cada *fato*, con cada voda ou cada festa, con cada viaxe de saída ou de chegada a *París* = Fornela dos comerciantes ambulantes. As roldas e esmorgas da mocidade, tan presentes en todas as sociedades rurais, non teñen lugar no espacio abstracto no que se sitúan mediante a análise comparativa de fenómenos feita polo etnólogo,

senón en Fresnedelo, ou en Chan, ou en calquera outra localidade. Precisamente é nesta esfera da ubicuidade onde se vai construír unha identidade fornela da que nos ocuparemos a seguir.

O concepto de *habitus* pode resultar unha ferramenta útil para explicar os aspectos converxentes da conducta dos habitantes dunha localidade ou área. Pero non dá plena conta de que os seres humanos, ademais de *actuar*, e de facelo moitas veces concertadamente, tamén *son*. Na dimensión que agora nos interesa, son dun lugar determinado e pregoan, segundo vimos, a quen queira oír o seu sentimento de pertenza tanto coas súas palabras coma con certos rituais. Moitas das actividades e formas de comportamento orientadas polo *habitus* contribúen a fortalecer ou a fomentar o sentimento de pertenza; así, a tendencia á endogamia reforza o apego á localidade, e o mesmo sucede co pastoreo en común ou coas reunións do *concellu*. Mais a conciencia de identidade elaborada dende estas actividades é resultado do que podemos denominar *conductas coincidentes* en función das necesidades. Por riba desta identidade mecánica, en todos os colectivos humanos atopamos estereotipos, rituais, relatos, crenzas e valores que se traducen en *conductas compartidas* (VV.AA., 1991: 15); nesa dimensión é onde xorde un ideal de identidade esencial, superadora de diferencias, para chegar a unha categoría que, no noso caso, definimos como *ser fornelo*.

Un sociólogo alemán, F. Tönnies, distinguíu dúas dimensións nos grupos humanos de calquera orde, dende o máis sinxelo da aldea ata o máis extenso do estado ou nación. Dunha parte está o grupo como *Gemeinschaft* ou comunidade; da outra como *Gesellschaft*, é dicir, como sociedade ou asociación (Tönnies, 1979: 27 e ss.). A sociedade representa a dimensión estratificada e diferenciada do grupo, e integra ós distintos membros de acordo con criterios estritamente sociais en estamentos, clases, sindicatos, asociacións ou corporacións. Pola contra a comunidade integra os seus compoñentes de maneira vertical, como un conxunto homoxéneo e pretendidamente igualitario de carácter transcendente. No nivel estritamente político, a sociedade estaría representada polo estado, mentres que a nación é froito dun sentimento de pertenza que responde máis á *Gemeinschaft*. A identidade esencial de que antes fala-

mos, o ser fornelo, pertence máis ó polo da comunidade que á sociedade, sen prexuízo de que ambas as dúas estean en íntima relación dialéctica e que moitas veces atopemos lembranzas da sociedade nas manifestacións da comunidade e viceversa.

Moitos anos despois de Tönnies, un antropólogo anglosaxón, V. Turner, especialista en procesos rituais, insistiu na mesma dicotomía, distinguindo entre *communitas*, ou comunidade, e *estructura*, ou sociedade. Segundo as súas propias palabras:

implícita ou explicitamente, nas sociedades de calquera nivel de complexidade se propón un contraste entre a noción de sociedade como sistema diferenciado, segmentado, de posicións estruturais... e sociedade como un conxunto homoxéneo, indiferenciado. O primeiro modelo achégase ó deseño preliminar que presentei de “estructura social”. Aquí as unidades son status e roles, non seres humanos concretos... O segundo modelo, *communitas*, a miúdo aparece culturalmente como unha situación edénica, paradisíaca, utópica ou milenaria... A sociedade é deseñada como unha *communitas* de camaradas libres e iguais...

(Turner, 1974: 237).

Co fin de unificar un pouco a terminoloxía, chamaremos, seguindo a Turner, *communitas* ó resultado de recoñecerse un grupo humano como unha unidade integral de iguais, mentres que reservaremos o de *societas* para ese mesmo grupo cando se nos presenta coa súa estratificación e clasificación diferencial interna. Porque a *communitas* dinos o que somos mentres que a *societas* indícanos en que situación estamos dentro dunha estrutura social. Por suposto que ambos os conceptos deben ser tomados como abstraccións que representan dous polos en continua relación, pois son frecuentes os casos en que a *societas* se manifesta en situacións de *communitas* e tamén non é raro que a *communitas* trate de exercer un control social con vistas á súa perpetuación, irrompendo así en ámbitos da *societas*, e dando lugar a unha forma derivada que Turner chama *communitas normativa* (Turner, 1988: 138). A análise de Turner apunta a que hai unhas esferas e circunstancias propicias a que se manifeste a *communitas*, de maneira especial no ámbito relixioso-

ritual e en situación de liminalidade, cando a *societas* pode ser marxinada ou abolida cando menos temporalmente.

Despois desta xa longa disquisición sobre algunha claves conceptuais aplicables ó caso que agora nos ocupa, trataremos de resumir a identidade básica dos fornelos. En principio os datos recollidos de informes orais e das observacións de campo apuntan a que todos os fillos e fillas desta terra teñen interiorizado un sentimento de *ser fornelos*. Afirmacións como “cando hai un enterro grande, ese é fornelo”, ou que “non lle diga que non o son (fornelos), que non lles gusta”, indican ás claras que, por riba das diferencias de xénero, idade, condición social ou poder económico, persiste unha *communitas* fornela a nivel afectivo. Este ideal compartido pode ser activado en circunstancias concretas, como no caso aludido de que os planos orientativos postos no acceso ó val para guiar ós visitantes xeraron unha guerrilla da toponimia que riscou a alusión a Ancares presente neles, sen que haxa razóns económicas ou sociais de peso para que así sexa. O citado sentimento ten, ademais, a peculiaridade de que xera, no universo particular de Fornela, unha clara diferenza entre dous feitos, o de *ser* e o de *pertencer*; segundo vimos no capítulo VI, un pode pertencer a León, pero ser, o que se di ser, é fornelo.

A construción da *communitas* local nunca é un proceso acabado nin absolutamente uniforme. En realidade calquera ser humano pode estar implicado en diversos niveis de *communitas* segundo as circunstancias. Por iso en Fornela atopamos, como en calquera sociedade con segmentos locais e profesionais, diferentes niveis de identidade fornela segundo as localidades ou a profesión. Hai, en principio, unha clara realización da *communitas* dentro de cada lugar, xerando isto unha identidade específica de Chan, de Guímara, de Peranzais, de Trascastro, de Cariseda, de Faro ou de Fresnedelo, diversas localidades onde o *ser* de cada unha se combina en diferente dose co sentimento de *ser fornelo*. Os momentos de ruptura do tempo e da actividade ordinaria, especialmente os momentos festivos, son circunstancias nas que cada localidade pode construír esa *communitas* inmediata que permite afirmar a vinculación a unha unidade baseada na veciñanza por riba das diferencias internas. Nas festas locais, tanto nas do ciclo anual coma nas

patronais, é onde se manifesta este ideal de *communitas* tanto diante dos propios veciños como diante dos forasteiros. Pero tamén é preciso contar con actos rituais na liminalidade festiva que confirmen a existencia dunha *communitas* superior integradora das identidades de lugar. E esta dimensión, que posiblemente en tempos remotos foi cumprida mediante un referente simbólico como santa Eufemia, pasou co tempo a ser cuberta pola Virxe de Trascastro. Santuario mariano potenciado progresivamente a partir, polo menos, do século XVII, e de maneira moi especial nos últimos séculos, acabou converténdose nun referente fundamental para toda Fornela, non só pola súa dimensión de devoción que vincula a todos os habitantes do alto val do Cúa e os seus primeiros afluentes, senón porque a súa proxección exterior permite que Fornela pase de ser periferia a centro dun amplo territorio de gracia que abranque terras de Galicia, Asturias e León. Por iso, nun proceso que continúa no presente, a Virxe de Trascastro foi sendo considerada como valedora e *Nai* dos fornelos e fornelas, dos homes e mulleres, dos comerciantes e dos campesiños, dos mineiros e albardeiros, dos ricos e dos pobres, dos ausentes e dos presentes. Gracias a Ela pódese cada ano, no tempo extraordinario da súa festa, evocar unha *communitas* fornela por riba de diferencias e de enfrontamentos propios da sociedade en tempo ordinario, ou sexa, en tempo de *societas*.

Agora ben, no propio santuario de Trascastro, en pleno momento de afirmación da igualdade ideal, poden ter lugar fenómenos de apropiación por parte de localidades constituídas tamén en *communitas* segmentarias, mostra esta de que o proceso de construción da identidade fornela é algo sempre matizable. Por iso Chan e Peranzais aparecen como detentoras do santuario como tales comunidades, e esfórzanse por levar a “gracia” ou a “sorte” unha vez rematada a festa romeira. Por medio dun complexo e crecente proceso en vías de posible consumación, as vellas diferencias resólvense mediante sucesivas ritualizacións que son unha mostra de que o ritual é un medio eficaz de construción da *communitas*, pois consegue dramatizar diferencias e suavizar tensións. Os rituais de saída das imaxes de Chan e Peranzais do santuario o día 16 de agosto, a asignación de accesos precisos a cada comitiva, as precedencias nos cortexos destas dúas localidades non son máis que

outros tantos esforzos, algúns ben recentes, por manter á Virxe de Trascastro como referente simbólico de toda Fornela. Novas tensións, representadas polos intentos de Trascastro para celebrar a súa festa o día 17 no santuario son mostra de que a *communitas* fornela está en continua tensión dialéctica coas *communitas* dos segmentos inferiores. Mais nesa mesma tensión hai sempre unha idea triunfante, vivida máis pasivamente por uns e máis activamente por outros, pero en todo caso sempre presente: Fornela representada polo seu símbolo máximo, a Virxe. Poderíamos dicir, cun símil da linguaxe, que a metáfora de Fornela avanza no medio de sinécdoques que pola súa vez teñen a súa orixe noutras construcións metafóricas de Cariseda, Chan, Faro, Fresnedelo, Guímara, Peranzais e Trascastro.

* * *

Nas páxinas anteriores fixemos un esforzo interpretativo sobre os alicerces da identidade fornela. Remataremos dedicando unhas breves consideracións sobre Fornela como conxunto integrado en unidades superiores. Polo que respecta á identificación dos fornelos co Bierzo e con León, xa no seu momento apuntamos que as relacións, especialmente co Bierzo, son moi intensas, como era de agardar de xentes que habitaron ou habitan un val que conta cunha saída natural cara ás terras bercianas por medio do río Cúa. De todos os modos esta vinculación non xera, cando menos polo momento, un sentimento de *ser* bercianos. Moitos menos se pode dicir que exista unha definida conciencia de ser plenamente leoneses, e aínda menos triunfou na conciencia dos fornelos unha identidade vinculada á Comunidade de Castela-León. En todo caso as dependencias desas esferas de poder, especialmente do poder político, son asumidas como algo propio da *societas* na que toca vivir, pero non fonte de *communitas* que defina un sentimento de identidade global e estable. Algúns actos ritual-simbólicos froito de emerxentes construcións do que poderíamos definir como “relixión civil”, poñamos como exemplo a celebración do aniversario de Villalar pola Comunidade de Castela-León, non teñen a penas repercusión importante no conxunto de Fornela.

¿Pódese logo dicir que os fornelos se senten galegos ou asturianos? Nun estudio coma este, realizado para analizar as culturas dos lindeiros da galeguidade dende unha perspectiva antropolóxica, fixemos sen embargo mención da lingua, porque normalmente se acostuma a considerar que hai unha correlación estreita entre lingua e identidade. As falas fornelas preséntanse como variantes da comunicación verbal nas que os especialistas en dialectoloxía detectan unhas formas de transición entre o galego oriental e o leonés, é dicir, unha especie de terra de ninguén lindante polo occidente e sur con terras de falas galego-orientais -Ancares, Santo Antolín de Ibias- e polo leste con zonas de fala leonesa. Nesta situación Fornela podería ser sometida a calquera proceso de normativización lingüística “de laboratorio”. A realidade, con todo, é ben distinta do que a frialdade da análise dialectolóxica pode indicar. Certo que os fornelos manifestaron diante de nós que, cando oían a Televisión de Galicia, recoñecían moitas palabras como propias, o mesmo que sucede coas pandeireteiras difundidas por este medio de comunicación; tamén é verdade que moitos fornelos senten unha clara simpatía por Galicia, terra na que traballaron e que, en casos, coñecen mellor que moitos galegos. Mais sobre estas simpatías e afinidades impóñense outros datos que fan que os fornelos non se poidan considerar galegos nin no plano lingüístico nin no plano do sentimento de vinculación. Por unha banda está un feito evidente: o proceso de castelanización de Fornela é tan intenso que as propias falas locais, por moitas afinidades que presenten co galego oriental, están reducidas a un recordo ou a uns niveis mínimos e moi marxinais de uso, sen grandes posibilidades de recuperación. Pola outra está o pasado, que xerou dependencia primeiro de centros de poder como a Abadía de Santo Andrés, no Bierzo, e logo da administración de León. Menos aínda se pode aludir a unha identidade asturiana dos fornelos, pois as intensas relacións con esta terra, e especialmente coa Asturias occidental de falas galego-orientais, foron sempre de contacto humano e profesional, pero non de vínculo xerador de dependencias.

Situados nunha periferia extrema, os homes e mulleres de Fornela elaboraron unha sutil fórmula para definiren a súa identi-

dade. Aceptan as súas dependencias dende un certo receo, e utilízanas na práctica no seu proveito, pero confirman sempre a súa condición de *seren* fornelos. De todas as maneiras esta apreciación que manifestamos agora é froito das nosas conversas con xentes en xeral de idade media ou avanzada, e un estudio demorado dos mozos, os máis xa residentes ou nacidos fóra de Fornela, podería cambiar amplamente esta valoración. Tampouco podemos predicir a evolución futura da identidade fornela, a que seguramente se verá condicionada polo feito da despoboación do val e polo desenvolvemento de novos vínculos identitarios. O primeiro dos condicionantes vai supoñer, seguramente, que esa identidade fornela da que vimos falando sexa cada vez máis unha *identidade simbólica*, que conservará durante un período indeterminado de tempo algúns trazos da identidade orixinaria -quizais, por exemplo, a devoción á Virxe de Trascastro-, pero que en xeral será incapaz de reproducir o sistema cultural que deu lugar a Fornela como unidade con personalidade propia. No que se refire ó segundo, todo depende dos procesos de integración dos fornelos nas súas respectivas comunidades de residencia actual en Galicia, no Bierzo, León, Asturias, etc., algo que se producirá ó longo da vida das xeracións máis novas e os seus descendentes. Contamos con claros exemplos ó respecto nas persoas dalgúns descendentes de fornelos afincados hai moitos anos en Galicia, os que acabaron integrándose nas respectivas sociedades de acollida, venderon as súas propiedades en Fornela e soamente conservan unha conciencia de que un afastado val situado nos lindes de Galicia, Asturias e León é o berce da súa liñaxe. En suma, soamente un intenso movemento de revitalización podería devolver a Fornela a posibilidade de seguir sendo un referente completo de identidade no futuro, e nisto Galicia pouco pode facer na situación actual, unha situación na que a defensa dos límites político-administrativos das comunidades autónomas dificulta calquera acción de colaboración revitalizadora. En todo caso a nosa terra galega si pode gozar da presenza e o traballo de moitos fillos de Fornela que se asentaron en numerosos puntos da xeografía galaica e aquí desenvolven o seu vivir diario.

Santiago de Compostela, primavera-outono de 2001

BIBLIOGRAFÍA CITADA

ARES ALONSO, I. (1995): *La boda maragata*. Ediciones Leonesas, León.

ALONSO PONGA, J. L. (1982): *Tradiciones y costumbres de Castilla y León*. Castilla Ediciones, Valladolid.

ALONSO PONGA, J. L. (1999): *Rito y sociedad en las comunidades agrícolas y pastoriles de Castilla y León*. Ed. Junta de Castilla y León, Madrid.

BALBOA DE PAZ, J. A. (s. a.): “El Antiguo Régimen: la población”. En: *Historia del Bierzo*. Ed. Diario de León / Instituto de Estudios Bercianos. León. Páx. 85 e ss.

BALBOA LÓPEZ, X. (2000): “Comunidade campesiña e terras de propiedade colectiva: a utilización do monte na Galicia do século XIX”. En Fernández Prieto, L. (ed.): *Terra e progreso. Historia agraria da Galicia contemporánea*. Ed. Xerais de Galicia, Vigo. Páx. 385 e ss.

BENEYTO, J. (1993): *Una historia del matrimonio*. Eudema, Madrid.

BOUHIÉ, A. (1979): *La Galice. Essai géographique d'analyse et d'interprétation d'un vieux complexe agraire*. Imprimerie Yonnaise. La Roche-sur-Yon (Vendée).

BOURDIEU, P. (1991): *El sentido práctico*. Ed. Taurus, Madrid.

BOUZA-BREY, F. (1982): *Etnografía y Folklore de Galicia (I)*. Edicións Xerais de Galicia, Vigo.

BRETTELL, C. B. (1991): *Homens que Partem, Mulheres que Esperam. Consequências da emigração numa freguesia minhota*. Publicações Dom Quixote, Lisboa.

CARDESÍN, J. M. (1992): *Tierra, trabajo y reproducción social en una aldea gallega (s. XVIII-XX): muerte de unos, vida de otros*. Ed. Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, Madrid.

CARO BAROJA, J. (1965): *El Carnaval*. Ed. Taurus, Madrid.

CARO BAROJA, J. (1979): *La estación del amor*. Ed. Taurus, Madrid.

CARO BAROJA, J. (1984): *El estío festivo*. Ed. Taurus, Madrid.

CÁTEDRA TOMÁS, M. (1976): “Notas sobre la ‘envidia’: los ‘malos ojos’ entre los ‘Vaqueiros de alzada’”. En C. Lisón (ed.): *Temas de Antropología Española*. Ed. Akal, Madrid. Páx. 9 e ss.

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

CHRISTIAN, W. A. (1976): “De los santos a María: panorama de las devociones a santuarios españoles desde el principio de la Edad Media a nuestros días”. En C. Lisón Tolosana (ed.): *Temas de Antropología Española*. Ed. Akal, Madrid. Páx. 49 e ss.

CHRISTIAN, W. A. (1978): *Religiosidad popular*. Ed. Tecnos, Madrid.

CHRISTIAN, W. A. (1990): *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XVI)*. Ed. Nerea, Madrid.

DIAS, J. (1984): *Rio de Onor. Comunitarismo agro-pastoril*. Editorial Presença, Lisboa (3ª ed.).

DUBERT GARCÍA, I. (1988): “Estudio histórico del parentesco a través de las Dispensas de Matrimonio y los Archivos Parroquiales en la Galicia del Antiguo Régimen”. En J. C. Bermejo Barrera: *Parentesco, familia y matrimonio en la historia de Galicia*. Tórculo Edicións, Santiago. Páx. 167 e ss.

EIRAS ROEL, A. (1984): “Hautes terres et basses terres en Galice: la concentration régionale du bétail”. Extrait des *Actes du colloque International “Elevage et Vie Pastorale”*. Institut d’ Etudes du Massif Central, Clermont-Ferrand. Páx. 121 e ss.

ERKOREKA, A. (1995): *Begizkoa. Mal de ojo*. Ed. Ekain, Bilbao.

EVANS-PRITCHARD, E. E. (1977): *Los Nuer*. Ed. Anagrama, Barcelona.

FARIÑA JAMARDO, J. (1975): *La parroquia rural en Galicia*. Ed. Instituto de Estudios de Administración Local, Madrid.

FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, A. (1994): “El Faro de ayer”. En R. Martínez Fernández: *Efemérides y semblanzas fariegas*. Ed. Evergráficas, León. Páx. 64 e ss.

FERNÁNDEZ, D.: “Entrevista a Hortensia sobre la vida de la mujer en Faro”. En P. Martínez Fernández: *Efemérides y semblanzas fariegas*. Ed. Evergráficas, León. Páx. 215-216.

FERNÁNDEZ NÚÑEZ, M. (1980): *Folklore leonés*. Edición facsímile do orixinal de 1931. Ed. Nebrija, León.

FERNÁNDEZ PRIETO, L. (1992): *Labregos con ciencia*. Ed. Xerais de Galicia. Vigo.

FERNÁNDEZ VÁZQUEZ, V. (2001): *Arquitectura religiosa en el Bierzo (S. XVI-XVIII)*. Ed. Institución Virgen de la Encina, Ponferrada. Tomo II.

FIDALGO SANTAMARIÑA, X. A.; RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ-TABOADELA, F. (1988): *Cinco profesións ambulantes ourensáns. Cader-nos do Laboratorio Ourensán de Antropoloxía Social*, 2. Ed. Caixa Rural de Ourense.

FIDALGO SANTAMARIÑA, X. A. (1992): *O afiador*. Ed. Ir Indo, Vigo.

FIDALGO SANTAMARIÑA, X. A. (1997): “As actividades ambulantes tradicionais”. En X. M. González Reboredo (coord.): *Galicia. Antropoloxía*. Hércules de Edicións, A Coruña. Tomo XXIV, páx. 368 e ss.

FRAGUAS FRAGUAS A. (1948): “Notas de folklor de boda en Galicia”. *Trabalhos de Antropología e Etnología*. Instituto de Antropología, Porto. Vol. XI, Fasc. 2-4. Páx. 306 e ss.

FRANKLIN, H. (1975[1971]): “The Worker Peasant in Europe”. En T. Shanin: *Peasants and Peasant Societies*. Penguin Books Ltd., Harmondsworth, Middlesex, England. Páx. 98 e ss.

FRAZER, J. G. (1969): *La Rama Dorada*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México (2ª Edición, 4ª reimpresión).

GAIGNEBET, C. (1984): *El Carnaval. Ensayos de mitología popular*. Ed. Alta Fulla, Barcelona.

GARCÍA, J. L. (1976): *Antropología del territorio*. Taller de Ediciones Josefina Betancor, Madrid.

GARCÍA, J. L. (1991): “Discursos y fronteras: límites físicos, límites sociales y límites mentales”. En X. M. González Reboredo/X. A. Fernández de Rota (coords.): *Actas do Simposio de Antropoloxía “Lindeiros da galeguidade I”*. Ed. Consello da Cultura Galega, Santiago. Páx. 55 e ss.

GARCÍA ALÉN, A. (1956): “Vocabulario de los canteiros de Pontevedra”. Separata de *El Museo de Pontevedra*, tomo X. Pontevedra.

GARCÍA ÁLVAREZ, E. (1994): “Faro”. En *Efemérides y semblanzas fariegas*. Ed. Evergráficas, León. Páx. 111 e ss.

GARCÍA RAMOS, A. (1912): *Arqueología jurídico-consuetudinaria-económica de la región gallega*. Ed. facsímile. Consello da Cultura Galega, Santiago.

GARMENDIA LARRAÑAGA, J. (1984): *Carnaval en Navarra*. Haramburu editor, Estella (Navarra).

GÓMEZ BAJO, M.^a C. (1993): *Documentación medieval del monasterio de San Andrés de Vega de Espinareda (León)*. Ed. Universidad de Salamanca. Salamanca.

GONDAR PORTASANY, M. (s.a.): “Herencia”. En: *Gran Enciclopedia Gallega*. Silverio Cañada Editor, León.

GONZÁLEZ, F. (1983): *Hidalgos bercianos*. Ed. Bérgida, León.

GONZÁLEZ BUENO, M. (1988): “Niveles de identidad en el mundo rural burgalés”. En Luis Díaz (coord.): *Aproximación antropológica a Castilla y León*. Ed. Anthropos, Barcelona. Páx. 65 e ss.

GONZÁLEZ PÉREZ, C. (1991): *Antropología y Etnografía de las proximidades de la sierra de Ancares- 2*. Ed. Deputación Provincial, Lugo.

GONZÁLEZ PÉREZ, C. (1993): *A Coca e o mito do dragón*. Ed. Ir Indo, Vigo.

GONZÁLEZ PÉREZ, C. (1998): “Devocións mariñeiras. Do Corpo Santo á Virxe do Carme”. En F. Calo Lourido (coord.): *Antropoloxía mariñeira. Actas do simposio internacional “in memoriam” Xosé Filgueira Valverde*. Ed. Consello da Cultura Galega, Santiago. Páx. 283 e ss.

GONZÁLEZ REBOREDO, X. M. (1979): “El arado de madera en Galicia”. *Gallaecia. Publicación del Departamento de Prehistoria y Arqueología. Facultad de Geografía e Historia. Universidad de Santiago de Compostela*. Ed. O Castro, Sada-A Coruña. Páx. 137 e ss.

GONZÁLEZ REBOREDO, X. M. (1989): *A festa de San Xoán*. Ed. Ir Indo, Vigo.

GONZÁLEZ REBOREDO, X. M. (1991): “Espacialidade matrimonial e herdanza nos lindeiros de Asturias, Galicia e León”. En X. M. González Reboredo/X. A. Fernández de Rota: *Actas do Simposio de Antropoloxía “Lindeiros da galeguidade I”*. Ed. Consello da Cultura Galega, Santiago. Páx. 81 e ss.

GONZÁLEZ REBOREDO, X. M. (1997a): “Familia, patrimonio e matrimonio na sociedade tradicional galega”. En González Reboredo (coord.): *Galicia. Antropoloxía*. Hércules de Edicións, A Coruña. Tomo XXVI, páx. 130 e ss.

GONZÁLEZ REBOREDO, X. M. (1997b): “Aproximación á identidade do emigrante galego”. En X. M. González Reboredo (coord.): *Galicia. Antropoloxía*. Hércules de Edicións, A Coruña. Tomo XXVI, páx. 492 e ss.

GONZÁLEZ REBOREDO, X. M. (1997c): “Festas cíclicas”. En X. M. González Reboredo (coord.): *Galicia. Antropoloxía*. Hércules de Edicións, A Coruña. Tomo XXVII, páx. 260 e ss.

GONZÁLEZ REBOREDO, X. M. (1997d): *Guía de festas populares de Galicia*. Ed. Galaxia, Vigo.

GONZÁLEZ REBOREDO, X. M. (1997e): "O Corpiño, santuario mariano de la Galicia interior". *Narria. Estudos de Artes y Costumbres Populares*. Museo de Artes y Tradiciones Populares, Universidad Autónoma de Madrid. N.º 77-78, páx. 35 e ss.

GONZÁLEZ REBOREDO, X. M. (1999): "Antecedentes históricos de las fiestas tradicionales". En VV.AA.: *Las fiestas. De la Antropología a la Historia y Etnografía*. Ed. Centro de Cultura Tradicional, Diputación Provincial, Salamanca. Páx. 11 e ss.

GONZÁLEZ REBOREDO, X. M. (ed.) (1990): *Nacemento, casamento e morte en Galicia. Respostas á enquisa do Ateneo de Madrid*. Ed. Consello da Cultura Galega, Santiago.

GONZÁLEZ REBOREDO, X. M.; MARÍÑO FERRO, X. R. (1987): *Entroido en Galicia*. Ed. Diputación Provincial, A Coruña.

GONZÁLEZ REBOREDO, X. M.; GONZÁLEZ PÉREZ, C. (1996): *Sociedade e tecnoloxía tradicionais do val de Ancares*. Ed. Consello da Cultura Galega, Santiago.

GONZÁLEZ REBOREDO, X. M.; RODRÍGUEZ CAMPOS, X. (1990): *Antropología y Etnografía de las proximidades de la sierra de Ancares-I*. Ed. Deputación Provincial, Lugo.

GOODY, J. (1985): *L' évolution de la famille et du mariage en Europe*. Ed. Armand Colin, Paris.

GUSTAVO LÓPEZ, D. (1987): "Fiestas y romerías populares". En VV.AA.: *Ancares*. Ediciones Leonesas, León. Páx. 69 e ss.

HOMOBONO, J. I. (1994): "La minería en la zona de Castro Urdiales (1791-1986)". En VV.AA.: *La cuenca minera vizcaína. Trabajo, patrimonio y cultura popular*. Ed. FEVE, Dirección de Comunicación, Madrid. Páx. 63 e ss.

ITURRA, R. (1988): *Antropología económica de la Galicia rural*. Ed. Xunta de Galicia, Santiago.

JUNQUERA RUBIO, C. (1993): *Veguellina de Órbigo*. Ed. Santiago García, León.

LISÓN TOLOSANA, C. (1971a): *Antropología cultural de Galicia*. Siglo XXI de España Editores, Madrid.

LISÓN TOLOSANA, C. (1971b): *Antropología social en España*. Ed. Siglo XXI de España, Madrid.

LÓPEZ COIRA, M. M. (1987): “As mañanitas de Murias. Fiesta, simbolismo y segmentación social”. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*. Madrid. Tomo XLII, páx. 147 e ss.

LÓPEZ COIRA, M. M. (1994): “Convenios, acuerdos y conflictos: el sempiterno juego entre empresas y mineros”. En J. A. Fidalgo Santamarina/X. Simal Gándara (eds.): *A cultura da violencia. Cadernos do Laboratorio Ourensán de Antropoloxía Social*, 4. Ourense. Páx. 113 e ss.

LÓPEZ IGLESIAS, F. (1999): *El grupo doméstico en la Asturias del siglo XVIII*. Ed. Real Instituto de Estudios Asturianos, Oviedo.

LÓPEZ MORÁN, E. (1900): *Derecho consuetudinario y economía popular de la provincia de León*. Imp. del Asilo de Huérfanos del Sagrado Corazón de Jesús, Madrid.

LORENZO FERNÁNDEZ, X. (1979): “Etnografía. Cultura material”. En R. Otero Pedrayo (dir.): *Historia de Galiza*, Vol. 2. Ed. Akal, Madrid.

LLANO ROZA DE AMPUDIA, A. DE (1972): *Del folklore asturiano. Mitos-supersticiones-costumbres*. Ed. Instituto de Estudios Asturianos, Oviedo.

MAC-CLANCY, J. (1991): “Los límites según perspectivas antropológicas”. En X. M. González Reboredo/X. A. Fernández de Rota: *Actas do Simposio de Antropoloxía “Lindeiros da galeguidade I”*. Ed. Consello da Cultura Galega, Santiago. Páx. 11 e ss.

MADOZ, P. (1846): *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de ultramar*. Madrid.

MANDIANES CASTRO, M. (1984): *Loureses. Antropoloxía dunha parroquia galega*. Ed. Galaxia, Vigo.

MARIÑO FERRO, X. R. (2000): *Antropoloxía de Galicia*. Ed. Xerais de Galicia, Vigo.

MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, P. (1994): *Efemérides y semblanzas farie-gas*. Ed. Evergráficas, León.

MARTÍNEZ VEIGA, U. (1985): *La ecología cultural de una población de agricultores*. Ed. Mitre, Barcelona.

MAYA FRADES, A.; PASCUAL, M. R. E GÓMEZ SAL, A. (1991): “Propiedad comunal y su relación con el uso del suelo. Análisis en el sector occidental de la provincia de León”. *III Jornadas sobre el paisaje*. Gráficas Ceide, Segovia. Páx. 139 e ss.

MINGOTE CALDERÓN, J. L. (1996): “Áreas de uso y cambios técnicos. El caso del carro chillón en España”. En *Tecnoloxía tradicional: dimensión patrimonial e valoración antropolóxica*. Ed. Consello da Cultura Galega, Santiago. Páx. 67 e ss.

MIÑANO, S. DE. (1826): *Diccionario geográfico-estadístico de España y Portugal*. Madrid.

NUEVO ZARRACINA, D. G. (1948): “Guirrios y zamarrones”. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, Madrid. Tomo IV, fasc. 2. Páx. 242 e ss.

O’ NEILL, B. J. (1984): *Proprietários, Lavradores e Jornaleiras*. Publicações Dom Quijote, Lisboa.

PAIS DE BRITO, J. (1996): *Retrato de aldeia com espelho. Ensaio sobre Rio de Onor*. Publicações Dom Quixote, Lisboa.

PRAT CANÓS, J. (1982): “Aspectos simbólicos de las fiestas”. En *Tiempo de Fiesta*. Ed. Tres-Catorce-Dieciséte, Madrid. Páx. 151 e ss.

RAMÓN FERNÁNDEZ-OXEA, X. (1980): *Santa Marta de Moreiras*. Ed. do Castro, Sada-A Coruña. (2ª ed.).

RAMÓN GURDIEL, S. (1998): *El valle de Fornela*. Peñalba Impresión, Ponferrada.

REHER, D. S. (1996): *La familia en España. Pasado y presente*. Alianza Editorial, Madrid.

RIELO CARBALLO, N. (1978): *A romaxe do Faro*. Ed. Castrelos, Vigo.

RISCO, V. (1979): "Etnografía. Cultura espiritual". En R. Otero Pedrayo (dir.): *Historia de Galiza*. Ed. Akal, Madrid. Tomo 1, páx. 255 e ss.

RODRÍGUEZ CAMPOS, X. (1997): "A organización social e o territorio na Galicia tradicional: aldeas, parroquias e concellos". En X. M. González Reboredo (coord.): *Galicia. Antropoloxía*. Hércules de Ediciones, A Coruña. Tomo XXVI, páx. 158 e ss.

RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, M.^a C. (1992): *Economía y poder en el Bierzo del siglo XV*. Ed. Universidade de Santiago/Universidad de León, Santiago.

RODRÍGUEZ LÓPEZ, J. (1999): *El desorden de las cosas. Propiedad, herencia, familia y emigración en un pueblo de la Sierra Norte madrileña*. Ed. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.

RODRÍGUEZ OTERO, H. (1984): *Bioantropología de la comarca de los Ancares leoneses*. Ed. Deputación de León/ CSIC, León.

ROUGEMONT, D. DE (1984): *El amor y Occidente*. Ed. Kairós, Barcelona (3^a edición).

RUBIO PÉREZ, L. M. (1995a): *La burguesía maragata*. Ed. Universidad de León.

RUBIO PÉREZ, L. M. (1995b): *Arrieros maragatos. Poder, negocio, linaje y familia. Siglos XVI-XIX*. Ed. Fundación Hullera Vasco-leonesa, León.

SAAVEDRA, P. (1985): *Economía, política y sociedad en Galicia: la provincia de Mondoñedo, 1480-1830*. Ed. Xunta de Galicia, Santiago.

SAAVEDRA, P. (1996): *Das casas de morada ó monte comunal*. Ed. Xunta de Galicia, Santiago.

SANCHIS, P. (1992): *Arraial. Festa de um Povo. As romarias portuguesas*. Publicações Dom Quixote, Lisboa.

SECO OROSA, A. (1997): *A fronteira lingüística do galego en León e Zamora*. Universidade de Santiago, Facultade de Filoloxía. Memoria de licenciatura inédita.

SEGALEN, M. (1980): *Mari et femme dans la société paysanne*. Ed. Flammarion, Paris.

SEGALEN, M. (1992): *Antropología histórica de la familia*. Ed. Taurus, Madrid.

SHANIN, T. (1976): *Naturaleza y lógica de la economía campesina*. Ed. Anagrama, Barcelona.

SIXIREI PAREDES, C. (1988): *A emigración*. Ed. Galaxia, Vigo.

SOTELO BLANCO, O. (1994): *Os afiadores*. Sotelo Blanco Edicións, Santiago de Compostela.

TALADRID RODRÍGUEZ, S. (1994): *Real Monasterio de San Andrés de Espinareda*. Ed. Lancia, León.

TENORIO, N. (1982): *La aldea gallega*. Ed. Xerais de Galicia, Vigo.

TERRÓN, E. (1996): *Los trabajos y los hombres. La desaparición de la cultura popular en Fabero del Bierzo*. Ed. Endimion, Madrid.

TÖNNIES, F. (1979): *Comunidad y asociación*. Ed. Península, Barcelona.

TURNER, V. (1978): *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. Cornell University Press, New York (2ª reimp.).

TURNER, V. (1988): *El proceso ritual*. Ed. Taurus, Madrid.

URIARTE AYO, R. (1994): "La minería preindustrial en Vizcaya". En VV. AA.: *La cuenca minera vizcaína. Trabajo, patrimonio y cultura popular*. Ed. FEVE, Dirección de Comunicación. Madrid. Páx. 11 e ss.

VAN GENNEP, A. (1947): *Manuel de folklore français contemporain. Tome 1. 3- Carnaval, Carême, Pâques*. Éditions A. et J. Picard, Paris.

VELASCO MAILLO, H. (1982): "A modo de introducción: tiempo de fiesta". En: *Tiempo de Fiesta*. Ed. Tres-Catorce-Dieciséiete, Madrid. Páx. 5 e ss.

VELASCO MAILLO, H. (1999): “Comprender las fiestas”. En VV.AA.: *Las fiestas. De la Antropología a la Historia y Etnografía*. Ed. Diputación Provincial, Salamanca. Páx. 59 e ss.

VV.AA. (1991): *Rituales y proceso social. Estudio comparativo en cinco zonas españolas*. Ed. Ministerio de Cultura, Madrid.

VV.AA. (1991b): *Vecindario de Ensenada. Vol. IV. Vecindarios de Jaén, León-Asturias, Índices*. Ed. Centro de Gestión Catastral y Cooperación Tributaria/Ediciones Tabapress, Madrid.

WOLF, E. (1971): *Los campesinos*. Ed. Labor, Barcelona.

AS DANZAS FORNELAS. PASADO E PRESENTE

Luis Costa Vázquez-Mariño

I. INTRODUCCIÓN

O traballo que aquí presentamos constitúe o resultado dunha aproximación, tan exhaustiva como nos foi dado acadar no tempo e espacio dispoñibles, ás danzas rituais que se realizan, ou nalgún caso, se realizaban, no Val de Fornela, ben en relación co ritual da romaría da Virxe de Trascastro, ou ben en relación coas festas das localidades que se incardinan dentro do Val. Existían previamente ó noso estudio algunhas informacións bibliográficas, referidas en particular a estas manifestacións, que tivemos loxicamente en conta. En primeiro lugar a monografía sobre o Val de Fornela debida a Salomé Ramón (RAMÓN, 1998), na que se incluía un epígrafe específico dedicado ás danzas, con especial énfase nas de Peranzais e Chan; a autora proporciona alá unha primeira descripción de aspectos como o vestiario, o ritual ou as figuras, que constituíu a nosa primeira toma de contacto co obxecto de estudio. Especificamente dedicado á danza de Chan, contamos cun texto en forma de notas mecanografadas da man de José Álvarez “Caruso”, que amablemente nos fixo chegar o noso colaborador en Fabero, Tino Ramón. Navegando pola rede, atopamos mesmo unha páxina da autoría de Uxío Cerecedo, onde se divulgan os datos proporcionados por Salomé Ramón, acompañados doutras informacións puntuais recollidas no mesmo Val (CERECEDO, s.a.). Incluso manexamos antes dos rexistros realizados por nós mesmos, un rexistro do tamborileiro Francisco Rodríguez publicado no seu día pola casa SAGA, do que faremos mención no lugar oportuno. En conxunto, estes materiais proporcionaban unha primeira aproximación, mais que cumpría contrastar –e completar ou emendar, chegado o caso– directamente coa experiencia de campo, particularmente polo que se refería ós aspectos antropolóxicos destas danzas, pero tamén tocante ós descritivos, desde un punto de vista estritamente formal. Finalmente, xa a piques de saír do prelo este traballo, tivemos ocasión de ollar as páxinas que ás danzas fornelas lles dedica José Manuel Domínguez (DOMÍNGUEZ, 2001), nas que recolle ou puntualiza datos que atopamos tamén noutras fontes ou no traballo directo de campo.

Con esa finalidade, e dentro da estratexia adoptada polo equipo de investigadores, realizamos varias estadias *in situ* nos anos 1999 e 2000, produto das cales foron abondosos materiais gráficos, sonoros e audiovisuais. A metodoloxía de investigación baséase nos principios da “observación participante”, tal como esta ten sido definida na teoría etnográfica (ANGUERA, 1995), combinando o carácter holístico e flexible que a interacción observacional propón, coa realización de entrevistas planificadas e dirixidas, dada a necesidade de aproveitar as posibilidades dun grupo de informantes reunido, nestas ocasións, durante un breve período de tempo. Contamos para a preparación destas entrevistas coa teoría xeral referida ós métodos de entrevista (AGUIRRE, 1995), e en particular cos resultados dalgúns ensaios en clave sociolóxica sobre o mantemento noutros espazos xeográficos de danzas rituais similares ás aquí estudias (SORRIBES, 1997), así como con apuntamentos de experiencias previas con cuestionarios realizadas por Max Peter Baumann sobre grupos de intérpretes de músicas tradicionais ou *folk* (BAUMANN, 1989). Desde un paradigma netamente etnomusicolóxico, e tal e como a etnomusicoloxía foi definida nos textos clásicos (MERRIAM, 1964), tentamos en todo momento acadar unha visión integradora, na que os aspectos descritivos (coreografía, son musical, aspectos organolóxicos, etc.) non quedasen orfos dunha suficiente contextualización social e antropolóxica do fenómeno ó que nos acercamos. Precisamente tocante ós aspectos antropolóxicos, pareceunos especialmente relevante o rol das danzas como elemento identitario; tanto a nivel local, de cada unha delas respecto da súa comunidade, como supralocal, no contexto xeral da identidade fornella, e nese sentido foi de utilidade a comparación e análise en relación con outros procesos de construción identitaria expresados na praxe musical (STOKES, 1994). Por outra banda, e de acordo coas reformulacións da teoría etnomusicolóxica propostas por Timothy Rice e os que o seguiron (RICE, 1987), intentamos completar a visión sincrónica que o modelo de Merriam implica, cunha axeitada análise dos procesos de conformación histórica das danzas, e mesmo, a través de numerosas enquisas persoais, cunha aproximación ás vivencias individuais que as danzas suscitan, tanto nos intérpretes como nos receptores.

Cómpre facer unha aclaración última respecto das limitacións necesariamente impostas a este traballo, limitacións que inevitablemente deixan fóra conscientemente a análise e estudio de manifestacións musicais do Val de Fornela altamente interesantes. Na fase de documentación previa ós traballos de campo, observamos a escasa representación que o Val de Fornela tiña nos cancións bercianos e leoneses, ou en estudos de etnografía xeral que recollen información musical, polo menos naqueles estudos que informaban puntualmente da orixe xeográfica das informacións (FERNÁNDEZ-NÚÑEZ, 1931; DIÉGUEZ & FERNÁNDEZ, 1977; ALONSO & DIÉGUEZ, 1984; RODRÍGUEZ, 1995). Polo que se refire especificamente ós estudos do romance, o Seminario Menéndez Pidal ten realizado exhaustivos traballos para a compilación e estudio dos textos, pero nada sobre as melodías coas que se cantaban, das que se recollen algúns exemplos na monografía de José Luis Alonso e Diéguez Ayerbe (ALONSO & DIÉGUEZ, 1984). Este baleiro animounos a non rexeitar a ocasión de realizar rexistros e entrevistas centrados no repertorio oral e en todo o que fose a praxe musical das xentes do Val, cando esta se presentase. Froito desas ocasións, e da amabilidade dos informantes, foron varias horas de gravacións, nas que se inclúen cantos de voda, de “Reis”, da braña, do Entroido, relixiosas, romances, bailes de diferente tipo, etc., dos que resultaba imposible dar conta co debido merecemento (transcrición, estudio formal, dimensión antropolóxica, etc.), nun traballo colectivo coma este, que non pretende esgotar o estudio etnomusicolóxico de Fornela, e no que conscientemente centramos a nosa atención nas danzas, en tanto que manifestación máis individualizada da personalidade cultural do Val. Soamente queremos adiantar que, polo que se refire ós xéneros vocais, en Fornela atopamos moitos dos que son tamén habituais en Galicia, tales como xotas, muiñeiras (que chaman a miúdo “el gallego”), pasodobres, vales, e outros ritmos máis modernos, como é o caso das rumbas. Ademais da relación explícita que revela a difusión da muiñeira, considerada polos propios informantes como parte do repertorio máis “antigo” do Val, pódese falar dunha identidade formal máis ampla, que abrangue tamén algúns destes xéneros noutras áreas peninsulares (como sucede no

caso da xota); tal identidade maniféstase claramente nos patróns rítmicos con que se acompaña o canto pola pandeireta, patróns que son moi similares, cando non son iguais, ós que atopamos en Galicia para os xéneros homónimos. Recollemos nos agradecementos os nomes daqueles informantes que xenerosamente se prestaron a legarnos estes repertorios e confiamos na posibilidade de elaborar no seu día o estudio destes materiais, que estamos seguros contribuirán a facer máis completo o coñecemento desta importante dimensión da cultura tradicional fornela. Mentres tanto, presentámoslles aquí os resultados do que foi o obxectivo primeiro naquelas estadías e permitímonos dedicarlles, a eles e a todos os fornelos, as páxinas que seguen.

II. CONTEXTO HISTÓRICO E XEOGRÁFICO DAS DANZAS FORNELAS

1 NOTAS PREVIAS SOBRE AS DANZAS RITUAIS E GREMLIAIS

As danzas que actualmente se manteñen vivas no Val de Fornela supoñen a continuidade dunha longa tradición de danzas rituais e gremiais das que a práctica se remonta con total seguridade ó século XV, cando menos. Ligadas na súa orixe a prácticas pseudolitérxicas e urbanas, difúndense logo e esgázanse destes usos exclusivos, estendéndose ó agro, e permanecendo vivas neste espacio, cando as cidades entran definitivamente na modernidade, ó longo destes últimos 200 anos.

No clásico estudio de Aurelio Capmany (CAPMANY, 1944: 389-418) menciónanse numerosos casos de danzas de grupo de tipo ritual ou espectacular en toda a Península: danzas de espadas, de paos, de cintas, de arcos, etc. Todas elas presentan algúns trazos comúns: a estrutura de grupo, o feito de estar asociadas comunmente a ocasións rituais específicas, aspectos de vestiario, a posible inclusión de dramatizacións máis ou menos elaboradas, ou mesmo o nome e función dentro da danza dalgúns personaxes como o do “gracioso”, “zamarrón”, “bascacheiro”, etc. Victor Sáid ten relacionado estas danzas de espadas, paos, etc. con referencias a antigas danzas grecorromanas, apoiándose en citas descritivas nos textos antigos (SÁID, 1943), algo que vén sendo repetido ata hoxe polos distintos autores, acompañado de interpretacións en clave guerreira, ritos ancestrais de fecundidade e similares (GARCÍA, 1985: 146-150; CRIVILLÉ, 1983: 196-200); aínda que estas relacións non poidan ir máis alá da analoxía ou a mera especulación, por falta de documentación máis específica.

Por contra, a partir dos séculos XV e XVI, a documentación referida ó uso de danzas colectivas de carácter ritual no contexto da celebración da festividade de *Corpus Christi*, ou noutros contextos relixiosos, é abundosa, sendo moi posible que estas danzas constituían unha reelaboración de danzas rituais anteriores ou, cando menos, inclúan elementos profanos precedentes. A modo de exemplo ilustrativo, a descrición da danza de *Corpus* feita por Capmany,

que vén sendo bailada polos seises da catedral de Sevilla desde o século XV, inclúe elementos, como a xerarquización entre danzantes ou o uso de castañolas, evidentemente relacionados cos actuais mantementos noutros espazos como o que nos ocupa: “... los diez niños aparecen de pie entre ambos bancos, formando dos filas unos enfrente de otros, con el sombrero debajo del brazo y las castañuelas en las manos. Los cuatro niños colocados en los extremos de las dos filas, que son los más altos de talla, se llaman ‘puntas’; los cuatro más inmediatos ‘segundos’ y los dos de ambos centros ‘trancos’” (CAPMANY, 1944: 367). En Galicia a documentación ó respecto é tamén ben explícita a partir do s. XV, como se amosa, a xeito de exemplo, nun texto de 1565 referido a Santiago de Compostela: “Que los oficios e cofradías, bicarios e mayordomos dellas para la procesión y regocijo del día de Corpus agan cada uno dellos las danças que hicieron el año pasado... A los plateros una de gitanas... a los sastres su dança de espadas... al oficio de Santo Thomé, que son pedreros y carpinteros, lleven una dança de arcos muy bien hecha... y los horneros lleven su pelas muy bien adereçadas” (PÉREZ,



Danzantes de Peranzais, preparándose para a saída da súa igrexa parroquial, acompañando a imaxe da Virxe local cara ó Santuario polo alto de Tallada; mañá do día 15 de agosto, 1999

1993: 237). O mesmo P. Sarmiento, erudito de todo o relacionado con Galicia, recolleu nos seus escritos informacións puntuais referidas á práctica destas danzas no s. XVIII que foron recollidas por Clodio González, xunto con outros apuntamentos históricos (GONZÁLEZ, 1987). O mesmo sucede en Asturias, onde a celebración da festividade de *Corpus*, con referencias ás danzas gremiais, está amplamente documentada, desde o inicio da Idade Moderna (CERRA, 1991: 113-114).

A popularidade destas manifestacións ó longo dos séculos XVI, XVII e XVIII pode explicar perfectamente a súa difusión fóra dos espacios urbanos nos que nace e a asimilación en contextos rurais, en boa medida da man da figura do tamborileiro ambulante: músico que tanxe a frauta e o tamboril, e que xa en fontes do s. XVI aparece relacionado co papel de mestre de danza (JAMBRINA & CID, 1989: 29-38). No s. XVIII a nova sensibilidade rigorista que adopta a xerarquía católica proscribe moitas destas manifestacións profanizantes no contexto das celebracións relixiosas, como amosa a Real Cédula de Carlos III de 1777 dirixida ós párrocos e responsables destas celebracións: “No tolereis bayles en las iglesias, sus Atrios y Cementerios, ni delante de las Imágenes de los Santos, sacándolas a este fin a otros sitios con el pretexto de celebrar su festividad, darles culto, ofrenda, limosna, ni otro alguno, guardando en los Templos la reverencia, en los Atrios y Cementerios el respeto, y delante las Imágenes la veneración que es debida conforme a los principios de la Religión” (cit. en CAPMANY, 1944: 182). A abolición en 1836 dos gremios que as sostiñan, supón a perda definitiva en moitos casos destas danzas, que non embargantes subsistiron no mundo rural, substituíndo comunmente ó gremio, como entidade representada, pola parroquia, e ó Santísimo, polo patrón relixioso local.

2 AS DANZAS FORNELAS: HORIZONTE HISTÓRICO E RITUAL

Dada a coincidencia dos seus trazos formais máis salientables con aqueles que foron descritos para as danzas gremiais e rituais a partir do século XVI, do ata aquí apuntado cabe deducir que a orixe das danzas fornelas, hoxe en día vivas, debe ser posta en relación con aquelas manifestacións. En consecuencia, e aínda

que reproduzan elementos formais e coreográficos precedentes, podemos presumir que non sexan anteriores ó s. XVI, e moi probablemente, en razón da relación que amosan co Santuario da Virxe de Trascastro e o seu ritual, a súa orixe estea en relación coa fundación ou evolución do ritual deste centro relixioso. Xosé Manuel González propón neste mesmo estudio unha posible data da obra do Santuario: finais do s. XVI ou inicios do s. XVII, sen desbotar a posibilidade dun culto de menores dimensións anterior. Pola nosa banda, e no caso concreto das danzas, inclinámonos a pensar máis ben nun pleno século XVII como posible data máis temperá destas manifestacións no Val de Fornela, dentro dos procesos de difusión dos usos urbanos antes comentados. Non é posible precisar máis esta cuestión dada a carencia de documentación explícita ó respecto. Na primeira aproximación histórica que se ten feito a este fenómeno, di Salomé Ramón que: “Los danzantes de Guímara no aparecen mencionados en el *Libro de Cuentas* del Santuario de Trascastro hasta 1877” (RAMÓN, 1998: 161), pero o certo é que tam pouco se fai mención expresa nesa fonte das outras dúas danzas ás que a tradición actual atribúe un papel específico dentro do ritual da romaría da Virxe de Trascastro; como xa ten anotado Xosé Manuel González páxinas atrás ó tratar esta romaría, as noticias que aparecen en 1877 e en anos sucesivos son bastante irregulares e consisten maiormente en alusións xenéricas ás danzas, sen especificar cales son, nin se se trata das danzas que actúan especificamente no contexto romeiro ou inclúe outras, como a danza de Trascastro, que tradicionalmente actuaba fóra dese contexto. A primeira noticia documental que este equipo de investigadores atopou nas súas pescudas retrotrae non embargantes a data segura de existencia das danzas en case máis de 150 anos respecto da data de 1877 antedita. Un apuntamento recollido no *Libro de Apeos*, conservado no Arquivo Diocesano de Astorga, datado en 1731 e referido ás contas do Santuario de Trascastro, di textualmente: “tiene obligación su mayordomo [o do Santuario] de dar una cañada de vino a danzantes que vienen con las procesiones dichos días [refírese ós días da Asunción e San Roque, ou sexa, 15 e 16 de agosto]” (*Apeos*, Reg. 3308, doc. n.º 8); o cal non deixa dúbidas de que as danzas

estaban activas xa no segundo tercio do s. XVIII, sen descartar que poidan ser anteriores, cos límites arriba expostos. As mencións específicas a cada unha das danzas son máis tardías e, en calquera caso, solápanse xa coa historia oral que hoxe atopamos no traballo de campo; concretamente, e a xeito de exemplo, para Trascastro a primeira mención específica é de 1920, evidentemente posterior ás informacións recollidas directamente de informantes con case 90 anos, que lembran perfectamente a existencia desta danza e das demais.

Máis difícil é determinar o papel exacto de cada unha das danzas no contexto do Santuario. Nos capítulos anteriores deste estudio recóllense varias lendas etiolóxicas que tentan dar conta dos roles actuais que as diferentes danzas desempeñan neste contexto, ó tempo que se fornecen algunhas interpretacións que tratan de explicar estes roles en función do equilibrio de poderes locais, no contexto do Val de Fornela. A danza de Peranzais é a encargada de abrir o campo da romaría, o día 14 de agosto, facendo nese lugar e momento unha versión reducida da danza; logo, danza de novo o día 15, despois da procesión e misa do mediodía, e finalmente o día 16 pola tarde, na praza do pobo de Trascastro; o 17 faise a danza no propio Peranzais. Pola súa banda, a danza de Chan ten dereito de danzar no campo do Santuario o día 15 pola tarde, e o día 16 ó mediodía, logo da procesión e misa; igual que no caso de Peranzais, o 17 pola tarde a danza faise na localidade, pero tamén se fai os días 15 e 16 pola tarde, á volta do Santuario. A danza de Trascastro actuaba tradicionalmente o día 14 de setembro na propia localidade de Trascastro (festa do Cristo) e tamén nunha pequena festa previa dedicada á Virxe, o día 8 do mesmo mes; ademais, o 16 de setembro facíase a danza en Peranzais, pola festa de Santa Eufemia, xa que como se ten dito noutras partes deste volume, Peranzais era a parroquial de Trascastro. Finalmente, os de Guímara facían a danza os días 24 e 25 de agosto na súa propia vila, festas locais de San Bartolo e San Luis; pero segundo nos informaron, tamén ían antigamente o día 14 de setembro a Trascastro para a festa do Cristo. Tal vez estas visitas rituais ó campo do Santuario un mes máis tarde da romaría da Virxe de Trascastro

constituísen un mecanismo de compensación pola exclusión das danzas de Trascastro e Guímara dos actos festivos de agosto.

Ata onde a historia oral nos permite reconstruír, que directamente non pode ir máis alá de 80 ou 90 anos, e en terceira xeración (contando que informantes actuais de 80 anos transmitan informacións procedentes dos seus avós) non máis atrás de 150 anos, temos que ningún informante lembra directa ou indirectamente que no contexto da romaría participasen máis que as dúas danzas que actualmente seguen a facelo: a danza de Peranzais e a danza de Chan, en ningún caso que participase a danza de Trascastro e tampouco a danza de Guímara; danzas das que, sen embargo, si que hai noticias orais indirectas da súa actividade desde mediados do século XIX, ó igual que das ligadas ó Santuario. Respecto da danza de Guímara, existen dúas lendas que a relacionan co uso do Santuario. Unha delas, a que atribúe ás localidades de Chan e Peranzais a construción do Santuario, exclúe desde un principio a participación da danza de Guímara no contexto ritual da romaría, en concordancia coa exclusión dos propios guimareses da propiedade física do Santuario; a outra trata de dar unha explicación ó feito de que nun tempo si participase, pero que, por razóns que descoñecemos, deixou de facelo nalgún momento anterior a eses 150 anos de fiabilidade, que coidamos poden ofrecer as fontes orais. Ambas as dúas lendas aparecen xa recollidas neste traballo conxunto, polo que non redundaremos nelas; só queremos anotar, como proba da constante reelaboración a que estes relatos son sometidos no imaxinario dos transmisores (e máis aínda a medida que estes transmisores van perdendo as raizames nativas), que nunha conversa, escoitada a tarde do 16 de agosto de 2000 durante a celebración da danza de Peranzais na praza do Concello de Trascastro, un rapaz lle explicaba a outro a ausencia da danza de Guímara en razón do relato que atribúe a perda deste dereito á súa venda por unha ou dúas cañadas de viño, engadindo que “también los de Barcena [Bárcena de la Abadía] lo perdieron porque lo vendieron por una botella de vodka y una de whisky”, sendo o certo que non consta por ningures que Bárcena tivese nin danza, nin nada que ver coa propiedade ou ritual do Santuario.

Que o ritual das danzas en relación co Santuario ten sufrido modificacións ó longo do tempo é algo bastante presumible, tanto polas lendas que tentan fornecer unha explicación racional destas modificacións, como polas informacións orais recollidas; e mesmo como se evidencia na conflictividade suscitada precisamente por mor dos últimos trocos que se deron neste contexto ritual desde hai uns tres ou catro anos. Un informante de Trascastro dinos que antigamente a danza de Peranzais non danzaba dentro do campo o mesmo día de abril, o 14 de agosto, como se fai hoxe. Outro informante, esta vez de Peranzais, dinos que o costume de entrar primeiro os de Peranzais o día 15 é algo que comezou nos anos 40 do s. XX, e que antes entraban as dúas danzas á vez no campo do Santuario; finalmente están os datos que relacionan outras danzas do Val co propio Santuario, e das que nos ocupamos de seguido.

As informacións orais recollidas permitíronnos documentar a existencia de dúas danzas máis, cando menos, no Val de Fornela. Unha delas era a de Cariseda, onde unha informante duns 65 anos



*Danzantes de
Chan no
Santuario de
Trascastro, 16 de
agosto de 2000*

lembra perfectamente asistir ós ensaios antes da Guerra Civil e mesmo os nomes dalgúns dos danzantes: “uno de ellos era mi tío, que incluso cuando murió fue enterrado con el traje de danzante como mortaja... era un traje de color blanco, con banda azul y sombrero... la danza la formaban doce danzantes y dos *chaconeros* y se hacía el día de San Luis [25 de agosto]... el tamboriteiro que venía para la danza era Indalecio de Trascastro”; incluso engade que lles oía a persoas maiores que antigamente a danza se facía no Santuario no contexto festivo da romaría do 15 e 16 de agosto, aínda que non o lembra directamente, e tamén a relación que existía entre os danzantes de Cariseda e os doutras danzas hoxe vivas no Val: “Cuando los de Cariseda dejaron de hacer la danza, tienen venido los de Peranzanes a buscar trajes, bandas y todo eso para hacer la danza allá [en Peranzais]”. Dun informante de Guímara recolleemos a noticia de que outra parroquia que tivo danza, hoxe perdida, é a de Faro, que se fixo por última vez en 1931, segundo este informante escoitou recentemente de nativos de Faro. Sobre a existencia desta danza tamén dá noticia Ángel Fernández, que lembra que a danza se facía os días 29 e 30 de xuño: “San Pedro y San Pedrín”, antes de que se mudase a data por mor do despoboamento: “[facíase]... Antes de 1936, en cuyo caso el tamboriteiro (Indalecio de Trascastro) cubría las funciones de danza y bailes, cumplimentada con los tañedores de la pandereta” (FERNÁNDEZ, 1994: 101-102); pero nada máis chegamos a pescudar ó respecto desta danza nas informacións orais recollidas en 1999 e 2000 *in situ*. Aínda que con algunhas ausencias, as catro danzas que hoxe están activas fixéronse regularmente no contexto do Santuario e festas locais (no caso de Trascastro e Guímara) ata finais da década dos 60 e os 70. Neste intre histórico iníciase unha crise importante por efecto do despoboamento masivo do val, á que aluden todos os informantes consultados. Esta situación provocou que algunhas danzas, como a de Guímara e Trascastro, terminasen por deixar de facerse e tivesen que ser recuperadas recentemente; pero preferimos deixar estes detalles referidos á evolución última das danzas para máis adiante, no momento de tratar individualmente cada unha delas.

Finalmente cómpre sinalar como un elemento relacional a maiores entre estas catro danzas o do seu papel no contexto ritual

do Santuario. No caso de Peranzais e Chan este papel está fóra de toda dúbida na tradición oral viva. No caso de Guímara, existe unha tradición lendaria que relaciona esta danza co ritual do Santuario nun momento anterior non precisado, e existen así mesmo algúns indicios formais que poden apuntar a esta relación, como é o feito de compartir a danza figuras e orientación coas que se realizan no Campo do Santuario. No caso de Cariseda unha información oral indirecta apunta á posibilidade de que nalgún momento esta danza tivese algunha relación coa romaría da Virxe de agosto. No caso de Trascastro, a relación co Santuario aparece cando menos documentada nas súas contas, malia que non se precisa en que contexto festivo se sitúa esta relación. E finalmente só nos casos de Faro –que tiña danza pero da que non aparecen noticias en relación co Santuario– e Fresnedelo –parroquia da que non atopamos indicio ningún de que tivese danza en ningún momento– esta relación ou ben é moi feble ou ben non pode francamente sosterse. Obtemos así un cadro relacional coincidente cos niveis de identidade fornela que propón neste mesmo traballo Xosé Manuel González; tal vez unha casualidade, máis desde logo unha casualidade abondo expresiva, que en calquera caso axuda a entender o papel identitario que as danzas asumen como medio de expresión plástica dunha identidade fornela sobre a que volveremos despois do estudio específico destas.

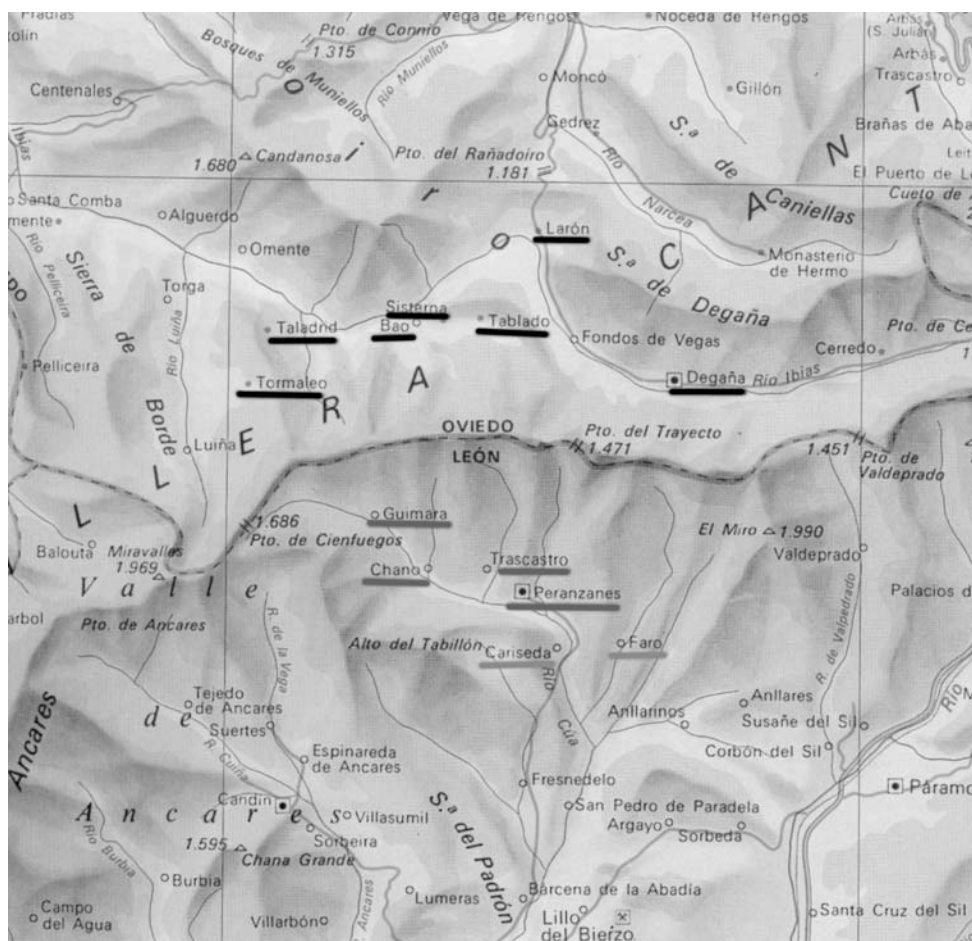
Desde un punto de vista formal, o estudio individualizado das catro danzas que hoxe se fan amosa claramente que se trata de variantes dentro dunha mesma raizame común, raizame que, por outra parte, comparten con outras danzas de fóra do Val, pero próximas xeograficamente, como veremos de seguido. Nos catro casos o número de danzantes é de doce, a estrutura do grupo (denominación dos danzantes segundo a súa posición e xerarquía interna, e funcións), a vestimenta, e mesmo as figuras coreográficas, son elementos compartidos por todas ou algunhas das danzas, con pequenas variantes que anotaremos para cada caso. Outro elemento de unidade despréndese do feito de que os tamborileiros –que como teremos ocasión de ver, ofician en boa medida de “mestres de danza”, proponendo figuras e modificacións das que se fan– foron e aínda son, a miúdo, personaxes compartidos polas diferentes danzas.

3 AS DANZAS FORNELAS NO SEU CONTEXTO XEOGRÁFICO: RELACIÓNS E SIMILITUDES CON OUTRAS MANIFESTACIÓNS

Dada a situación xeográfica do Val de Fornela, aínda que dentro da provincia de León, na encrucillada entre os espazos administrativos de León, Asturias e Galicia, non é estraño que as danzas que aquí estudiamos presenten elementos comúns, nalgúns casos máis ca noutros, con danzas similares que podemos atopar nas comunidades limítrofes. En efecto, nunha aproximación de síntese que fixeramos hai poucos anos, describiamos as danzas gremiais e rituais de Galicia, recollendo tanto noticias directas como as proporcionadas pola bibliografía dispoñible daquela, polo que evitamos reproducir aquí as numerosas referencias detalladas, remitindo a aquel traballo ó lector interesado (COSTA, 1998). Daquela aproximación despréndese a presenza de elementos compartidos, como o feito de ser case sempre homes os danzantes, o uso de elementos comúns na vestimenta (branca, como sucede no caso dunha das danzas que aquí estudiaremos, bandas, chapeos, etc.), ou o acompañamento, no caso galego, de gaita e tamboril, no fornelo de *xipra* e tamboril, pero con cancións en ritmos frecuentemente punteados e constantes, como corresponde ás necesidades dunhas danzas de carácter vivo e áxil. Mesmo os nomes con que se coñecen as figuras dalgunhas destas danzas son compartidos cos das danzas fornelas, como é o caso do “caracol” ou dos “saúdos” (LINARES 1986: 220-242; MARTÍNEZ, 1998: 131), aínda que non nos é posible establecer unha relación formal específica dada a carencia de estudos descritivos en detalle. Recentes estudos sobre as danzas gremiais e procesionais na provincia de Ourense (AA. VV. 1999 e 2000) amosan a existencia dunha forte implantación destas manifestacións ata a gran crise das sociedades campesiñas posterior á Guerra Civil. Desde un punto de vista formal existen evidentes diferencias: a máis salientable é a do número de danzantes, que en case todas as danzas ourensás é de 8, e máis raramente de 6 (Fontefría, Laza) ou de máis de 8 (Allariz), pero tamén a inclusión de trenzados de fitas dentro da danza, ou o mesmo vestiario, xa que nas danzas ourensás non é raro o uso de enaguas. Pola banda das coincidencias, hai que dicir que estas derivan, desde o noso punto de vista, do feito de tratarse en todos os casos de elaboracións no agro das danzas de tipo gremial

urbano ás que nos referimos na introducción anterior: tradicionalmente os danzantes son homes, elementos como castañolas ou paos son usados en ambos os dous casos (aínda que as danzas ourensás amosan unha maior variedade de obxectos: ramos, fitas, espadas, arcos), a organización interna é conducida normalmente polos danzantes dos extremos das filas, coñecidos cos nomes de *guías*, *contra guías* ou similares; e mesmo a vestimenta, con predominio do branco e elementos como bandas ou mantóns cruzados, chapeos e gravatas, amosa un fondo común para todas estas manifestacións. É difícil rastrexar similitudes significativas nas coreografías que vaian máis alá da mera coincidencia; pero algunhas figuras como os trocos de orientación do grupo, que por exemplo aparecen no primeiro *paloteo* de Vilanova dos Infantes ou no terceiro das Lamas ou Xuven-cos, poderían relacionarse cos mesmos cambios de orientación que resultan dos cruzamentos de filas das danzas fornelas, que logo describiremos en detalle; e o mesmo podería dicirse a xeito de hipótese da figura do “caracol”, respecto da danza de Allariz. Pero cómpre insistir en que estas analoxías formais non permiten, ó noso xuízo, establecer unha relación máis directa que aquela que poida desprenderse do mero feito de derivar en todos os casos estas danzas dun fondo común ás danzas rituais, en termos xerais. En canto á música, a diferenza entre os repertorios ourensán e fornelo vén dada primeiramente polo feito de facerse en Galicia con gaita e tamboril fronte á figura única do tamborileiro en Fornela, aínda que loxicamente en ambos os dous casos as melodías que acompañan o baile presentan trazos constructivos coincidentes, como a recorrencia de patróns métricos ou unha certa monotonía melódica. Sería interesante cotexar as danzas fornelas que aquí describiremos en detalle con posibles paralelos na zona luguesa limítrofe, pero o certo é que non é posible, cando menos a día de hoxe, pola carencia total de informacións para esa área comparables ás que temos comentado no caso de Ourense. No caso das relacións co veciño Portugal, Veiga de Oliveira chamou a atención sobre a asociación en Tras-os-Montes entre este tipo de danzas rituais e a figura do “tamburiteiro” (VEIGA, 2000: 258-265), e outros autores documentan tamén a presenza destas danzas nas terras de Miranda (MOURINHO, 1984).

Tocante á ligazón das danzas fornelas coas danzas do sudoccidente de Asturias, é un feito amplamente documentado na bibliografía dispoñible, e que resulta totalmente corroborado no estudio presente. Esta relación atinxe a todos os aspectos: coreografía, música, vestimenta e mesmo a aspectos de ritual. Na cara norte dos montes que serven de divisoria ás vertentes leonesa e asturiana, sitúanse varias localidades das que consta que tiveron danzas descritas en termos moi semellantes ós das danzas fornelas: Tormaleo, Taladrid, El Bao, Astierna, Tablao, Rebollar, Degaña, Llarón ou La Viliella; e xa máis ó norte, Rengos e Bimeda (LÓPEZ, 1985: 8). Esta última, que se facía o 29 de xuño (San Pedro), e que foi recuperada a principios dos 80 no século XX, logo de varias décadas perdida, foi descrita por Juaco López como composta por 8 danzantes, ataviados de branco, adornados con bandas, e incluíndo na súa coreografía xerarquías similares ás das danzas fornelas (neste caso con dous *reyes* no lugar dos *jueces*), aínda que tamén outros elementos non presentes nas danzas fornelas pero si noutras coreografías, como sucede no caso de Galicia: a figura do home travestido, como *dama*, e a do *bascacheiro*, personaxe grotesco asociado ás danzas gremiais en moitas variantes peninsulares; as figuras coreográficas que nomea o autor son os “truquiaus”, a “cruz”, os “puntiaus” e os “volteaos”, e mesmo documenta algunhas dramatizacións baixo a forma de loias que tampouco son alleas tanto ás tradicións das danzas gremiais –véxase o caso de Fontefría en Galicia (AA. VV. 1999: 184-191; TABOADA, 1957)– como a outras reelaboracións recentes no mesmo contexto ritual da romaría da Virxe de Trascastro que son descritas por Xosé Manuel González (LÓPEZ, 1985: 17-18 e 28). No seu estudio de conxunto das danzas asturianas, Yolanda Cerra cita igualmente as danzas rituais existentes antano no sudoccidente asturiano (CERRA, 1991: 113-137). A descrición que anota da danza de Llarón, que se facía o 8 de setembro en Llarón e o 9 do mesmo mes en La Viliella, coincide case exactamente coa disposición e figuras que atopamos nas danzas fornelas, mesmo incluso en todo o ritual e preparativos que rodean ás danzas: cargos, ensaios, réxime disciplinario, vestiario, etc. aínda que tamén existen algunhas diferencias, particularmente polo que se refire á función e imaxe dos



—: Localidades fornelas con danzas actualmente vivas (Chan, Guimara, Trascastro e Peranzais).

- - - : Localidades fornelas con danzas extintas (Cariseda e Faro).

—: Localidades asturianas con danzas extintas ou vivas, relacionadas coas danzas fornelas (Larón, Taladrid, Bao, Tablado, Sistora, Tormaleo e Degaña).

chaconeros (tamén coñecidos nestas coreografías asturianas como *frasqueiro*, *frasca*, *xamascón*, *bascacheiro*, ou *gracioso*), que carecen, polo menos actualmente, nas danzas fornelas de calquera atributo grotesco; ou á posible inclusión de dramatizacións, que non se dan tampouco en Fornela. Nesta mesma monografía, inclúese a transcripción da música que acompaña á danza de Llarón, feita por Joaquín D. Méndez: aínda que parcial, esta transcripción evidencia tamén unha clara relación neste aspecto coas danzas fornelas; algo por outra banda totalmente esperable dado que todas estas danzas compartían un mesmo grupo de tamborileiros, como teremos ocasión de detallar ó tratar especificamente a figura dos músicos nas danzas fornelas. Segundo informaba en 1995 Fernando Ornos (ORNOSA, 1995), todas estas danzas desapareceran de Asturias para



A danza de Peranzais, formada para danzar na Praza do Concello de Trascastro; tarde do 16 de agosto de 2000

ese momento e mantiñanse unicamente na vertente leonesa, nas localidades que nós estudiamos, aínda que sabemos de intentos realizados a mediados da década dos 90 do s. XX para reimplantar as representacións na banda asturiana, e concretamente en Tablao.

Tocante á relación con outras danzas similares en terras de León, pódese dicir que estas sitúanse desde o noso punto de vista nun plano similar ás relacións que poidan ter coas danzas de Galicia ou quizais mesmo coas de Tras-os-Montes: en todos os casos pártese dunha mesma matriz, que é a danza de grupo ligada ás danzas procesionais de *Corpus* e outras celebracións a partir do s. XV. José Luis Alonso describe a procesión do Corpus en Lagunilla de Negros, poboación do Páramo leonés: “La procesión va acompañada, a lo largo de todo el recorrido, por danzantes vestidos con enaguilla blanca, camisa del mismo color, un mantón de colores cruzado sobre el hombro. Bailan al son de la dulzaina sin dar la espalda al Santísimo. Abren la marcha dos *birrias* con traje oscuro, a veces se cubren la cara con una careta. Llevan en la mano un pequeño látigo o una tralla para despejar el camino por el que ha de discurrir la procesión” (ALONSO, 1999: 142). Outros autores xa mencionados, ó tratar das notas históricas das danzas na Península, recollen tamén información sobre a presenza de danzas procesionais en toda Castela-León, e cancioneiros de terras limítrofes como o de Agapito Marazuela, referido á que era ata a actual división administrativa do Estado das Autonomías, a rexión de Castela, inclúen numerosas pezas musicais deste tipo para dulzaina e tamboril (MARAZUELA, 1981: 191-270). Nas terras da maragatería tamén aparecen descritas danzas procesionais, en Brazuelo desde o século XVII, e posteriormente en Santiagomillas e Luyego (SUTIL, 1997: 46). As danzas de *paloteos* son tamén moi habituais en Salamanca, e incluso algunhas figuras coreográficas como a do “castillo” recordan, no nome e na sucinta descrición á que tivemos acceso, á da “torre”, coa que rematan algunhas das danzas fornelas (CARRIL, 1983: 68). En canto á música, o estudio da percusión que acompaña ás danzas de paos en León amosa o uso de patróns rítmicos repetitivos con predominio dos binarios (JAMBRINA, & CID, 1989: 64-65), patróns por outra banda comúns a todas as danzas peninsulares deste tipo. Onde si existe unha clara relación específica co marco cul-

tural leonés é na localización das danzas fornelas dentro do ciclo do ano, pois tanto o 15 e 16 de agosto, como o 14 de setembro, e en menor medida os demais días das festas fornelas (24 e 25 de agosto), constitúen datas sinaladas na tradición festiva desta comunidade (ALONSO, 1999: 146-148).

III. AS DANZAS FORNELAS

As danzas fornelas foron obxecto, como xa declaramos previamente, dunha primeira aproximación específica por parte de Salomé Ramón. Na súa monografía dedicada ó Val de Fornela, a autora describe algunhas das partes das danzas que considera máis significativas, acompañando de gráficos a súa exposición, e centrándose especialmente no caso de Peranzais e, en menor medida, no de Chan (RAMÓN, 1998: 163-177). Contamos pois nun principio con este primeiro estudio, e, a partir de aí, mediante o rexistro en vídeo das catro danzas que se conservan completas, e de múltiples anotacións de campo recollidas en sucesivas estadias no contexto festivo das localidades, conversas cos danzantes, etc., tentamos facer unha revisión crítica e unha descrición o máis exhaustiva posible, completando os aspectos formais, e incluíndo ademais unha aproximación sociolóxica a estas excepcionais manifestacións da cultura tradicional fornela.

As danzas coñécense polo topónimo do lugar ó que pertencen: “Danza de Chan”, “Danza de Guímara”, etc. e así as denominamos. Para cada unha das danzas facemos unha sección específica subdividida en tres epígrafes: “Os danzantes”, “A danza” e “A danza e o *pueblo*” (entendido aquí o termo *pueblo*, tanto no sentido estritamente xeográfico de localidade que sostén a danza, coma no de colectivo humano que o conforma); non embargantes, como se verá, as danzas son todas variacións dunha mesma matriz común, como xa apuntamos ó trazar o horizonte histórico e xeográfico xeral destas, o que nos permite facer a miúdo paralelos entre elas, ou remitir a un mesmo gráfico para figuras que son compartidas, anotando, se é o caso, a pequena variante que se poida introducir. Existen ademais moitos aspectos de tipo representativo e sociolóxico que son tamén compartidos, ben por todas, ben por dúas ou tres das danzas, co que evitaremos na medida do posible excesivas repeticións; así e todo, unha cuestión de método obrigaba a non mesturar as opinións que sobre un mesmo asunto puideran terse nos distintos contextos locais das danzas, e a respectar os matices, a miúdo notablemente significativos, que os informantes introducen nas súas comunicacións, polo que ó tratar

tamén estas cuestións, optamos por reproducir a estrutura tetrapartita que devén naturalmente dos catro casos que nos ocupan.

O gráfico 1, que presenta a estrutura da danza e os graos xerárquicos dentro dela, é igual para todas, agás un pequeno detalle no caso de Guímara que alá comentamos. As siglas usadas neste gráfico serven para identificar individualmente a cada un dos doce danzantes mediante iconas sinaladas con cores, ademais das siglas correspondentes ós nomes que os mesmos danzantes dan a cada unha das posicións. Respectando para os gráficos a súa lingua orixinal (castelán) temos que os compoñentes da danza son os seguintes: J1 = *Juez Primera* (ou primeiro); J2 = *Juez Segunda* (ou segundo); G1 = *Guía Primera* (ou primeiro); G2 = *Guía Segunda* (ou segundo); SJ1 = *Segunda del Juez Primera*; SJ2 = *Segunda del Juez Segunda*; SG1 = *Segunda del Guía Primera*; SG2 = *Segunda del Guía Segunda*; PJ1 = *Panza del Juez Primera*; PJ2 = *Panza del Juez Segunda*; PG1 = *Panza del Guía Primera*; PG2 = *Panza del Guía Segunda*.

Os *chaconeros* son dous personaxes que non teñen unha participación efectiva na danza, agás nalgunhas figuras nas que exercen como complemento vistoso. Puideran estar relacionados con figuras como os *bascacheiros* doutras danzas gremiais que temos descrito: personaxes encargados de manter a orde e de abrir paso á danza, pero que no caso das danzas fornelas, e a diferencia doutras manifestacións similares, como poden ser *bascacheiros*, *zamarróns* ou *birrias*, teñen actualmente un carácter serio, aínda que algúns informantes de idade de Guímara lembran que antigamente podían facer “gracias” mentres a danza facía algunhas figuras. Van ataviados practicamente ó mesmo xeito dos danzantes, con moi pequenas diferencias. Habitualmente exercen como *chaconeros* persoas maduras, ou de certa idade, case sempre ex-danzantes. Identifícanse nos gráficos, cando aparecen, como Ch1 e Ch2, e a súa localización diante de cada unha das filas vén dada pola colocación da banda, que é distinta entre eles, e concordante coas dos *xuíz primeira* e o *guía primeira* das filas ás que acompañan. Non embargantes, a súa participación nas figuras das danzas límitase a intervencións moi puntuais, o que lles permite circular libremente ó redor destas durante a súa execución, non sendo demasiado pertinente a súa

inclusión detallada dentro dos gráficos. Cando teñen algunha participación relevante, facémolo constar expresamente.

Nos gráficos, ós que facemos referencia puntual no texto, cando hai frechas, estas indican no arranque a posición de partida, e no extremo aguzado a posición de chegada, onde colocamos as iconas dos danzantes; existía a opción de indicar con outra icona as posicións de partida dos danzantes, pero resultaban ó noso xuízo gráficos demasiado recargados e de difícil visualización, xa que habería polo menos 24 iconas. Para coñecer a posición inicial basta con situar mentalmente no arranque da frecha, como dicimos (ou debuxándoo), o duplicado da icona correspondente que está no outro extremo da frecha. Tamén colocamos unha sinxela rosa dos ventos coa indicación dos catro puntos cardinais; trátase dun aspecto realmente relevante, tanto para a comprensión da estrutura da danza, como da dimensión ritual que estas adquiren no contexto da romaría e o Santuario da Virxe de Trascastro.

A descrición acompáñase tamén das referencias ás transicións das melodías que acompañan a cada unha das figuras, identificadas neste caso polas siglas da danza á que corresponden (Per. = Peranzais; Cha. = Chan; Tra. = Trascastro; Gui. = Guímara) e unha letra que indica o fragmento da melodía que acompaña a esa figura coreográfica; así, por exemplo: Per. A, quere dicir: transcripción correspondente a Peranzais, frase melódica A. Sobre os criterios de transcripción e demais detalles referidos exclusivamente á música, ocupámonos en lugar á parte. A duración das danzas é variable, xa que depende da duración dos tempos mortos que hai entre as diferentes figuras que se executan, pero como se verá pola equivalencia das figuras teñen unha duración similar: ó redor de 20 ou 25 minutos; un pouco menos no caso da danza de Guímara.

1 A DANZA DE PERANZAIS

1.1 Os danzantes

A danza fórmase con doce danzantes varóns, aínda que tamén se pode facer con oito, neste caso prescindindo dos *panzas*.

A estrutura do grupo é a que se amosa no gráfico (vid. gráfico 1). En canto á vestimenta, o día 14, cando soben a “abrir el campo” os danzantes levan un uniforme máis informal: chaleco escuro, pantalón azul (mesmo vaqueiros), gravata negra, camisa azul, zapatos negros, banda granate e boina negra. O día 15, os danzantes levan pantalón e camisa branca, zapatos e gravata negros, chapeo negro con cinta vermella que colga en dúas fitas, e banda granate ou vermella cruzada sobre o peito, con estampados prateados debuxando follas; no caso dos *xuíces* e *chaconeros*, as bandas son de cor vermella, adornadas con abelorios. O labor dos *chaconeros* é maior do que parece xa que “como están por fuera, todos conocen bien la danza, y pueden recolocar a alguno si se pierde”. A banda do *xuíz primeira* e a do *guía primeira*, e os seus respectivos *segundas* e *panzas*, crúzase de arriba a abaixo e de esquerda a dereita (segundo a coloca o danzante) namentres que a do *xuíz segunda* e o *guía segundo*, e os seus respectivos *segundas* e *panzas*, vai en sentido contrario. O día 16, levan pantalón e chaleco escuros e camisa azul, de xeito similar ó 14. Como sucede noutros grupos, o uso dun uniforme igual é algo relativamente recente; ata os anos 60 do século XX, o traxe era confeccionado por cada danzante a partir dun equipamento básico formado por un traxe de pantalón e chaleco de vestir escuros, con camisa branca, chapeo con fitas, e a banda, elemento que viña singularizado polos adornos que o propio danzante lle colocaba; incluso a bandeira que portan era confeccionada polo danzante. O traxe era o mesmo para todos os días da danza. A uniformidade que hoxe se pode observar data de finais dos anos 60 ou dos 70, aínda que os *xuíces* sempre levaron algún distintivo, como a banda. Todos os danzantes portan bandeirolas vermellas nos momentos de paseo ou marcha, pero no intre da danza só as portan como distintivo os *xuíces* e *guías*.

Os ensaios comezan tradicionalmente o día 10, San Lourenzo, moi cedo, ás 6 ou 7 da mañá, ó raiar a alba, como puidemos comprobar directamente en 1999; os danzantes acoden á chamada do tamborileiro en alborada pola rúa principal da localidade e concéntranse na explanada diante da igrexa parroquial para proceder ó ensaio. Un informante de Peranzais laiábase de que “antes era más



*A danza de Peranzais entrando no Santuario de Trascastro;
mañá do 15 de agosto de 1999*

estricto el ensayo, ahora vienen tres días, se ensaya un poquito y ya está”; ademais existía un réxime disciplinario ríxido con multas en metálico para aqueles que non acudisen puntualmente ós ensaios, ou que non se deitasen a unha hora prudente o día anterior; as sancións eran impostas polo *xuíz* primeiro, e mantívose este costume ata os anos 80. No ano 2000 un *ex-xuíz* da danza comunicábanos que cada vez era máis difícil manter a disciplina entre a mocidade, algo que tamén ten que ver coa ruptura da propia estrutura social por mor do desarraigamento xeográfico dos danzantes. O certo é que os ensaios tampouco resultan demasiado longos, porque, como anota outro informante: “El noventa por ciento ya se la saben antes de entrar en ella”, xa que a aprendizaxe dos elementos básicos da danza prodúcese por imitación desde que os rapaces son uns cativos; por outra banda o nivel de esixencia estilística tende loxicamente a relaxarse coa perda da conexión directa entre os danzantes e a tradición, por mor da deslocalización persoal. Como anota un danzante novo: “Antes, era necesario saber bailar, hoy nos conformamos con no perdernos”.

Comézase na danza como *panza*, que é a posición máis doada, a partir dos 12 ou 13 anos, para danzar logo como *segunda*, como *guía* e, finalmente, chegado o caso, como *xuíz*. Dánzase durante 6 ou 7 anos, aínda que nisto non hai norma, e pódese danzar con 30 anos ou máis. Un ex-danzante, que danzou en 1999 pero non o fixo no 2000, malia ser aínda rapaz novo (uns 20 anos), expresábo así: “Hay que dejar sitio para los que vienen detrás”; pero o abandono tamén ten que ver coa dificultade para integrarse nos preparativos da danza ó residir frecuentemente os danzantes fóra do concello, da provincia ou mesmo da Comunidade Autónoma. Para entrar na danza “hay que tener casa y nombre en el pueblo, o alguna relación, como haberse casado aquí”; normalmente bailan solteiros, pero, se non hai, bailan casados; non é algo preceptivo, e, de feito, esta distinción non foi neta ata os anos 80, en que, a raíz da concorrencia conxuntural de dúas danzas da mesma localidade, instálase o costume de reservar os días “fortes” da representación no Santuario para os solteiros, deixando para os casados a representación na propia localidade de Peranzais, o día 17 de agosto a mediodía. Esta alternancia de roles permite unha maior participación en termos cuantitativos das xentes que retornan no verán ó val, algo importante en contextos de perda dos sinais de identidade. Pero cremos que tamén se amosan nesta alternancia de grupos de idade dous sentidos simbólicos: por unha banda a intención da comunidade de proxectar unha imaxe competitiva de forza cara a fóra, presentando nos días de festividade intercomunitaria un grupo de mozos, en representación da localidade; por outra banda, a comunidade representa o día 17 *ad intra* o mito da renovación da súa esencia, mediante a visualización da ligazón entre o futuro, representado pola mocidade, e o pasado aínda presente, representado polos maiores, aqueles que outorgan no acto da danza o relevo xeracional.

Actualmente, por mor do despoboamento, os danzantes son en todos os casos adolescentes urbanos aínda que de ascendencia fornela. No ano 1999, un era de Asturias, un de Madrid, un de León, un de Xixón, dous de Valladolid, dous de Oviedo e catro de Ponferrada; os *chaconeros* e palilleiros eran de Fabero, de xeito que ningún deles vive xa habitualmente en Peranzais. No ano 2000, había a seguinte composición: un de Xixón, un de Fabero, un de

León, un de Madrid, dous de Valladolid e seis de Ponferrada; os *chaconeros*, un estaba en Canarias e outro en Ponferrada. Pode haber danzantes que van ofrecidos xa que, como se expón noutras partes deste volume, Nosa Señora de Trascastro é avogada que conta con numerosos romeiros que acoden con peticións referidas especialmente á saúde; os danzantes ofrecidos, do mesmo Peranzais ou de fóra, poden selo para os dous días que dura a romaría, ou ben só para o día 15, como apuntan algúns informantes, e teñen prioridade para entrar na danza; no ano 2000 danzaron catro ofrecidos, descalzos. En canto á posible inclusión de mulleres no grupo, as posicións dos entrevistados van desde a aceptación: “Yo no pondría impedimento, por ejemplo si se quisiese poner seis chicas y seis chicos, hay que evolucionar” a unha negativa por omisión: “En una ocasión se quisieron meter mujeres y hombres, pero no nos dejaron [los maiores]”. Sen embargo, segundo algunhas fontes, teñen ido mulleres no posto dos *chaconeros* (DOMÍNGUEZ, 2001:88), e o certo é que no ensaio do día 13 de agosto de 2000, en Peranzais, puidemos ver como tomaban parte rapazas, probablemente para suplir a presenza dalgúns danzantes; e abofé que parecían coñecer tan ben a danza como os varóns, malia non contar con expectativas inmediatas de participar nas representacións rituais.

1.2 A danza

Todas as danzas que se describen teñen dúas funcións espaciais: por unha banda acompañar e dar vistosidade ós desprazamentos rituais que teñen lugar, tanto no contexto festivo da romaría da Virxe de Trascastro no caso das danzas de Peranzais e Chan, como no das respectivas festividades locais no caso destas mesmas e mais no das danzas de Trascastro e Guímar; por outra, executar a danza en lugares específicos. Para o acompañamento dos traslados, no desenvolvemento do cal os guías sitúanse na parte de diante da danza, as danzas usan un paso de marcha, que chaman o *careo*, e que pode ser “sencillo” ou “doble”, neste caso máis elaborado, e que se usa en función da importancia do momento, por exemplo nas procesións, e entradas e saídas da igrexa. Para as figuras da danza, as catro danzas que describimos

usan un paso sinxelo consistente en “pisar” cun dos pés ó aviso do tamborileiro (mediante un pito agudo), ó que segue o adiantamento do pé contrario erguéndoo despacio, seguido de tres pequenos pasos sen moverse, o último deles correspondente a un novo adiantamento, esta vez do pé contrario, etc. Posto en valores binarios, o adiantamento do pé alzado corresponde a unha negra, e os dous pasos curtos a dúas corcheas; o esquema repítese logo ininterrompidamente ata que hai un cambio de figura ou aviso do tamborileiro. Para a parte dos *paloteos*, o paso usado é o equivalente a un picado de *jota* en Galicia. Para a danza, os danzantes sitúanse na posición e orde expostos no gráfico 1, que é sempre a posición de partida para as diferentes figuras que realizan ó longo da danza. No contexto físico do Santuario, o espacio da danza sitúase diante do muro de peche da cabeceira do Santuario, ó leste do edificio. Dispóñense bancos ó redor do espacio da danza, nos que sentan as persoas maiores preferentemente; régase o campo para evitar o po (antigamente estas cousas facíanas os *panzas*, pero agora temos visto facéndoo mesmo os *xuíces* ou os *chaconeros*, chegado o caso). Os danzantes sitúanse no espacio da danza desde moito antes de comezar esta: no ano 2000, os danzantes estaban formados desde as 12.45, dando castañolas mentres o tamborileiro improvisaba, pararon ás 13.15 para que se lesen as loias, e recomenzaron ás 13.22 logo do acto oficial. A partir de aí iníciase a danza.

1. Saúdo ou *venia*. Os *guías* e os *xuíces* xúntanse no medio das dúas filas, e á altura do centro do grupo; logo o *xuíz primeiro* vénse para adiante e colócase entre os dous *guías*, mentres que o *xuíz segundo* volve atrás e queda entre os dous *segundas* do seu lado; os *chaconeros*, que están situados na parte traseira da danza (no lado leste), tamén avanzan cara á parte dianteira (no lado oeste), flanqueando ó grupo da cabeceira, e quedando os cinco de diante en fila (gráfico 2).

Danzan un tempo nesta posición de cara ó muro do nacente do Santuario, e logo fan o percorrido á inversa, quedando na posición de partida (transcrición: Per. A).

2. Paseo de *segundas*. Os *segundas* adiántanse ó centro das filas cun paso á fronte, mentres os *panzas* fan un desprazamento lateral para ocupar a posición dos *segundas* (gráfico 3).

Logo os *segundas* comezan un paseño arredor dos seus respectivos *guías* e *xuíces*, no curso do cal se deteñen un intre, e toman as bandeirolas que portan estes; camiñan logo por detrás dos *panzas*, xuntándose os catro *segundas* no centro do grupo (gráfico 4).

Volven logo de novo xirar arredor de *xuíces* e *guías*, devolvéndolles as bandeirolas, e regresan á súa posición orixinal, o mesmo que os *panzas*. Mentres se executa esta figura, os *chaconeros* que estaban situados á dereita da danza segundo se mira para o Santuario (lado norte), acompañan ós *guías* desta fila no seu paseño polo exterior do grupo, e logo durante o paseo por entre as filas, saíndo con eles polos extremos e regresando á súa posición como observadores externos (transcripción: Per. B).

3. A cruz, ou os *enrames* e as catro *calles*. Esta figura é a máis longa e complexa. Inclúe varios cruzamentos que deben ser executados sen posibilidade de erro, xa que nese caso non se volvería á posición de partida e non sería posible continuar a danza. Cada un dos *xuíces* e *guías* conduce ó seu respectivo *segunda* e *panza*, de xeito que organizativamente o grupo de doce danzantes funciona en catro subgrupos de tres membros cada un. O tamborileiro advirte do comezo con tres toques que son executados con tres pequenas flexións laterais polos danzantes, o que chaman os *saludos*. Logo, na posición de partida, os danzantes dan unha volta sobre si mesmos e comezan a bailar mentres baten castaños. O que segue son unha serie de cruzamentos entre as dúas filas, que teñen como resultado o cambio progresivo de orientación do grupo (L-O, N-S), e a realización de diferentes emparellamentos entre os membros de cada un dos catro subgrupos en que se estrutura a danza. Podemos analizar o proceso de cruzamentos e cambios de posición en varios momentos que chamaremos con nomes descritivos para facilitar a súa comprensión, pero hai que dicir que non atopamos nas nosas conversas cos danzantes esta nomenclatura, limitándose a agrupar cada conxunto dos catro movementos que de seguido describimos baixo a denominación conxunta de *enrame*.

a) Primeiro cruzamento sinxelo, con cambio de orientación do grupo de L-O a N-S (gráfico 5).

b) Volta á posición inicial, desfacendo o cruzamento anterior, pero quedando as filas enfrontadas e intercambiadas as súas

posicións respectivas, xa que cada danzante xira arredor do seu compañeiro de partida no momento de atoparse fronte a fronte de novo, intercambiando así as posicións (gráfico 6).

c) *Guías* e *xuíces* van ó centro do grupo mentres os *panzas* saen ós extremos, cambiando así a orientación da danza novamente (gráfico 7).

d) Intercambio de posición entre os catro danzantes que conducen a danza (*guías* e *xuíces*) e os *panzas*, saíndo os primeiros para os extremos das súas respectivas filas e entrando os *panzas* á súa posición natural no centro; os *segundas* fican na súa posición. Para o intercambio de posición os catro conductores (*guías* e *xuíces*) van por dentro das filas e os *panzas* polo exterior (gráfico 8).

Este xogo de cruzamentos e intercambios, que o tamborileiro vai indicando con paradas rítmicas e toques máis agudos, repítese catro veces, cada unha das cales chaman un *enrame*, de xeito que catro *enrames* fan unha *calle*. A *calle* remata quedando o grupo xirado respecto da orientación inicial en 90° no sentido das agullas do reloxo, de xeito que a danza cambia de orientación catro veces, percorrendo os *xuíces* e *guías* (acompañados dos seus respectivos *segundas* e *panzas*) os catro puntos cardinais. No momento de completar a *calle* os *chaconeros*, que están xa situados na posición idónea agardando o momento, cruzan por entre as dúas filas danzando e golpeando no chan coa *tralla*: látego feito cunha vara de madeira ó que se lle amarran no extremo tiras de coiro trenzadas, facendo así o que chaman *marcar la calle*; ó mesmo tempo o público apláudelle e eloxia os danzantes. Ó aviso do tamborileiro, os danzantes fan unha volta sobre si mesmos, e o xogo comeza de novo. A figura completa inclúe catro *calles*, cada unha con catro *enrames*, o que fai un total de dezaseis *enrames*. Ó remate das catro *calles* o grupo fica exactamente na posición de partida da danza. Durante toda a execución desta figura os danzantes baten castañoas, e os *guías* e *xuíces*, que portan bandeirolas, van marcando cada cambio de posición cun vistoso ondeo destas, o que lle confire gran viveza ó conxunto, que doutro xeito resultaría tal vez excesivamente monótono (transcrición: Per. A).

4. A “X”, ou os *paloteos*. Ó remate das catro *calles*, os danzantes fican na súa posición, descansando do baile, namentres os

palilleros, dous cativos, reparten os paos, dous para cada danzante, que sitúan xuntos, ós pés dos danzantes e ó seu lado dereito, ó tempo que os *chaconeros* recollen as bandeirolas que portan os *xuíces* e *guías*. Este é o momento no que se reparte bebida entre o público e os mesmos danzantes, e os *chaconeros*, pasan os chapeos para recoller os donativos. A un aviso do tamborileiro, que non deixa de tocar improvisadamente en todo este tempo (transcrición: Per. C), os danzantes recollen os paos cunha pequena flexión, colocando as mans na cintura, cos paos cara a atrás, antes de comezar a batelos (cada un os seus), ó aviso do tamborileiro. A figura é practicamente igual á anterior das catro *calles*, incluíndo os varios cruzamentos de filas e intercambios de posición, a única diferenza está no momento c) e no feito de que só se fai unha *calle* en lugar das catro da figura anterior; polo tanto:

- a) Igual á “a” anterior.
- b) Igual á “b” anterior. No momento de ir “desfacer” o cruzamento os danzantes baten os paos co danzante que teñen en fronte.
- c) *Guías* e *xuíces* van ó centro do grupo e os *panzas* saen ós extremos, cambiando a orientación do grupo, pero os danzantes exteriores de cada fila sitúanse formando unha aspa respecto da orientación do grupo de catro danzantes que o conducen, e que queda no centro (gráfico 9).

Neste momento da aspa os catro conductores no centro bailan encarados entre eles, mentres nos extremos cada *panza* encárase co seu respectivo *segunda*.

- d) Igual á “d” anterior, quedando o grupo na posición de partida, pero xirado 90°.
- (transcrición: Per. D).

5. O *correcalles*. Rematada a figura anterior, a un aviso do tamborileiro os danzantes lanzan os paos polo aire, momento no que o público aplaude; logo os catro danzantes dos extremos recollen novamente as bandeirolas que lles dan os *chaconeros* mentres os *palilleros* recollen os paos do chan; sepáranse as filas deixando maior espazo no centro e comezan outros cruzamentos como segue.

- a) *Guías* e *xuíces* van para o centro do grupo, entre as dúas filas, axitando as bandeirolas, e levando consigo ós respectivos *segundas* e *panzas*, de xeito que cada metade da fila queda enfrontada á metade da mesma fila, mudando a orientación da danza. Nesta posición as filas crúzanse entre si deixando un espazo amplo no centro; os danzantes permanecen danzando e as filas así formadas permanecen de costas (gráfico 10).
- b) *Guías* e *xuíces* por unha banda, e *panzas* pola outra, intercambian as súas posicións, indo os primeiros cara ós extremos das filas pola parte exterior, e os segundos á súa posición natural no centro, pola parte interior, ó tempo que se xiran para quedaren as dúas filas danzando unha de cara para a outra (gráfico 11).

A figura completa repítese catro veces ata volver á posición de partida (transcripción: Per. A).

6. O caracol. Os *xuíces* inician un paseo cara ó extremo oposto da súa propia fila pola parte interior do grupo, levando tras de si ós seus respectivos *segunda* e *panza*, mentres o *guía* de cada fila fai o mesmo, pero pola parte exterior, resultando intercambiadas así as posicións das respectivas semi-filas (gráfico 12).

Os danzantes fican aliñados mirando todos cara á cabeceira da fila (oeste, de cara ó muro da cabeceira do Santuario), e dándose así as costas entre os membros de cada fila. Coa repetición deste mesmo movemento, vólvese á posición inicial (gráfico 13); sen embargo, polo que observamos no campo do Santuario, na representación do día 15 de agosto de 1999, pódese saír sen “desfacer” a figura; neste caso o grupo queda cos *guías* na posición dos *xuíces* para iniciar a saída, xa que como dixemos son os *guías* os que conducen a danza nos traslados (transcripción: Per. A).

7. Saída. A un sinal do *guía* segundo, os *chaconeros* sitúanse na parte traseira da danza: no lado contrario ó muro do Santuario, e en dirección á porta de saída do “campo” polo este. Os danzantes saen do “campo” mantendo a súa posición e bailando co *careado*, ó tempo que o público aplaude (transcripción: Per. A).

1.3 A danza e o pueblo

Non existe constancia entre os danzantes de que se introducisen cambios nas figuras que conforman a danza, se acaso pequenas variantes, que antigamente dependían en boa medida das orientacións do tamborileiro. Respecto á continuidade da danza, como xa se ten mencionado máis atrás, houbo anos en que non se realizou, aínda que esas ausencias nunca parece que fosen máis alá dun ano, ou dous seguidos como moito; probablemente pola razón recollida a un informante de Trascastro e anotada por Xosé Manuel González neste mesmo volume: se a danza faltaba máis de dous anos seguidos ó seu compromiso no Santuario, perdía o dereito de representación en favor da de Trascastro. Un informante de Peranzais lembraba como no ano 1975 non houbo danza: “fue muy triste subir la Virgen sin danza ni nada... lo peor fue que nos despidieron los de Chano con su danza...”.

Estas discontinuidades débense fundamentalmente á dificultade que se atopa para manter os vellos costumes nun contexto de quebra da vida comunitaria tradicional e á inexistencia de alternativas organizativas actualizadas, como por exemplo sucede no caso de Guimara, e como cremos que está en proceso de suceder en Chan. Non existe ningunha subvención para traxes, bandeiras, etc. “Antiguamente se compraba un cabrito con parte del dinero que se recaudaba en el Santuario los días de la fiesta, y se hacía una comida para los danzantes”; pola súa banda, o Santuario vén dando 10.000 ptas. de xeito simbólico, como mantemento da tradición secular de dar cartos ou viño ás danzas que participan na romaría. A única estrutura organizativa que ten algunha relación indirecta coa danza é a comisión de festas que se nomea cada ano desde o palco, en Peranzais, ó remate do día 17, e que se compón de 7 membros e 2 reservas; como nos dicía un membro da comisión do ano 2000: “la gente no se suele negar, pero... da mucho trabajo”.

En xeral a representación da danza de Peranzais mantén un marcado carácter ritual, ligado ós actos da romaría de agosto e ás festas locais dese mesmo mes. Raramente se representa fóra, a xeito de espectáculo, e tampouco hai constancia de que chegara a ser imitada noutras partes: “cuando se hizo el homenaje al tamborileiro de

la Viliella en Oviedo [refírese o informante a Francisco Rodríguez, coñecido tamén como Francisco de Felipón] fuimos al Campoamor y la hicimos allí... a raíz de aquello vino un folklorista que trabajaba con Hevia [refírese a un coñecido gaiteiro folk de Asturias] y recogió aquí la danza para volver a llevarla a la parte de Asturias [na parte sudoccidental]”. De feito, outros informantes insisten nesta relación cos investigadores asturianos, interesados en retomar a tradición extinta no sudoccidente do Principado, como parece que se logrou no caso de Tablado. A identificación entre a poboación de Peranzais e a súa danza pódese dicir que é moi forte: “El día que se acabe la danza, se acabó Peranzanes”, dicíanos categoricamente un nativo de Peranzais. Tal identificación tense manifestado tanto no agarimo con que a mantiveron a pesar das dificultades dos últimos 25 anos, como na esixencia artística que demandan, porque “lo importante no es sólo que se haga la danza, sino que se haga bien”. A atribución dunha antigüidade inmemorial reforza este carácter consubstancial que para os nativos de Peranzais ten a danza respecto da identidade da súa localidade: “Esto tiene que tener un origen muy antiguo, porque una cosa así no se hace de nada” ou “la gente dice que tiene 500 años...”.



A danza de Chan, na praza desta localidade, 16 de agosto de 1999

2 A DANZA DE CHAN

2.1 Os danzantes

A danza componse de doce membros coa mesma distribución que a comentada para o caso de Peranzais, coa diferenza de que non se pode facer, chegado o caso, con oito, como ten ocorrido nalgunha ocasión no caso daqueles. Os danzantes visten pantalón e chaleco escuros (azul mariño), camisa branca, zapatos e gravata negros, chapeo negro con cinta estampada en dourados que colga en dúas fitas, banda de cor negra mais practicamente cuberta con estampados de varias cores e abelorios, excepto a dos *chaconeros* que é dourada, con abelorios e estampados da mesma cor. A banda do *xuíz primeiro* e a do *guía primeiro*, e os seus respectivos *segundas* e *panzas*, crúzase de arriba a abaixo e de esquerda a dereita (segundo a coloca o danzante) namentres que a do *xuíz segunda* e o *guía segundo*, e os seus respectivos *panzas* e *segundas*, vai en sentido contrario. Os *xuíces* e *guías* portan bandeiras, tanto nos momentos de desfile como nas partes da danza (agás nos *paloteos*), de cor vermella para os *xuíces* e amarela para os *guías*, en ambos os dous casos con estampados.

Os ensaios para a danza comezan o día 10 ou 11 de agosto, e precísanse soamente dous ou tres días para montala porque, como nos di un veterano da danza: “la gente solamente de verla, ya se la sabe, el último día es perfeccionar un poco, guardar las líneas, la compostura...”. Os ensaios son públicos, e non é estraño que os asistentes como observadores fagan precisións sobre as figuras, ou correccións que poden ser asumidas polos *xuíces* da danza; antigamente, ó facer a lista de danzantes, estes poñían unha cantidade de cartos por se procedía facer descontos en concepto de multas. Durante os días previos ó 15 de agosto, os danzantes acoden moi cedo á chamada do tamborileiro, para celebrar os ensaios no Campo da Igrexa da localidade. O certo é que malia a aparente facilidade con que os danzantes a executan, a danza de Chan é todo un exercicio de pericia e orientación que precisa dunha introxección longa para que a aprendizaxe sexa exitosa: “Si eres nativo de aquí, y lo ves desde niño, te metes y no hay problema... hubo veces que

gente que no era de aquí intentó venir, quiso venir, pero no hay manera, no hay manera de que lo cojan, incluso músicos y todo”; o que non deixa de ser por outra banda unha racionalización da exclusión dos non nativos, porque ó igual que a danza de Peranzais, a danza fórmase con nativos ou descendentes de nativos: “a la danza puede ir cualquiera [da localidade], si tiene buena voluntad y es formal en la danza”. Como no caso da outra danza estreitamente relacionada co ritual do Santuario de Trascastro, teñen preferencia para danzar os danzantes ofrecidos, no posto que as súas condicións físicas llelo permitan (por exemplo, no ano 1999 un dos *chaconeros* ía na danza en ofrecemento á Virxe de Trascastro). En canto á inclusión de mulleres, os informantes acusan o peso das convencións da tradición, probablemente a consecuencia dunha forte identificación da danza como portadora dunha identidade transhistórica da localidade de Chan que se desexa conservar impoluta: “aquí no lo admitirían ni las mujeres, la mujer tiene su papel importante, que es lavar la ropa de los danzantes, ya que se mancha de un día para otro”. Tal xuízo, que pode parecer un tanto estentóreo desde as convencións urbanas, non o é tanto se o situamos dentro do marco das convencións de sociedades tradicionais, e aínda que non o recollemos neses mesmos termos nas outras localidades estudadas, penso que é unha verbalización sincera do que soterradamente queda dos restos da cultura fornela, na que a muller ten, como se ten posto de relevo noutras partes deste estudio, un papel fundamental como centro mantedor da vida familiar cando os homes están fóra nos oficios ambulantes. Asistimos en Peranzais en 1999 ós preparativos de vestimenta no domicilio dun dos danzantes; naquel caso escenificábase o que aquí se verbaliza: dúas mulleres, nai e irmá, preparaban a roupa do danzante e axudábano a vestirse.

Dentro da danza existe unha clara xerarquía que en tempos era respectada minuciosamente: o *xuíz* podía impoñer multas, como xa dixemos, a aqueles que non fosen cumpridores, aínda que agora xa non hai iso. Os *xuíces* son os que organizan a danza, diríxena nos ensaios e fan as correccións oportunas, polo que adoitan ser ex-danzantes expertos; o *chaconero* é tamén habitualmente un home maduro experto na danza, o que lle confire unha autoridade

moral da que a tralla que porta é unha clara metáfora: antigamente usada para apartar ós rapaces do camiño da danza ou para organizar os espazos de circulación e representación desta; hoxe, como verbalizaba un destes *chaconeros*: “es como un símbolo del poder, para mostrar la fuerza”. Igual que na danza de Trascastro, o *segunda* do *xuíz primeira* exerce de secretario, encargado das contas da danza. Comézase como danzante con 13 ou 14 anos, e estase na danza “hasta que el cuerpo aguante, porque la danza te va echando, con la edad ya no puedes aguantar ese ritmo”. Existe tamén unha dimensión de rito de paso no feito de entrar na danza, da idade da inocencia ó momento de comezar a asumir responsabilidades, tanto a nivel individual como co grupo comunitario ó que o adolescente se vai incorporar en calidade de adulto: “Cuando llegabas a la danza era un momento que había que buscarse la vida, un trabajo, y eso... era un momento de tomar responsabilidad... Cuando un chaval se perdía en la danza aquello era una vergüenza para la familia y para el pueblo, era de mucha responsabilidad. Por eso la gente ayuda, porque si se pierde uno, quedan mal todos”.

2.2 A danza

A danza sitúase no campo do Santuario de xeito similar ó descrito para a danza de Peranzais, primeiro sitúanse os *panzas* e *segundas*, agardando a colocación dos *xuíces* no lado leste da danza e dos *guías* no lado oeste, pegados ó muro da cabeceira do Santuario. Na posición de marcha, a danza pode mudar a súa orientación e, en efecto, na entrada da danza no Santuario, o día 15, puidemos observar como o facía marchando os *xuíces* diante e os *guías* detrás; en troques, na procesión do día 17 en Chan, eran os *guías* os que marchaban diante, o mesmo que na representación na praza de Chan, o día 16.

O tamborileiro repite tres veces unha pequena frase melódica que é identificada polos danzantes como o aviso para o comezo inmediato da danza (transcrición: Cha. A); despois da terceira repetición os danzantes dan tres toques coas castañolas. Repiten de novo isto mesmo, e ó rematar comeza a danza propiamente dita.

1. Paseo de *segundas*. Os *segundas* avanza un paso situándose un fronte ó outro, ó tempo que os *panzas* ocupan a posición

que deixan libres os *segundas*, ó lado dos respectivos *xuíces* e *guías*. Iníciase o paseo ó redor dos danzantes dos extremos das filas de xeito similar ó descrito para Peranzais (gráfico 3), incluíndo o intercambio das bandeiras, ata atoparse os catro *guías* no centro do grupo da danza (gráfico 4); volven logo fronte ós respectivos *xuíces* e *guías* para devolverlles as bandeirolas e regresan á súa posición desprazándose os *panzas* á súa posición natural. Nesta figura os *chacóneros* permanecen fóra da acción (transcripción: Cha. B).

2. Paseo de *xuíces* e *guías* ou *saludo*. Logo de executar os toques de aviso (transcripción: Cha. A), que rematan cun golpe de castañolas, os *guías* saen pola parte exterior do grupo ata media altura, ó tempo que os *xuíces* entran por dentro indo cara á fronte do grupo: ó chegaren á altura do centro, os *guías* volven á súa posición no frontal levando consigo (por entre as dúas ringleiras) ós *xuíces*, quedando os catro enfrontados de cara ó muro de nacente do Santuario (gráfico 14). Logo de danzar uns momentos, a figura desfaiase en sentido inverso (transcripción: Cha. A').

3. A cruz, ou os *enrames* e as catro *calles* en forma de “X”. Esta é, probablemente, a figura que mellor identifica á danza de Chan por ser a base da súa coreografía, aínda que tamén teña outras figuras particulares, como veremos. Trátase dunha figura complexa que inclúe varios cruzamentos de filas e cambios de posición entre os danzantes. Iníciase cun xiro de cada danzante sobre si mesmo, ó que segue:

- a) Xiro ó redor do danzante de en fronte respectivo volvendo á súa posición.
- b) Os *guías* e *xuíces* saen cara ó exterior levando tras de si ós respectivos *segunda* e *panza*; trazan un círculo ata xuntarse os catro no centro do grupo, facendo un movemento ó redor da parella respectiva no momento de atoparse; mentres tanto o *segunda* e *panza* respectivo fican en liña orientados en forma de aspa respecto da posición orixinal do grupo, na seguinte orde: *guía* (ou *xuíz* respectivo), *panza*, *segunda*. O *panza* e *segunda* bailan encarados entre si, namentres os *guías* e *xuíces* fan o mesmo no centro da danza. É como se houbera por un momento cinco grupos

independentes: no centro os catro que conducen a danza e en cada un dos catro extremos da aspa, unha parella formada por un *panza* e un *segunda* (gráfico 15).

- c) A un toque do tamborileiro recompóñense as filas, volvendo os *xuíces* e *guías* á súa cabeceira; este regreso acompáñase de vistosas voltas entre cada dous danzantes: o cabeceira de fila ó redor do respectivo *segunda*, e os dous *panzas* entre eles. As filas quedan formadas, pero cada conductor queda danzando de cara ó respectivo guía, que lle dá as costas ó seu *panza* respectivo.
- d) A un aviso do tamborileiro, que é reproducido polos catro que guían a danza axitando as bandeirolas, os danzantes xíranse volvendo á posición inicial e enfrontadas de cara as filas, e neste momento faise unha cruz, cambiando a orientación do grupo que queda N-S e trocando os emparellamentos dos catro que conducen a danza (gráfico 16);

Conclúe así un *enrame*, ó que segue a repetición desta secuencia, catro veces. Os seguintes *enrames* ó primeiro comezan cun cruzamento de filas quedando o grupo xirado 180° respecto da posición de partida (gráfico 17).

Cada catro *enrames* fan unha *calle*, compoñéndose a figura de catro *calles* (o que fai un total de dezaseis *enrames*). Ó remate de cada *calle* os *chaconeros* cruzan polo medio das filas portando as trallas en alto, “marcando” así as *calles*, momento que se acompaña con palmas e berros de ánimo do público. A *calle* iníciase en cada caso cun xiro sobre si mesmos de cada un dos danzantes (transcrición: Cha. C).

4. Os *paloteos*. A danza queda en posición de descanso namentres se recollen as bandeirolas e os *palilleros* colocan os paos ós pés de cada danzante, un a cada lado do corpo. Cando isto sucede, é o momento de repartir as bebidas que a danza ofrece ó público, ademais de refrescarse os danzantes, e de que os *chaconeros* recollan os donativos. A figura dos *paloteos* é igual á anterior, só que cambian as castañoladas polos paos, que baten entre si cada danzante, e cos do compañeiro respectivo no momento de iniciar os cambios de posición. Faise só unha *calle* con catro *enrames*. Ó remate os danzantes lanzan os paos, que son

recollidos polos *palilleros*, mentres o público aplaude o remate da figura (transcrición: Cha. D).

5. O *caracol*. Consiste nun simple troco de posición dentro do grupo entre os *xuíces* e os seus *guías* respectivos, levando consigo ós *segundas* e *panzas* que deles dependen. O movemento é similar ó descrito nas figuras 12 e 13 (gráficos 12 e 13), coa diferenza de que o *xuíz primeira* vai cara á parte oeste do grupo pola banda de fóra da danza e non polo interior, o *xuíz segunda* faino polo interior, o guía segundo polo interior pasando entre os dous *xuíces*, e o guía primeiro polo exterior da súa fila respectiva. A figura desfaiase cos mesmos movementos, partindo agora os *xuíces* das posicións que ocupaban os *guías*, e viceversa (transcrición: Cha. A e A').

5. O *correcalles*, é un pouco máis complexo que o descrito no caso de Peranzais.

- a) Iníciase a figura abríndose os catro danzantes dos extremos cara ó exterior, e levando consigo ós respectivos *segundas* e *panzas*. As filas quedan enfrontadas e mudada a orientación da danza, agora N-S (gráfico 18).
- b) As dúas filas aproxímanse, e inmediatamente, de novo, os catro danzantes dos extremos ábrense trazando un semi-círculo, levando detrás ó seu *segunda* e *panza*, e quedando a danza orientada N-S, pero coa orde de cada unha das semi-filas invertida e as filas máis separadas entre si, para poder facer o *correcalles*, que lle dá nome á figura: o guía ou *xuíz* no centro, seguido do *segunda*, e o *panza* no exterior (gráfico 19).
- c) Nesta posición entrecrúzanse as filas, que quedan danzando amplamente separadas e de costas.
- d) Os catro que conducen a danza intercambian a posición cos seus respectivos *panzas* (polo exterior e cara a diante os abandeirados, e polo interior e cara a atrás os *panzas*) ó tempo que viran a cara, quedando as filas enfrontadas (gráfico 20); logo aproxímanse as dúas filas entre si, e iníciase a repetición da figura completa, que se fai un total de catro veces (transcrición: Cha. A e A').

6. A torre. Ó remate do *correcalles* a danza está orientada L-O, coas filas danzando de costas, e os catro abandeirados no centro das filas. Os abandeirados da fila que está na posición norte inician un movemento cara ó muro do Santuario levando consigo ós respectivos *segunda* e *panza* detrás, formando grupos de tres danzantes: os tres desta fila, que estaban máis próximos ó muro, sitúanse no exterior dereito da torre, os que estaban máis arredados no centro, os da fila do sur máis próximos ó muro colócanse no lado exterior esquerdo da torre, e os tres restantes formando o *pé* da torre na parte traseira do grupo, co abandeirado *xuíz primeira* pechando o grupo (gráfico 21).

A figura desfaiase saíndo o abandeirado do centro da torre cara a atrás, levando ós seus respectivos *segunda* e *panza*, para situarse de fronte ó *xuíz primeira*, volvendo así o grupo á súa posición de partida (gráfico 22) (transcrición: Cha. A e A').

7. Saída. Os *chaconeros* sitúanse na parte leste do grupo, e, ó aviso do tamborileiro, a danza inicia a saída cara á porta de nacente do campo do Santuario, guiada neste caso polos *xuíces* (xa comentamos que a danza pode marchar en ambos os dous sentidos, dependendo do espacio no que teña que desenvolverse). O tamborileiro pecha a danza, que sae entre os aplausos do público (transcrición: Cha. A e A').

A conformación coreográfica da danza non está pechada. De feito, figuras como o *paseo de segundas* foron recuperadas hai uns 10 anos, a partir das lembranzas de danzantes maiores, logo de estar perdidas durante máis de 20 anos.

2.3 A danza e o pueblo

Actualmente, e logo de pasar unha situación de crise que afectou a toda a vida comunitaria nos anos 70 do século XX, por mor da emigración masiva, a danza de Chan ten garantida a súa permanencia gracias ó empeño de moitos veciños que, sen vivir a diario en Chan, fan desprazamentos nas fins de semana e no verán, ademais dos que habitan normalmente na localidade. Nos últimos anos, estanse a producir claros fenómenos de folclorización en relación coa cultura tradicional fornela: no ano 2000 recuperouse a

festa do *Corpus Christi*, que levaba máis de 25 anos perdida, e ese mesmo ano, o 24 de xuño, festividade de San Xoán, realizouse a recreación dunha voda ó xeito tradicional, con cantares e representación do ritual de despedida da noiva, recepción dos invitados, etc. Economicamente, a danza sostense co esforzo dos seus membros, agás as cantidades que se recadan nos días das festas de agosto e a achega simbólica da Igrexa, que xa citamos no caso de Peranzais.

Como en Peranzais, a ligazón co Santuario e a continuidade temporal do ritual, malia as dificultades atravesadas, desenvolveron na localidade de Chan un forte sentido identitario da danza, considerada como depositaria por excelencia da tradición; tal vez como unha compensación por tantas outras cousas definitivamente perdidas. Nas nosas conversas con algúns danzantes e ex-danzantes, nos anos 1999 e 2000, este sentido de responsabilidade, de ser portadores de algo que os transcende máis alá do plano meramente persoal, era bastante acusado. Isto maniféstase tamén no coidado que se pon en recrear explicitamente ese status de tradicionalidade: mentres no descanso da danza de Peranzais se reparten botellos de refrescos e cervexas, no descanso que fai a danza de Chan unicamente se pasa a “bota”, e mesmo o paso do chapeo parece máis ben un acto ritual que un momento de recadación (non embargantes, esta tradicionalidade non impide asumir trocos como a substitución do tradicional tamboril de parches naturais por outro con parche sintético no ano 2001) ou no rexeitamento velado a permitir que a danza, arrastrada pola dinámica da globalización e a conversión do ritual en espectáculo, remate por converterse nun número de variedades máis nos moitos festivais folclóricos que se organizan en espazos alleos ó seu contexto orixinal. Segundo nos comenta un membro veterano da danza: “La mayoría de la gente opina que al sacarla de su entorno pierde mucho, porque la verán como un espectáculo, y esta danza no es para verla como un espectáculo, es para verla con sentimiento... por ejemplo mi mujer o mis cuñadas no son de aquí, pero ya sienten la danza, porque tenemos un poder de convicción, que ya se siente... Si vienen a grabarlo aquí, bien, pero lo otro, para el pueblo, sería sacarle mérito”. Non embargantes, foron a Ponferrada nunha ocasión, e tamén lembran cando había que montala para recibir ó gobernador, noutros tempos... Este respecto pola



*A danza de Chan actuando no Campo do Santuario; mañá do 16 de agosto de 2000.
A figura que fan é a dos enrames en forma de "X"*

danza explica tamén a sensibilidade que os nativos amosan cara a tratamentos inadecuados deste fenómeno nos medios de comunicación, como o que recibiron as danzas a raíz dos conflitos suscitados hai algúns anos, dos que falaremos máis adiante: “se utilizó el morbo de las danzas para vender periódicos, y eso no procede”; sensibilidade que coído que calquera que vivise de preto as danzas non pode deixar de compartir.

Os mecanismos de compensación das identidades en conflito, que Xosé Manuel González trata en detalle, atopan tamén reflexo na propia ritualidade da danza, que se realiza os días 15 e 16 no Santuario, e o 16 e 17 na propia localidade, “que es un día ya más nuestro”, e que comprende tamén mecanismos de inclusión como o ritual da visita da danza ó barrio de Prado, á outra beira do río que atravesa a localidade. Como en Peranzais, “si Chano no tuviera danza, la fiesta ya no sería”.

3 A DANZA DE TRASCASTRO

3.1 *Os danzantes*

A danza componse de doce membros, coa mesma organización que a vista no caso das danzas anteriores; tamén ten dous *cacholas*, coa mesma función e papel que os *chaconeros* das outras danzas, e o *palillero*, que neste caso é un cativo soamente. O día 17 de agosto, que é cando se fai a danza actualmente, visten pantalón e chaleco escuro ou gris, aínda que non de cor homoxénea como no caso das outras danzas (mesmo algúns danzantes visten vaqueiros), camisa branca, gravata e zapatos negros, chapeo negro adornado cunha cinta azul, da mesma cor que a banda que cruza o peito, adornada con abelorios prateados. Para o paseo e a procesión todos os danzantes portan bandeirolas: azuis para os catro extremos e amarelas para os *segundas* e *panzas*, e o mesmo durante a danza, na maior parte das súas figuras. A banda do *xuíz primeiro*, a do guía primeiro, e os seus respectivos *segundas* e *panzas*, crúzase de arriba abaixo e de esquerda a dereita (segundo a coloca o danzante) namentres que a do *xuíz segundo*, a do guía segundo, e os seus respectivos *segundas* e *panzas*, vai en sentido contrario. Antigamente, levaban boina ou gorra no canto de chapeos, algo que é tamén común nas danzas de Chan e Peranzais (nesta, aínda seguen a levala o día 14) e que, aínda que non nos foi comunicado expresamente, puidemos observar claramente nas fotografías antigas que adornan os retablos do Santuario. Os traxes tampouco eran iguais, cada un levaba o mellor que tiña, mantendo a homoxeneidade do pantalón e chaleco escuros e camisa branca.

A danza de Trascastro, a diferenza das anteriormente analizadas, non estivo en principio ligada ó ritual do Santuario, como xa temos comentado ó falar da traxectoria histórica destas manifestacións. O día propio da danza era o 14 de setembro en Trascastro, festa do Cristo, e o 16 en Peranzais, festa de Santa Eufemia, aínda que algún informante sinala que tamén se facía o día 8, en que existía en Trascastro unha pequena festa local. Ensáíase actualmente tres días antes, máis ou menos, pero coma no caso das outras danzas, os danzantes coñécena desde nenos, e apren-

den por imitación e xogo. Antigamente, podía-se empezar a ensaiar o 7 de setembro, para facela o 8 xa en Trascastro, e logo ensaiábase un pouco máis para o 14 e o 16. Os danzantes son xente da localidade, e coma nos outros casos pódese danzar como ofrecido por cousas de saúde. Un informante, de 33 anos, díxonos que ten habido danzas de nenos de 8 e 10 anos, pero coidamos que isto debeu de ser por causa de non haber danzantes maiores, alá polos anos 70 e 80, xa que todas as fontes sitúan a idade normal en 13 ou 14 anos; coma nos demais casos, danzábase “hasta que el cuerpo aguante” ou “hasta que te das cuenta que tienes que dejar sitio a la gente joven”. Igual que os *chaconeiros*, os postos de *cacholas* adoitan ser persoas de idade, con experiencia na danza. Tampouco en Trascastro danzan mulleres: “A ellas igual les gustaría, pero no, la danza, la tradición es hacerla con hombres”.

Tamén aquí existían *multinas* que impoñía o *xuíz primeira* para os que non cumprisen debidamente coa danza; pero non consta que o posto de *xuíz* implicase ningunha relevancia social en



*Danzantes de Trascastro, facendo a danza no Campo do Santuario,
mediodía do 17 de agosto de 2000*

particular (como tampouco nas outras danzas estudadas), fóra da súa recoñecida competencia como danzante. É costume que o *segunda* do primeiro *xuíz* sexa ademais o secretario, encargado das contas da danza.

3.2 A danza

Comézase con tres saídos marcados polo tamborileiro, que os danzantes reproducen con tres flexións laterais (transcrición: Tras. A).

1. Paseo de *segundas*. Igual ó descrito para a danza de Peranzais (gráficos 3 e 4). Rematado o paseo, os *cacholas* regresan á súa posición. Repártense bandeirolas entre os *segundas* e *panzas*, e con tres “avisos” do tamborileiro, acompañados con golpes de castañolas, retómase a danza (transcrición: Tras. B).

2. A cruz, ou os *enrames*. Igual ó de Peranzais (gráficos 5, 6, e 7), pero cunha variante final: logo de cruzarse as filas mudando a orientación da danza (agora N-S), e quedando os catro extremos no centro do grupo, os *xuíces* e *guías* inician un movemento en semicírculo saíndo cara a fóra e situándose nos extremos da aspa que resulta así formada; fronte a eles, de cara queda o seu respectivo *segunda*, e detrás, e de costas do *segunda*, fica o *panza* (gráfico 23).

Logo, o *guía* ou *xuíz* regresa á súa posición no extremo da fila, cruzando co extremo da fila oposta (por exemplo: o *xuíz* primeira co *guía segunda*), e mudando de novo a orientación da danza, que fica L-O (gráfico 24).

Todas as rotacións ó redor do danzante contrario nos cruzamentos fanse deixando ó oposto á esquerda propia. Fanse os catro *enrames*, completando unha *calle*, que os *cacholas* marcan cruzándose por entre as filas igual que os *chaconeros* nas outras danzas. Nese momento, como xa comentamos, o público aplaude. Rematadas as catro *calles* pásase á figura seguinte (transcrición: Tras. C).

3. Os *paloteos*. Igual que nas demais danzas, o cambio entre as catro *calles* e os *paloteos* é o momento de descanso da danza. Repártense agora os refrescos e pásase o chapeo para recoller os donativos. Namentres, o tamborileiro segue tocando, facendo improvisacións libres, e os *palilleros*, dous cativos (ou un), depositan os paos ós pés dos danzantes, un a cada lado. A figura é igual á

anterior pero variando a velocidade de execución, e cambiando as bandeiras e castañas polos paos, que baten os danzantes. Fanse catro *enrames*, polo tanto unha soa *calle*. Ó rematar, lánzanse os paos ó aire e repártense de novo as bandeiras (transcrición: Tras. D).

4. O *correcalles*. Iníciase cun cruzamento sinxelo de filas, e é moi similar ó exposto na danza de Peranzais, coa pequena diferenza de que cando os extremos (identificados polas bandeiras azuis) voltan á súa posición natural nas filas non permanecen danzando nesa posición, senón que inmediatamente comezan a repetición da figura, ata completar as catro repeticións (transcrición: Tras. A).

5. A torre. Partindo da posición orixinal, o extremo da fila sur (polo tanto, o *xuíz* primeira) sitúase na parte traseira do grupo co seu *segunda* diante del dándolle as costas, namentres os outros tres bandeiras azuis colócanse na cabeceira, levando cada un tras de si ó seu *segunda*. Os *panzas* colócanse nunha ringleira de catro, nunha orde alterna segundo a súa procedencia da fila norte, ou da fila sur (gráfico 25). A torre desfáisevolvendo cada un dos *xuíces* e *guías* cara á súa posición e procurando cada *panza* a beira do seu *segunda* (transcrición: Tras. A).

6. Saída. Para a saída, que se fai pola porta leste do Santuario, coma en todas as demais danzas que se realizan nestes días, o tamborileiro sitúase no centro do grupo e os *cacholas* no extremo orientado cara á saída, por diante dos *xuíces*.

3.3 A danza e o pueblo

A danza de Trascastro acusa os avatares da súa discontinuidade, pois foi recuperada no ano 1997, logo de levar uns anos sen facerse dada a imposibilidade de contar con danzantes en setembro, que, como xa anotamos, era o mes en que tradicionalmente se celebraba. Ex-danzantes de Trascastro lembran figuras que agora non se fan: “el trébol, el abanico, el arco y la flecha...”, así como tamén os trocos que se produciron na música, por mor de ir cambiando o tamborileiro (hai que adiantar aquí que, de todos os xeitos, estes trocos na música non afectan realmente á coreografía de xeito significativo). A translación do ritual de representación da súa data orixinal, en setembro, á actual, o 17 de agosto, contribuíu, como

non podía ser doutro xeito, ó debilitamento da carga de tradicionalidade que a danza tivera no pasado. Así, en xeral os entrevistados non son tan remisos coma noutros casos a renegociar o seu valor representativo, e a situalo nun territorio a medio camiño entre o ritual tradicional, ligado á identidade local, e unha identidade fornela global, representada no contexto festivo do Santuario e a romaría da Virxe de Trascastro; nin tampouco amosan a mesma reticencia a aceptar a dimensión espectacular que a danza poida ter fóra do seu contexto, e de feito teñen ido varias veces facer a danza a outros lugares. Pódese dicir que neste caso, a diferenza de Peranzais e Chan, os nativos de Trascastro atópanse nun proceso de lexitimación con respecto do novo contexto ritual ligado á danza, contexto que de calquera xeito pasa pola creación dunha identidade simbólica máis que vivencial. A danza é de feito unha metáfora válida desta identidade, e así o amosa o interese por recuperala en condicións nada doadas, tanto pola dificultade inherente a todo proceso de reconstitución, como polo feito engadido de ter que facelo nun contexto de oposición por mor do conflito establecido fronte a outras representacións no Santuario, totalmente lexitimadas pola tradición. Neste sentido os trascastreños amosan un distanciamento relativo, que pode ser interpretado como un xeito de superar ese conflito, deixando que sexa o tempo o que madure a nova situación: “claro que nos gusta la danza, pero tampoco es cosa de vida o muerte, tampoco tenemos esa cosa, como tienen en Peranzanes”.

4 A DANZA DE GUÍMARA

4.1 Os *danzantes*

A danza faise con doce danzantes, aínda que tamén se pode facer con oito, neste caso sen *panzas*; excepcionalmente, no contexto das danzas fornelas, está formada desde hai anos por mulleres e homes (seis e seis, elas van catro de *segundas* e dúas de *panzas*), “porque no había muchachos, y aquí había chicas que bailaban muy bien”. A estrutura e disposición do grupo é polo demais igual á vista nos casos anteriores (vid. gráfico 1), pero coa

diferencia de que o *xuíz* primeira e o *guía* primeira van na mesma fila. En realidade, este troco non afecta ó funcionamento do grupo, xa que na maior parte das figuras, incluída mesmo a “torre”, a posición de partida dos dous *guías* e os seus respectivos *segundas* e *panzas* é perfectamente intercambiable, polo que nas descrições que seguen, cando teñamos que facer referencia a gráficos referidos ás outras tres danzas, obviaremos este detalle e consideraremos a súa disposición como idéntica á das outras.

Os danzantes visten pantalón ou saia e chaleco negros, camisa branca, zapatos e gravata negros, elas con calcetíns brancos, e chapeo negro con cinta de cor rosada con estampados en dourado que, coma no caso das outras danzas, colga en dúas fitas por detrás; a banda é de cor vermella-granate cos bordos brancos ou dourados, e decorada con estampados en dourado con motivos de follas de acivro e de capudre, agás os *xuíces* e *guías*, que levan banda azul. O *guía primeira* e o *xuíz segunda* cruzan a banda de arriba abaixo e de dereita a esquerda, e o *guía segunda* e *xuíz primeira* fano en sentido



Chaconero da danza de
Guímara, en Guímara; 24
de agosto de 1999

contrario, imitándoos os respectivos *segundas* e *panzas*. Os *chaconeiros* non levan tralla, senón un simple bastón de madeira, igual que os de Trascastro. Os *guías* levan bandeiras vermellas, e os *xuíces* lévanas estampadas, inversamente que os de Chan. A diferenza dos outros grupos, o tamborileiro vai ataviado con traxe típico e calza galochas de madeira. Nos momentos de desfile o tamborileiro sitúase ós pés do grupo, entre os dous *guías* ou os dous *xuíces*, segundo sexa o sentido da marcha.

Coma nos outros casos, o despoboamento fai que os danzantes non vivan en Guímara (no inverno quedan na localidade, segundo nos din, oito ou dez veciños, todos persoas maiores). Comézase na danza con 13 ou 14 anos, aínda que “con cinco o seis años, ya estaban los chavalines practicando, imitando a los que más sabían”. Á danza ían os que quixeran ir e demostrasen que sabían facela, e había castigos e multas para os que non cumprisen debidamente; un ex-danzante, de máis de 60 anos, dicíanos: “Antes se danzaba mejor que ahora, que estos; a estos chavales hoy les dicen que hagan esto o eso y no hacen caso ninguno... y el juez te decía: tienes que hacerlo así, o así, y si no, multa, y tenías que pagar una ronda de orujo... o lo que tenías para gastar en la fiesta”.

4.2 A danza

Dado que se trata dunha danza que, a diferenza das outras danzas aquí tratadas, se representa sen relación co Santuario de Trascastro, cómpre facer algunhas precisións sobre o contexto espacial da mesma e o seu ritual. O día 24 de agosto, San Bartolo, día grande da festa en Guímara, a danza fórmase á chamada do tamborileiro; pouco antes da 1 do mediodía, prepáranse para ir recibir ó cura, saíndo desde a rúa principal do lugar ata a ponte pola cal se entra no núcleo de poboación. Unha vez chegados, recollen ó sacerdote e van á igrexa, onde se fai a procesión co santo e a danza e logo a misa. Rematada a procesión, éntrase na igrexa para despedir o santo e faise seguidamente a danza na praza da localidade. Para esta representación, a danza entra na praza polo sudoeste, tomando a entrada que vén da estrada que chega ata Guímara, e sitúase na praza en sentido L-O facendo un cambio de sentido, de xeito que

os *xuíces* vaian diante ó entrar na praza e fiquen así no lado do nacente, do mesmo xeito que os *xuíces* das demais danzas cando se representan no Santuario. Como é habitual, iníciase coas “venias”, marcadas polo tamborileiro e acompañadas de golpes de castañolas: neste caso catro flexións laterais dos danzantes encarando os catro puntos cardinais; logo iníciase a danza propiamente dita.

1. A cruz ou os *enrames* e as catro *calles*. É practicamente igual ó descrito para a danza de Trascastro, pero máis movido, porque os movementos de cruzamento e intercambio de posicións sucédense case sen pausa. Primeiro crúzanse as filas cambiando a orientación do grupo e inmediatamente os catro abandeirados van ó centro (cambiando de novo a orientación, como temos visto nas danzas de Peranzais e Trascastro), para saír de contado cara a fóra, situándose nos extremos en forma de aspa, danzando de cara ó seu respectivo guía e deixando ós *panzas* na posición central, formando un grupo de catro, encarados entre si (vid gráfico 23). Fanse os catro *enrames*, compoñendo a *calle* ata un total de catro *calles*, marcadas polos cruzamentos dos *chaconeros* entre as dúas filas e os *turulos* (aturuxos) do público (transcrición: Gui. A).

2. Os *paloteos*. Dous cativos, os *palilleros* (o ano que nós asistimos á representación foron unha nena e un neno, malia que isto parece ser que é algo completamente excepcional, xa que habitualmente son dous nenos, varóns), sitúan os paos ós pés dos danzantes, no lado dereito de cada danzante. Neste intre, como nas demais danzas, repártese a bebida entre o público e os danzantes, que permanecen en repouso. Os *chaconeros* pasan o chapeo para recoller os donativos do público. Hai ó inicio da figura uns momentos nos que os danzantes marcan uns pequenos pasos, sen moverse da súa posición, que tampouco atopamos nas outras danzas estudadas. Mentres se está en posición de descanso o tamborileiro permanece tocando (transcrición: Gui. B), logo, mentres dura a figura, non bate coa baqueta no parche do tambor senón no marco do mesmo, golpes que se ven reforzados co bater dos *palillos* dos danzantes. A figura é igual á anterior, só que se fai unha soa *calle* cos consabidos catro *enrames* (transcrición: Gui. C).

3. O *correccalles*. É un pouco distinto ós vistos para as outras danzas. Iníciase na posición de partida, crúzanse as filas, quedando

moi separadas, e os danzantes das filas respectivas dándose as costas e de cara ó público. Logo, inician un desprazamento circular de conxunto, en sentido contrario ás agullas do reloxo, pasando cada fila polos catro puntos cardinais (o que eles chaman os *careos*), e quedan finalmente na posición que se indica no gráfico 26 (gráfico 26).

Volven á posición inicial iniciando un desprazamento de costas cara ó centro e cruzando as filas, que quedan así enfrontadas (gráfico 27) (transcrición: Gui. A).

4. A torre. Os *guías* van polo centro do grupo cara a atrás, onde recollen ó *xuíz* da fila que fica ó norte (*xuíz segunda*), e os tres veñen cara a adiante. O outro *xuíz* (*xuíz primeira*) sitúase no extremo leste da danza. O *segunda* do *xuíz primeiro*, que fica atrás, colócase detrás do *xuíz segundo*, que vai para a cabeceira do grupo, namentres o *segunda* de *xuíz segundo* sitúase detrás del, quedando os *panzas* pola súa vez detrás. Todos miran cara á parte dianteira do grupo (o lado oeste, hipotético lugar do muro da cabeceira do Santuario). Os *chaconeros* sitúanse un diante do grupo e outro detrás, nunha curiosa disposición, de costas ó tamborileiro e golpeándoo con pequenas patadiñas dos xeonllos nas nádegas (gráfico 28). A figura desfai-se en sentido inverso ó exposto (transcrición: Gui. A).

5. Saída. Sáese en sentido oeste, cos *chaconeros* diante dos *guías* e o tamborileiro detrás da danza.

A danza faise o mesmo día 24 de agosto pola tarde, sobre as 20 horas, e tamén o 25, aínda que tamén se pode facer outros días, como o 23, se se quere.

4.3 A danza e o pueblo

A danza de Guímara pódese considerar como a máis evolucionada desde un punto de vista representativo. Suspendeuse durante a Guerra Civil e retomouse no ano 1942 ata principios dos 50; logo deixouse de facer, segundo nos dicía un ex-danzante de idade, a raíz dos gastos que xerou unha viaxe que se fixera a Ponferrada, para o que houbo que comprar traxes e demais, gastos que logo non puideron ser cubertos “y la gente se desilusionó”. A isto uniuse o feito da despoboación, tanto pola propia Guerra, como pola

emigración intensa nos anos 60 e 70: “después de la Guerra, la juventud quedó muy mal y hubo mucha emigración”. Finalmente, a danza recuperouse hai uns 15 anos, logo de máis de 20 anos sen facerse, ata hoxe. Sen dúbida, a ruptura da continuidade histórica ten influído no sentido de posibilitar innovacións que doutro xeito parecen dificilmente asimilables pola comunidade. Algúns informantes comunicáronme que hai figuras que agora non se fan, pero que se facían antes, como o “paseo dos guías [*¿segundas?*]”, que ten paralelos en Peranzais e Chan. Pero o máis chamativo é a presenza de mulleres, que se incorporaron pouco despois de recuperar a danza e que son totalmente aceptadas pola comunidade.

A danza, a diferenza das demais aquí estudias, atópase nun nivel de institucionalización de carácter máis moderno: conta co patrocinio da asociación cultural local “La Cárcava”, así como con estatutos redactados a partir das normas consuetudinarias e das demandas actuais da agrupación cultural. Pola súa brevidade e excepcionalidade, paga a pena reproducilos aquí:

4.4 Estatutos da Danza de Guímara

1- Son membros de la Danza los danzantes, chaconeros, palilleros, aguadores y el tamboriteiro.

2- Los miembros de la Danza deberán reunirse una vez al año para elegir presidente y tratar los temas de la danza de ese año. Todos los miembros de la Danza tienen voz y voto, así como los miembros de la dirección de la Asociación Cultural Cárcava. Cualquier persona del pueblo puede ser elegida presidente de la Danza.

3- Por cada puesto de danzante habrá un máximo de dos personas (excepcionalmente, tres). Esas personas se repartirán los días que danzan. En caso de no llegar a un acuerdo, decidirá el presidente.

4- Los temas relativos a la Danza se discutirán únicamente entre los miembros de la Danza y la dirección de la Asociación Cultural Cárcava. Esto no excluye que se pueda pedir opinión o consejo a personas ajenas a la Danza.

5- En caso de necesitarse nuevos danzantes el presidente elegirá entre los candidatos a aquellos que muestren mejores cualidades. El presidente podrá pedir consejo para esta elección a quien estime oportuno.



Danzantes de Guímara na praza da localidade, 24 de agosto de 1999

6- Un miembro de la Danza deja de serlo por decisión propia, si deja de participar en la Danza dos años seguidos o por una falta grave en sus responsabilidades de danzante.

7- Los danzantes están obligados a bailar en Guímara en las fiestas de San Bartolo. Fuera de Guímara, se bailarà si hay suficientes danzantes que puedan y quieran hacerlo.

(Guímara, verán de 2001)

Trátase, como se ve, dunha manifestación plenamente asumida como parte da representación da colectividade a través da Asociación Cultural, máis alá dos meros compoñentes da danza (obsérvese que o presidente nin sequera ten por que ser un danzante). A Asociación é propietaria dos traxes, bandeiras e demais, o que garante a continuidade, cando menos material, do grupo, mentres que antigamente só eran do grupo o chapeo e a banda, sendo o traxe propiedade de cada danzante (como segue a suceder nos casos das demais danzas fornelas, nos que o uniforme é propiedade do danzante). A danza pode realizarse ademais con máis ensaios, porque se representa o 24 de agosto, de xeito que os danzantes contan con todo o mes para pre-

parala, xa que agosto é o mes que as familias que viven fóra adoitan pasar enteiro en Guímara.

Esta acepción entre o ritual identitario tradicional e a actividade lúdica para mozos, máis próxima ós parámetros espectaculares das sociedades urbanas, facilita unha maior permisividade á hora de sacar a danza do seu contexto orixinario; foron facela a Ponferrada, e non teñen inconveniente en ir representala onde os reclamen, pois non se considera un desprestixio para a danza; de feito levárona a Faro, dentro da mesma Fornela. Un ex-danzante díxonos que “La juventud no se si mantendrá esto, porque no hay tanta afición como teníamos nosotros”; pero a verdade é que estas declaracións case cabe máis entendelas como un corolario do *adagio* manriqueño, de que calquera tempo pasado foi mellor, pois o certo é que a representación á que asistimos en 1999 falaba máis ben en sentido contrario, e non hai que esquecer que é a única danza que conta cunha estrutura organizativa e institucional estable.

A raizame das danzas nas identidades locais fornelas é tal que non parece que mesmo un lapso de 25 ou 30 anos, ou a inclusión de innovacións formais notables, como é a incorporación de mulleres, poida afectar de xeito significativo á lexitimidade social desta identificación. Entre os asistentes ás festas do 24 e 25 de agosto en Guímara (igual ca nas festividades locais das demais localidades do Val que contan con danzas vivas), a representación da danza é un dos momentos máis queridos e emotivos: “yo por ejemplo, siento la danza, el tambor que va por ahí, y algo dentro de mi, se mueve”; “al salir de la iglesia los danzantes, que aplaude todo el mundo... es que dan ganas de llorar...”.

IV. A MÚSICA

1 O INSTRUMENTAL

O instrumental directamente relacionado coas danzas que estamos a tratar vén conformado pola parella de *xipra* (ou *xipro* para algúns informantes) e tamboril. A *xipra* é o nome co que se coñece en Fornela á *xipla* asturiana ou á *chifla* leonesa e á gaita zamorana, nome este último que pode resultar equívoco xa que fai referencia a outro aerófono, neste caso de insuflación indirecta; trátase a *xipra* dun aerófono de insuflación directa, de bisel, da familia das frautas de tres buratos, que conta cunha ampla extensión tanto cronolóxica como temporal por toda Eurasia (JAMBRINA & CID, 1989). Antecedentes deste instrumento atópanse xa en tempos prehistóricos fabricados en materiais como óso, e máis recentemente, xa en tempos históricos, atopámolo entre os gregos e os romanos con diferentes variantes e nomes. Na Península Ibérica aparece amplamente documentado nas fontes históricas desde o século XIII, ocupando na actualidade unha ancha franxa xeográfica que vai desde o extremo sudoccidental de Asturias ata Huelva, incluíndo terras de Tras-os-Montes (JAMBRINA & CID, 1989: 16-40). En terras de Portugal, concretamente no norte e leste trasmontanos, e na zona do Alentejo fronteiriza con España, coñécense como *pífaros*, e son duns 40 cm de longo, con trade levemente cónico (VEIGA, 2000: 241-243). O instrumento pode medir entre 42 e 47 cm de longo e inclúe un amplo abano de variantes moi en relación cos constructores artesanais que os fan (JAMBRINA & CID, 1989: 75-88).

A afinación do instrumento é bastante variable, como anotan os mencionados autores, pero con preferencia polas escalas que teñen o “la” como nota fundamental, e un ámbito diatónico dunha oitava, ó que se engaden algúns harmónicos por arriba. Efectivamente, das catro *xipras* que temos escoitado nas danzas fornelas, tres están afinadas en “la”, e unha, a da danza de Peranzais, en “si bemol”. As afinacións son bastante irregulares dado o carácter artesanal da fabricación do instrumento, sendo o máis notable a desviación dos graos que precisamente definen a modalidade, entre os modernos maior e menor, dando como resultado unha modalidade



Xipra de Manuel Cerecedo, o tamboirileiro de Peranzais; agosto de 1999

ambigua. Polo que respecta á relación entre estas afinacións e os antigos modos dos teóricos grecorromanos, parécenos que calquera hipótese neste terreo non pasa de ser mera especulación, dado que hai xa tempo que a mesma nomenclatura dos modos antigos que se veñen usando para denominar as escalas da música de tradición oral demostrouse como errónea (COSTA, 1993).

Polo que respecta ó tambor, ou tamboril, trátase tamén dun instrumento de amplísima divulgación en todas as culturas musicais: un bimembranófono da familia dos tambores tubulares, formado por unha caixa cilíndrica de madeira, provisto de dúas membranas de pel natural, tensadas sobre bastidores, que se suxeitan con cordas cruzadas. Pode ir provisto dun ou dous bordóns e percútese cunha baqueta ou *palillo*. O instrumento aparece tamén amplamente descrito para o territorio portugués por Veiga de Oliveira (VEIGA, 2000: 258-265) e para o leonés polos citados Jambrina e Cid (JAMBRINA & CID, 1989: 27-28 e 75-78) e máis especificamente para O Bierzo, aínda que moi sucintamente, por Alonso Ponga e Diéguez Ayerbe (ALONSO, & DIÉGUEZ, 1984: 191-192). As medidas que proporcionan estes autores, uns 60 cm de alto por uns 40 de ancho,

parecen corresponder a modelos máis ben antigos, polo menos polo que se refire ós usados no contorno do Val de Fornela, como os que puidemos observar en fotografías antigas no mesmo Santuario; ou os que poden verse tamén en documentos gráficos de zonas como a maragatería (SUTIL, 1997: 52 e 84). Os actualmente usados en Fornela presentan un tamaño en xeral menor, máis próximo ó do tamboril que se pode atopar en Galicia, cun diámetro de non máis de 30 cm e unha altura similar, ou mesmo inferior (PEREZ, 1998: 370). Dos catro tamboris que temos observado, un deles, o de Guí-mara, está máis preto do modelo leonés descrito polos citados Ponga e Diéguez, tocado cunha baqueta grosa; outros dous aproxímanse máis ó modelo de tamboril máis pequeno, e, finalmente, un deles, o que toca o tamborileiro de Trascastro, responde a un modelo distinto: o da caixa ou redobranche, de cilindro máis curto en altura (uns 15 cm), fabricado en latón, provisto de bastidores e tensores metálicos, e cun bordón inferior, do que hai amplos paralelos en Galicia, e precisamente asociado á execución de danzas gremiais (PÉREZ, 1998: 373); trátase, por outra banda, dun instrumento practicamente igual ó que presenta nas fotografías que puidemos observar do tamborileiro Francisco Rodríguez (Felipón), quen foi ata o seu pasamento en 1991 un dos tamborileiros máis populares en toda a comarca.

Polo que respecta ó conxunto de *xipra* e tamboril, o uso simultáneo das frautas de tres buratos e percusión tanxidas por un mesmo instrumentista está amplamente documentado desde a Antigüidade grecorromana, e particularmente a partir da Idade Media para a Península Ibérica, como anota Veiga de Oliveira, quen fai referencia explícita á súa relación coas danzas rituais, como xa mencionamos páxinas atrás, e outros autores; Jambrina cita a referencia de Gil de Zamora (autor do século XIII) como a máis temperá e fai de seguido un breve repaso polas fontes iconográficas e literarias, entre as que destacan as do século XVI, nas que significativamente o tanxedor de frauta e tamboril aparece xa a miúdo como mestre de danzas, como xa adiantabamos ó inicio deste traballo.

Nun nivel de menor protagonismo sitúanse outros instrumentos tamén presentes na execución das danzas como as castaño-



*José Antonio García, o
tamborileiro da danza de Chan,
tocando para a danza no Campo
do Santuario; tarde do 15 de
agosto de 2000*

las e os paos (*palillos*). Non presentan peculiaridades respecto dos modelos difundidos por toda a Península; as castañas fabricábanse a miúdo na mesma localidade, como nos indicaron en Guímar. Os *palillos* son duns 25 ou 30 cm de longo e duns 2 ou 3 cm de calibre, aproximadamente, un pouco menores que os empregados nas danzas de *paloteos* doutros lugares, como a mesma Galicia.

Ademais destes instrumentos directamente relacionados coas danzas, recollemos abundantes informacións referidas ó uso dun amplo instrumental na música popular fornella e ás variacións que este catálogo sufriu co paso do tempo, datos que queremos analizar aínda que sexa brevemente. Respecto da pandeireta, que pode ser considerada como o instrumento máis popular por ser o único facilmente accesible e de presenza obrigada en calquera reunión festiva cotiá, recollemos en Cariseda en 1999, de boca dunha informante, detalles sobre o proceso de fabricación caseira: “la pandereta se hacía de piel de cordero, se relleneba el pellejo de ceniza y agua, cerrando las patas y el cuello, y por la parte del culo se lle-

naba de ceniza de roble y de agua, y se dejaba cinco u ocho días. Luego se hacía un aro de una piñera que se hubiera roto, de un tamaño como así [uns 30 cm de diámetro] con un agujero en el marco para meter el dedo, y se le colocaban ‘enajas’ [ferreñas], cortadas de latas de sardinas”. Tamén aparece amplamente mencionada a gaita de fol, que normalmente tocaban gaiteiros vidos “de Asturias, o de Burbia, o de Argallo”, segundo nos comentaban en Cariseda, de Tormaleo, como nos indica un informante de Faro de máis de 90 anos, ou “de la parte de Asturias, al otro lado del puerto del Trayecto”, como recordaban en Trascastro; o gaiteiro é en calquera caso un instrumentista que só aparece en ocasións festivas ou nalgunha solemnidade, aínda que se trate dun instrumento con implantación propia no Bierzo (ALONSO & DIÉGUEZ, 1984: 196-198). Tamén hai memoria, da que recollemos noticias en Cariseda e en Chan, de viren por Fornela os cegos tocado o violín e cantando coplas, ata os anos de antes da Guerra Civil. Despois da Guerra, e a partir dos anos 40, aparecen instrumentos como o acordeón, indispensables para o baile. Nos bailes das festas de Faro, segundo escribe Enrique García, actuaban despois de mediados de século acordeonistas como Natal ou Pepe, nativo do mesmo Faro (GARCÍA, 1994: 121); o mesmo Enrique dicíanos en 2000 que nos anos 50 o baile se facía co acordeón e o “jazz”, que era como chamaban á batería: “Aquí eran apasionados por los tangos; quien los tocaba muy bien era Natal, que era de Palacios de Sil. También se tocaban pasodobles, habaneras, valeses... la jota y la muiñeira también se bailaban, pero menos, hacia el final del baile... a los músicos se les tenía un respeto enorme, se les daba hasta la mejor cama para dormir”; testemuños que aparecen tamén nas lembranzas doutros fariegos, engadindo a esta lista o doutros acordeonistas como Evaristo de Cuevas (FERNÁNDEZ, 1994: 109). En Trascastro recollemos o testemuño de facerse o baile co tamborileiro só, ata os anos 50, en que comezou a vir o acordeonista, e o mesmo en Fresnedelo, onde despois dos anos 30 empezaban a bailarse “habaneras, tangos, rumbas, agarrados...”. Tamén aparecen referenciados a partir dos anos 40 instrumentos propios das *murgas* ou charangas, como clarinetes ou saxofóns, formando grupos con percusión de caixa e bombo.

Nas campañas etnográficas que fixemos en 1999 e 2000, observamos a presenza acompañando ás danzas de instrumentos que nada teñen que ver con elas: en 1999 a danza de Chan acudiu ó Santuario acompañada dun saxofón tenor e dunha gaita, e tanto en 1999 como en 2000, a danza de Peranzais desfilou cun gaiteiro detrás. Aínda que mantendo a presenza do tradicional tamborileiro, o certo é que en máis dun caso o son moito máis potente da gaita tapaba practicamente por completo o da *xipra*. Pero cremos que estas *additamenta* deben ser postas máis en relación co carácter espontáneo que a romaría implica, que con tomas de postura esteticamente conscientes respecto das posibilidades que estes instrumentos puideran ter no contexto representativo das danzas.

2 O TAMBORILEIRO

Todos os informantes consultados fan fincapé na importancia do papel do tamborileiro no resultado da danza, algo que por outra banda se pon claramente de manifesto na observación directa. Tradicionalmente é el quen ensaia a danza, e quen indica o momento oportuno do cambio das figuras en función das posicións que os danzantes ocupan nas súas evolucións; así, os cambios que se fan nas figuras, os inicios dos paseños, cruzamentos, etc., veñen sinalados polo tamborileiro, quen fai cortes na liña melódica, executa pitos agudos ou realiza paradas no bateamento do tambor. Ó pito agudo do tamborileiro, os *xuíces* ou os *guías*, ou ambos os dous, segundo sexan as figuras, axitan as bandeiras para marcar o inicio do movemento, e os danzantes arrancan marcando o movemento cun golpe de pé. Ó mesmo tempo, o tamborileiro ten que estar moi atento á evolución da danza para engadir compases en caso de que así o precisen os danzantes para colocarse nas súas posicións, o que esixe unha notable capacidade de improvisación. O tamborileiro é, por outra banda, o único membro da danza ó que se lle retribúe en metálico unha cantidade estipulada, xa que os demais danzantes, *chaconeros*, etc., unicamente participan ou ben por ofrecemento, ou ben desinteresadamente. En calquera caso, está claro que as cantidades cobradas polos tamborileiros, polo menos actualmente, son



Isidro Ramón, o tamborileiro da danza de Trascastro, tocando para a danza no Campo do Santuario; mediodía do 17 de agosto de 2000. Obsérvase o modelo de caixa usada

máis un elemento de prestixio e unha continuación da tradición dos tamborileiros semiprofesionais doutros tempos, ca unha retribución realmente equilibrada co esforzo e a dedicación que esixen os ensaios e as representacións, que duran varios días.

Como personaxes emblemáticos que son, a figura do tamborileiro delínase con perfil propio no contexto das danzas, e son lembrados de xeito individual, ben polo nome de cada un, ou ben de xeito xenérico pola súa procedencia xeográfica, e así aparecen citados nas conversas coas xentes de Fornela. Un dos máis populares foi Francisco Rodríguez, coñecido como Francisco “Felipón”, ou o tamborileiro de La Viliella, a quen, con motivo do seu pasamento en 1991, e dentro do *III Concurso y Muestra del Folklore ‘Ciudad de Oviedo’*, se lle rendeu unha homenaxe no teatro Campoamor desta cidade. Francisco Felipón acompañou durante anos as danzas de Peranzais e Chan, do que dá testemuño o mantemento das súas melodías, nas que hoxe tocan os tamborileiros destas dúas danzas. Nun artigo xornalístico publicado en *La Nueva España*, dedicado a el e ás danzas deste contorno con motivo da homenaxe arriba citada, o autor, Fernando Ornos, descríbese como carpinteiro de oficio, que fabricaba tamén castañolas e pandeiros, e que tiña todo

o sudoeste de Asturias e norte de León como área de traballo: Cangas de Narcea, Degaña, Ibias e os vales de Llaciana e Fornela: “un país de pandereteros, acordeonistas y tamborileiros... bailarines y cantantes de tonadas” (ORNOSA, 1995). Faláronnos tamén dun tamborileiro que cara a 1930 viña de Tormaleo, na comarca de Ibias, chamado Francisco, a quen ían buscar cruzando o porto “y pagaban un duro por irlo a buscar”; debe tratarse de Francisco Rellán, a quen vimos nunha foto de 1936 como o tamborileiro de Tormaleo, acompañando á danza de Rengos; tamén dá noticia del Eugenio Martínez Zamora na voz “Instrumentos Musicales” da Enciclopedia Temática de Asturias, xunto con outros como Domingo o do Rebollar, ou Rufino o de Tablao (cit. en JAMBRINA & CID, 1989: 162). De Domingo de Rebollar sabemos, polos informantes que acompañou á danza de Peranzais hai uns 20 anos; despois estivo cos de Peranzais o tamborileiro de Calamocos, coñecido como Miguel III, e logo alternaron estes co mesmo “Felipón”, ata que ultimamente ía de tamborileiro Tomás, de Trascastro, quen faleceu recentemente. Cara ós anos 40 aparece mencionado abundantemente Indalecio, que era de Villameirín, tamén en Asturias, pero que se estableceu en Trascastro, onde tamén foi tamborileiro o seu fillo Gonzalo, e logo o citado Tomás. En Guímara o tamborileiro viña de Trascastro desde os tempos de Indalecio, pero tamén teñen ido de Degaña e de Ibias.

Alberto Jambrina glosou a figura deste tamborileiro tradicional: personaxe viaxeiro, que se move no ambiguo territorio que nas comunidades campesiñas ocupan aqueles que exercen oficios ambulantes altamente especializados: entre a distancia social que se establece coa comunidade de residencia fixa e o respecto a unha figura indispensable no ritual festivo desta mesma comunidade (JAMBRINA & CID, 1989: 49-52). Pero o certo é que esta figura desapareceu practicamente por completo no contexto das danzas fornelas, e polo que albiscamos, no contexto xeral das danzas, ou cando menos está a piques de desaparecer. Os tamborileiros amosaron unha ampla capacidade de adaptación ás demandas do público, integrando no seu repertorio os aires que as modas impuñan: chotis, vales, tangos, habaneras, pasodobres, rumbas, etc. pero nada poden facer actualmente fronte á quebra das estruturas socioeco-

nómicas nas que exercían o seu papel. Por outra banda, as propias necesidades das danzas son hoxe moi distintas, e a tendencia é claramente a de contar cun tamborileiro propio. Das catro danzas fornelas vivas, as catro teñen tamborileiro de seu, o que non deixa de ter os seus beneficios; así, en Peranzais dicía un ex-danzante: “A pesar de que se ensayaba más días [antes] la danza sale mejor ahora, porque no cambia la música [ó ser o mesmo tamborileiro todos os anos]”; ou en Chan: “... es más tranquilo así [con tamborileiro propio], había pocos que la tocaran [a danza] y a veces era un lío para que vinieran”; ou en Guímara, como declara o mesmo tamborileiro, Narciso: “el problema que teníamos es que no había tamborileiro ni de fuera”.

O tamborileiro de Peranzais é, desde 1991, Manuel Cerecedo, quen aprendeu a tocar a *xipra* de xeito autodidacta como case todos os actuais, “por ahí con las ovejas... recordando lo que sabía y escuchando alguna cinta”. O de Chan é José Antonio García,



Manuel Cerecedo, tamborileiro da danza de Peranzais, preparándose para acompañar a danza na subida ó Campo de Trascastro; mañá do 15 de agosto de 1999

músico de formación académica, clarinetista, quen, como Manuel, aprendeu as melodías imitando os rexistros de Francisco “Felipón”. O tamborileiro de Trascastro, Isidro Ramón, recreou unha melodía partindo da súa experiencia como danzante desde os 14 anos en Trascastro e de escoitar a Tomás (o tamborileiro que vivía en Trascastro sendo el rapaz). Finalmente, Narciso García, tamborileiro da danza de Guímara, contábanos en 1999 que “para las melodías, fui al tamboriteiro del Rebollal lo grabé y lo saqué de oído”. Desde o punto de vista das melodías, é clara a relación entre as cancións de Manuel e José Antonio, xa que ambos os dous declaran partir do mesmo modelo matriz: o de Francisco Rodríguez, o da Viliella, de quen existe cando menos un rexistro publicado (SAGA: 1985), que recolle precisamente a melodía da danza completa (eliminando as repeticións innecesarias). Do mesmo “Felipón” puidemos acceder a outro rexistro inédito que nos facilitou Jaime, que foi *xuíz* da danza en 1999, e gravado en Peranzais en 1988 ou 1989. En ambos os dous casos, o de Manuel e o de José Antonio, o cotexo entre as transcripcións que presentamos das súas melodías (aínda que non transcribimos as frases que se intercalan entre as figuras, que tamén son iguais ou moi similares ás do modelo matriz), e os rexistros de Francisco Rodríguez que escoitamos, daría para un detallado estudo sobre procedementos de variación melódica que non podemos nin pretendemos abordar agora. Do testemuño que nos transmitiu Narciso e do dato de Ornos (ORNOSA, 1995), quen di que Francisco aprendeu a tocar ós 10 anos do tamborileiro de Tormaleo, dedúcese que a raíz máis antiga desta tradición melódica hoxe aínda viva nas melodías de Manuel e José Antonio sería Francisco, o de Tormaleo. Existe tamén por outra banda, no traballo de Jambrina e Cid que vimos citando, unha transcripción correspondente ós primeiros minutos do rexistro feito por Francisco Rodríguez para SAGA (JAMBRINA & CID, 1989: 158-159). Pola súa parte, as cancións de Isidro e de Narciso teñen tamén un certo aire de familia: ambas as dúas apártanse do modelo de Francisco Rodríguez e usan preferentemente melodías tritonais; se Narciso declara que aprendeu do tamborileiro do Rebollar, Domingo, haberá que pensar na posibilidade polo menos de que houbese algunha relación entre este

Domingo e Indalecio; pois de Indalecio aprendería o seu fillo Gonzalo, e del aprendeu Tomás, que é finalmente a fonte da que parte Isidro.

O estilo dos tamborileiros amosa tamén diferencias. Manuel tende a ser máis irregular na dixitación e nas variantes dos patróns melódicos que acompañan cada figura da danza; pero tamén aproveita máis a fondo as posibilidades de recursos propios da *xipra*, como o *glissando*. Segundo el non hai cambios importantes nas cancións usadas, se acaso “algún intercambio entre partes”, e as melodías son iguais que para a danza de Chan. Ademais, tanto Manuel como José Antonio son os únicos dos catro que usan o rexistro completo da *xipra* nas súas melodías, e efectivamente o cotexo das transcripcións que acompañan este noso estudio, correspondentes a ambos os dous tamborileiros, amosa que estamos ante variantes dunha mesma matriz. José Antonio García ten unha dixitación e unha articulación máis disciplinada, non en van estaba rematando no ano 1999 os estudos oficiais de clarinete. Esta regularidade déixase notar mesmo nas invencións melódicas das partes libres que corresponden ós tempos mortos da danza, que non transcribimos, nos que o tamborileiro pode improvisar libremente,



O tamborileiro da danza de Guímara, Narciso García, entrevistado polo autor deste traballo en Guímara; mañá do 24 de agosto de 1999. Obsérvese o modelo de tambor, de gran tamaño

ou na ornamentación, por veces un tanto monótona. No batemento da percusión é máis homoxéneo, mesmo cando se xeran polirritmias, como no caso da melodía B da transcripción. A Isidro Ramón gústanlle moito os trilos e todo tipo de mordentes, que usa con bastante variación, o que compensa en boa medida o feito de que só use nas súas melodías pouco máis da metade do ámbito dispoñible no instrumento (de “sol” a “re” agudo, sobre a transcripción en “do”); tamén adoita facer o “si” agudo, baixando o dedo medio a xeito de “tranquiña”, o que fai unha nota aínda máis grave, totalmente bemolizada. Pola súa parte, Narciso fai un uso sistemático de harmónicos, que aparecen moi pouco usados por outros tamborileiros, como o “sol” agudo, o que contribúe a variar un pouco a maioría das melodías tritonais que usa.

Para rematar, unha alusión á vestimenta dos tamborileiros. As fotografías dos tamborileiros antigos que puidemos observar en distintas fontes ó longo da elaboración deste traballo amosan atavíos moi diversos; o máis habitual era a chaqueta e pantalón escuros, camisa branca e boina. Actualmente hai unha variedade interesante; tomando como exemplo os rexistros documentais que fixemos en 1999, temos que: Manuel vestía un pantalón branco a xogo co da danza da súa localidade do día 15, unha camisa listada de manga curta, e cubríase cun chapeo negro, similar ó dos danzantes. Isidro levaba unha camisa de manga curta e pantalón normais, e tamén con chapeo. José Antonio ía vestido igual que os danzantes do seu grupo, pero sen banda cruzada, nin chapeo. Finalmente, Narciso ía ataviado con traxe típico: pantalón por debaixo do xeonllo e chaleco negros, medias brancas, faixa escarlata, camisa branca e boina negra, e calzaba unhas fermosas galochas de madeira.

3 AS TRANSCRICIÓNS

A transcripción das pezas coas que se fan as danzas presentaba algúns problemas que queremos facer explícitos. En primeiro lugar, non estamos ante pezas con “principio” e “final” segundo costume. Como xa dixemos, o tamborileiro pasa boa parte dos tempos mortos da danza improvisando toques; nalgunhas ocasións estes

toques presentan unha clara regularidade que lexitima a súa inclusión como “parte” da peza, desde o noso punto de vista; noutros casos isto non sucedía. En consecuencia, seleccionamos os anacos melódicos co seguinte criterio: transcribíense todas as frases que acompañan figuras específicas e regulares da danza, e aqueles “toques” que pola súa regularidade permitían abstraer un modelo para a transcripción. Estas frases melódicas aparecen individualizadas con letras (A, B, C, etc.) ás que se fai referencia na explicación dada das figuras e pasos das danzas. Coa presenza de finais “abertos” na transcripción quixemos dalgún xeito poñer de manifesto este carácter proteico das interpretacións.

Para as transcripcións tomamos como altura de referencia a escala de DO; o certo é que a afinación das *xiplas* que escoitamos nestas danzas difire entre si, ó tratarse de instrumentos artesanais, ó que hai que sumar a gran flexibilidade de afinación dos instrumentos de bisel para modificar as alturas das notas en función da velocidade do aire ou a posición da embocadura. As notas 3ª, 6ª e 7ª, e en menor medida a 2ª especialmente ó oitavar, quedan notablemente baixas, nunha posición entre o modo maior e o menor; e o mesmo o “re” agudo. No traballo de Jambrina Leal (JAMBRINA & CID, 1989: 111) propónse unha transcripción sobre a altura real da afinación da *xipra* en “la” (polo tanto sobre a escala de “la”), marcando como desviado ascendentemente o grao 2º, o que vén resultando outro xeito de expresar a mesma realidade; mesmo incluso na transcripción que fai do principio da canción de Francisco Rodríguez segundo o rexistro de SAGA, transcriben en “la”, sendo a realidade que a *xipra* que usa “Felipón”, polo menos neste rexistro, está afinada partindo dunha escala de “sol”. Dada esta diversidade de posibilidades de afinación, optamos por transcribir en “do” (resultando unha escala ambigua entre “do maior” e “do menor”) por mor de unificar a transcripción, e facilitar así a comprensión da relación entre son e dixitación de acordo coa táboa de dixitación que damos máis abaixo. Manuel Cerecedo, tamborileiro de Peranzais, usa unha *xipra* con afinación da nota máis grave en “si bemol”, que mercou Raúl o sacerdote de Fornela; o tamborileiro da danza de Chan, José Antonio García, usa unha *xipra* coa nota máis grave en “la”, o

mesmo que Isidro Ramón (quen mercou a *xipra* en Astorga), e Narciso García, de Guímara. Polo demais as posicións son case sempre as mesmas en todos os casos, aínda que observamos que Isidro tende a “pechar” a nota “si”, facendo *tranquilla* co dedo medio.

As articulacións de fraseo, ligados e picados son bastante irregulares, polo que optamos por non reproducilas, dado que non atopamos patróns demasiado significativos nas gravacións, agás nas de José Antonio García. En canto á ornamentación, primamos un criterio netamente fonémico, evitando reproducila, agás naqueles casos en que o uso dun mordente ou trilo se amosa como sistemático. Como xa indicamos máis arriba, o tamborileiro debe improvisar sobre a marcha a duración das melodías para adaptalas ás circunstancias do baile; indicamos entre corchetes aqueles períodos de cada unha das melodías que preferentemente (pero non exclusivamente) son usados polo tamborileiro coa finalidade de realizar estes axustes sobre a marcha. As indicacións metronómicas son o máis exactas posible, e hai que dicir que os tamborileiros son moi regulares no ritmo; agora ben, algunhas melodías, como as sinaladas con A, que son usadas para *marchar*, poden variar a súa velocidade ó mudar a función que adopten en cada momento. O patrón rítmico que sinalamos por baixo das melodías pode tamén sufrir variacións no decurso da melodía para adaptarse á métrica desta (por exemplo, oscilando entre corchea-semicorchea-semicorchea, e tercina de corcheas).

A dixitación é reproducida na táboa seguinte:

Dixitación da *xipra* (afinación en do)

The image shows a musical staff with a treble clef and a key signature of one flat (B-flat). The melody consists of 12 notes, mostly half notes, with some quarter notes. Four downward-pointing arrows are placed above the staff, indicating specific notes: the 4th, 6th, 7th, and 10th notes. Below the staff is a fingering chart for three fingers: Polgar (Thumb), Índice (Index), and Medio (Middle). Each finger's row contains 12 circles, some filled (black) and some empty (white), corresponding to the notes of the melody.

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
Polgar	●	●	●	○	●	●	●	●	●	●	●	●
Índice	●	●	○	○	●	●	○	●	●	●	●	●
Medio	●	○	○	○	●	○	○	●	○	●	●	●

V. AS DANZAS FORNELAS: EXPRESIÓN DUNHA IDENTIDADE EN TRÁNSITO

Dos datos que ata aquí expuxemos é doado facerse unha idea de ata que punto as danzas fornelas constitúen un elemento de identidade tanto a nivel local, de cada unha das localidades representadas pola súa danza, como a nivel supralocal, no contexto da romaría da Virxe de Trascastro. Estas identidades, non exentas de conflito, como corresponde a todo proceso social, atopan unha certa compensación entre si, como xa ten exposto tamén Xosé Manuel González ó tratar da identidade fornela. Así, non é nada raro que exista unha colaboración entre as diferentes danzas: danzantes que van danzar noutra danza distinta da súa, préstamos de traxes ou adobíos, ou mesmo de tamborileiros chegado o caso. Algúns homes maduros, que foron danzantes de Peranzais, dixerónme que teñen ido bailar coa danza de Trascastro na súa mocidade; Manuel, o tamborileiro de Peranzais tocou o ano 1998 para a danza de Chan, o mesmo que Tomás, que era tamborileiro da de Trascastro, ten ido tocar para as outras dúas danzas durante anos; e do mesmo xeito Narciso, tamborileiro da danza de Guímara quen tocou algún ano recentemente para a danza de Trascastro.

Sobre a conflictividade suscitada entre as danzas hai que distinguir unha conflictividade consubstancial a toda relación de veciñanza entre grupos locais de forte personalidade, que atopa no contexto da representación das danzas un espacio máis de manifestación, e aquela que xorde como resultado da ruptura de convenções longamente consensuadas e do consecuente proceso de lexitimación dunha nova institución. No primeiro caso encádranse os datos xa apuntados noutras partes deste estudio referidos a liortas históricas e mesmo algúns mantementos actuais, como o que presenciámos en 2000, cando un dos danzantes de Chan se negou a cumprir coa convención de portar a Virxe da parroquia de Peranzais para pechar o campo, xa que segundo a súa xustificación, só lle tiña “devoción” á súa imaxe. De raizame distinta é o conflito suscitado pola innovación que supón que a danza de Trascastro se realice o día 17 de agosto no campo de Santuario, logo de pechados os

días de romaría, en lugar do día 14 de setembro, como era tradicional, dado que en setembro non queda case ninguén na localidade. Para comprender a transcendencia que este feito, aparentemente inocuo, poida ter para os nativos do val, non hai que perder de vista o contexto altamente ritualizado no que as danzas desenvolven a súa relación co Santuario: para acceder ó campo os días da romaría, as danzas precisan un permiso municipal, e xa foi comentado o pormenorizado repartimento de roles que as danzas teñen (momentos de actuación, lugares dentro das procesións, precedencias, etc.). A introducción por parte da autoridade eclesiástica dun elemento que, á marxe dunhas intencións das que hai que presumir a mellor das vontades, perturba toda esta orde delicada, provocou unha conflictividade expresada na suspensión das danzas en 1997; como todo troco nas institucións sociais, precisa dun período de axuste para lexitimarse, no caso de que acabe finalmente tendo éxito. En Peranzais e Chan, o cuestionamento da súa exclusividade de representación no contexto da romaría xerou unha comprensible preocupación expresada un tanto confusamente en declaracións como: “el cura se metió con buena intención, pero hay gente que tiene miedo a que los de Trascastro se queden al final con el Santuario” (enténdese que se refire máis a unha apropiación simbólica que xurídica *sensu strictu*). A ameaza sobre a súa exclusividade espertou un sentimento de solidariedade entre os ameazados, encubriendo incluso a secular competencia entre Chan e Peranzais; así nas nosas conversas cos danzantes, negaban calquera competencia cos da outra localidade: “La competencia no existe, existen las piquillas de cuatro tontos, pero no entre los danzantes”, ou “este asunto [o conflito ó que nos referimos] unió todavía más a los danzantes [de Chan e Peranzais]”.

Quizais como un mecanismo de compensación, o conflito suscitou unha certa solidariedade de Guímara cos de Trascastro, e mesmo con outras parroquias non representadas na romaría, a solidariedade dos tradicionalmente excluídos deste ritual, como pode apreciarse nesta declaración recollida en Guímara: “El día 14 [de agosto] nos llamaron los de Chano para que fuéramos a bailar allí al pueblo, y dijimos que no, porque la danza solo la hacemos aquí. En Faro sí, porque no tienen danza y nos llevamos muy bien... pero

de lo del Santuario, no tenemos interés en ir, no sea que haya líos... porque eso es una guerra”. Segundo nos informan en Peranzais, en 1961 ou 1962, deuse o caso de que a danza de Guímara supliu á de Trascastro, ante a imposibilidade que tivo esta localidade de acudir, na danza que tradicionalmente facían os de Trascastro en Peranzais, pola festa de Santa Eufemia (16 de setembro). En canto á relación co ritual do Santuario: “Ahora con este jaleo, pues mira, nosotros tenemos nuestra danza aquí, y no nos metemos en nada”; aínda que a outros informantes de Guímara non lles desagradaba a idea de reintegrarse no ritual do Santuario, onde estiveran representados nalgún momento histórico segundo unha das lendas ás que xa fixemos alusión: “Si yo fuera más joven, iba a buscar los papeles, a ver si era verdad que vendiera Guímara el derecho por una cañada de vino... porque si lo vendieron [o dereito de danzar] tenía que haber un papel o algo así”. Se en Trascastro recollemos un dato de dereito consuetudinario segundo o cal se a danza de Peranzais deixaba de acudir ó Santuario durante tres anos seguidos perdía o dereito de representación en favor dos de Trascastro, en Guímara un informante reproduce a mesma argumentación, neste caso aplicada a Chan e Guímara respectivamente, o que reforzaría a idea dun nexo de identidade entre estes dous pares de localidades, que poderían substituírse entre si no dereito de representación no Santuario.

Actualmente, a innovación introducida tende a asentarse, e, efectivamente, a danza de Trascastro faise o 17 no Campo do Santuario (o que, entre outras cousas, permite que siga existindo, e permitiunos a nós mesmos poder investigar sobre ela, xa que non é posible reunir a danza fóra do mes de agosto). No ano 2000, última das nosas campañas etnográficas, o proceso atopábase en vías de normalización, non exento dunha conflictividade latente que se expresou na ausencia de trascastreños na representación que a danza de Peranzais realiza na praza de Trascastro o día 16 pola tarde (ausencia compensada pola presenza dos danzantes de Chan), ou no cuestionamento da apropiación ritual que tradicionalmente a danza de Peranzais fai ese día do territorio de Trascastro, por parte de mozos de Trascastro que cruzaron, desafiante, varias veces polo medio da danza durante a súa representación.

Desde logo, para nós este conflito interesa unicamente como exemplo paradigmático da *mise en scène* das identidades de grupo e das súas dinámicas históricas e como corolario da funcionalidade que a música ten, en tanto que expresión cultural polifuncional (MERRIAM, 1964: 209-227) –neste caso concreto, unha complexa manifestación que inclúe dentro dela aspectos musicais–: un goce estético (o da visualización das danzas); unha comunicación entre a comunidade de danzantes e espectadores, e destes entre si, ó compartiren unha mesma experiencia estética e ritual; o reforzo das institucións sociais e relixiosas (a nivel local a parroquia ou o *pueblo*, e en tanto que representación colectiva, o Val de Fornela enteiro, no contexto da romaría de agosto); e, en definitiva, a súa contribución ó mantemento aínda que sexa en precario e a un nivel de reconstrucción meramente simbólica, de comunidades por outra banda seriamente ameazadas pola desintegración do marco socioeconómico no que se desenvolvían. Que as danzas seguen a ser un elemento de identidade fundamental para as xentes do val amósao esta mesma conflictividade, ou a presenza obrigada de todo o relacionado coa danza nas conversas que mantivemos coas xentes fornelas. Nos textos das loias, que foron instauradas como parte do ritual da romaría de agosto no ano 1991, e que revisamos detalladamente desde 1993 ata 2000, a referencia ás danzas, ás súas vicisitudes e mesmo ós conflitos ó seu redor é algo inevitable, segundo puidemos comprobar. O mesmo tratamento xornalístico da romaría, que puidemos seguir directamente durante as nosas estadias, e especialmente o tratamento gráfico, fai fincapé na dimensión espectacular que conteñen as danzas, proxectándoas cara a fóra, como a imaxe estereotipada das tradicións do Val (como xa comentamos máis atrás, non sempre ó gusto dos danzantes...). A homilía que D. Raúl, cura párroco de Fornela pronunciou en 2000 no acto relixioso do día 17 na igrexa de Peranzais, incluía unha longa referencia ás danzas como elemento da identidade relixiosa de Fornela, e no himno á Virxe de Trascastro, escrito polo mesmo sacerdote, non pode faltar a alusión ás danzas, parte inseparable da identidade Fornela: “Fornelo danza que danza, olvida tus sinsabores...”. Pódese dicir, en resumidas contas, que as funcións de representación das

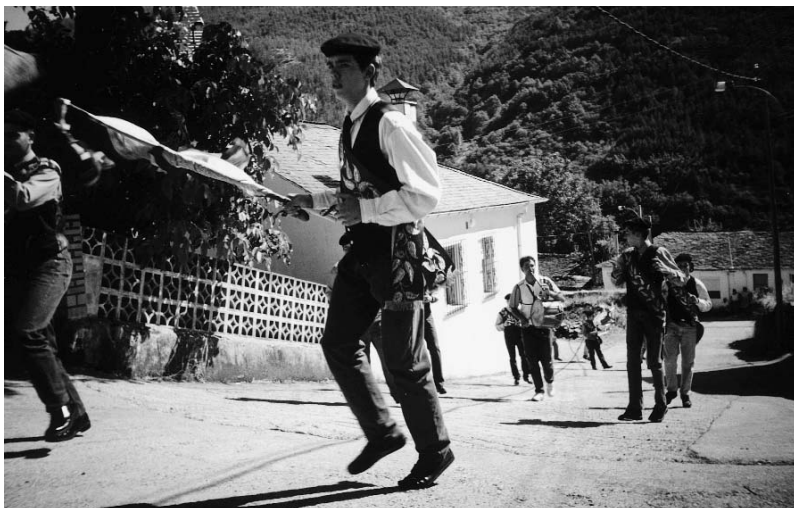


Retablo composto no Santuario da Virxe de Trascastro con reproducións ampliadas de fotografías antigas, nas que se recollen momentos da romaría no pasado, e especialmente das danzas que nela participaban. Ó pé do retablo, o tamboril que tocaba Tomás, anterior tamborileiro de Trascastro, falecido en 1996

identidades locais asumidas tradicionalmente polas respectivas danzas tenden a ser desprazadas actualmente, ou polo menos compensadas, malia as comprensibles resistencias, por unha representación colectiva de todo o Val; unha evolución forzada, por unha banda, pola necesidade económica e política de proxectar de cara a fóra unha imaxe unitaria do municipio que ocupa o Val de Fornela e, por outra, favorecida pola existencia dun centro relixioso que pode funcionar como polo de referencia para todos os fornelos: o Santuario de Trascastro, co que as danzas están tan relacionadas.

Finalmente quixeramos pechar este estudio cunha breve reflexión sobre a situación actual das danzas no contexto do seu tránsito desde o ritual ó espectáculo, e os procesos de folclorización ós que inevitablemente están abocadas. Como xa mantivemos en diversas ocasións, desde posicións críticas a calquera esencialismo á hora de analizar a cultura popular (COSTA: 2002), é claro que como toda manifestación da cultura, as danzas fornelas atópanse

desde as súas mesmas orixes sometidas a mutacións máis ou menos rápidas ou traumáticas que afectan tanto ós seus aspectos formais, como ós representativos e ideacionais: os tres niveis que para o estudio dos procesos de folclorización foron descritos por Josep Martí (MARTÍ, 1996: 25-26). Ó tratar particularmente de cada unha das danzas xa fixemos mención implícita ou explícita destes trocos, en cada un dos seus niveis, polo que non volveremos aquí sobre isto, limitándonos agora a algunhas reflexións de conxunto. O primeiro que cómpre sinalar é o reforzamento do papel simbólico atribuído ás danzas, e, ademais, a todo o ritual ligado ó contexto da romaría da Virxe de Trascastro, como consecuencia da perda progresiva doutros referentes de identidade propios das sociedades tradicionais nas que estas manifestacións se incardinan. O feito de estaren os fornelos fóra da súa terra natal durante todo o ano, a excepción do mes de agosto, e particularmente, a reconstitución temporal da comunidade arredor do ciclo festivo deste mes, converte esta representación nun auténtico clímax de realización física dunha identidade fondamente sentida. Os testemuños recollidos son nese sentido abondo elocuentes; por uns días, créanse lazos persoais, compártese o xantar e partidas de cartas, os nativos reencontranse co espacio físico que forma parte da súa historia persoal, e lémbrese ós que xa non están, pero que forman parte desa comunidade imaxinada, transhistórica, que transcende ós propios individuos. E no medio de todas as mudanzas, das facianas cambiadas polo paso inevitable de cada ano, das incorporacións de nenos que só se ven durante uns días, e tamén das ausencias sentidas, os danzantes e o ritual representado permanecen como un baluarte senlleiro, garante da continuidade da comunidade, malia os embates da modernidade e da disolución definitiva de todo un xeito de vida. A idealización do momento é, neste sentido, inevitable, especialmente nas persoas de idade que viviron de cerca este proceso de disolución, como o son seguramente as bágoas que moitos presentes senten vir no momento da consumación do ritual, entre o rebumbio estourante da danza, baixo a bóveda da igrexa parroquial, e os aplausos dos fregueses. Velaquí por iso quizais o proceso de ritualización formal minucioso ó que a representación se ve abo-



Danzante de Peranzais subindo ó careo desde Peranzais ata o Santuario de Trascastro, para abrir o campo; tarde do 14 de agosto de 2000

cada, punto de apoio dunha permanencia ideacional moito máis difícil de garantir.

Pero, ó mesmo tempo, o ritual vese sometido ás demandas dun novo contexto: o da cultura espectáculo, algo do que son conscientes de xeito desigual tanto os que participan na danza como os habitantes das localidades nelas representados. O rexeitamento por parte dalgúns sectores á introducción de cambios nas figuras, de mulleres nos grupos, ou á deslocalización da representación, é unha clara reacción contra deste proceso de espectacularización. Sen embargo, esta sensibilidade enxebrista non opera noutras dimensións da música popular fornela, e mesmo nas manifestacións musicais que se desenvolven no contorno das propias danzas: nas nosas estadias no Val puidemos observar a presenza de gaiteiros que tocaban gaitas galegas acompañando ás danzas en Chan e Peranzais, fornelos afincados en Galicia que aprenderon a tocar o instrumento e que o inclúen como un elemento máis dentro do contexto festivo, como xa comentamos ó falarmos do instrumental que acompaña ás danzas; ou a actuación de grupos de baile folclórico como o de

Fabero, que participou nas festas de Chan en 2000, tocando tamén gaitas galegas; ou a execución non formalizada de pezas extraídas do folclore galego (como a “Carolina” ou a “Foliada de Campelo”) por parte de mozos e mozas de Chan, nunha improvisada festa, momentos antes da execución da danza na praza da localidade, o día 17 de agosto pola tarde; penetracións todas elas que amosan un proceso de substitución das tradicionais influencias asturianas polas procedentes de Galicia, apoiadas tanto na propia dinámica expansiva do folclore e o folk de orixe galega, como na ampla difusión e aceptación de programas de variedades musicais emitidos pola compañía pública Televisión de Galicia (TVG). Como unha manifestación máis exótica destes procesos de globalización e mestura podemos salientar a presenza dun grupo de *mariachis* mexicanos contratados polo axente que provía as atraccións para as festas do ano 2000 en Peranzais, e que ían detrás da danza na procesión do día 17 de agosto, na localidade. As solucións adoptadas por cada unha das danzas, desde as posturas rigoristas coa tradición, máis presentes en Chan ou Peranzais, ás máis aperturistas de colectivos como o de Guímar ou o de Trascastro, amosan diferentes estratexias de enfrontarse a estes procesos. Trátase, unha vez máis, da vella cuestión entre permanencia e devir, un equilibrio precario do que dependerá no futuro inmediato, non tanto a realización formal das danzas mesmas, das cales a continuidade vén favorecida por esta propia cultura do espectáculo, senón, maiormente, o sentido social que a súa execución vaia ter para intérpretes e receptores.

BIBLIOGRAFÍA E DISCOGRAFÍA CITADAS

AA. VV. (1999 e 2000): *Danzas gremiais e procesionais da provincia de Ourense*, vols. I e II. Ourense, Dept. de Ourense.

AGUIRRE CAUHÉ, Silvia (1995): “Entrevistas y cuestionarios”, en Aguirre Baztán, Angel (ed.): *Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural*. Barcelona, Boixareu Universitaria-Marcombo; 171-180.

ALONSO PONGA, José Luis & DIÉGUEZ AYERBE, Amador (1984): *El Bierzo*. León, Ediciones Leonesas-Santiago García.

ALONSO PONGA, José Luis (1999): “Ritos festivos en Castilla y León”, en *Las fiestas. De la antropología a la historia y la etnografía*. Salamanca, Centro de Cultura Tradicional-Dipt. de Salamanca.

ANGUERA ARGILAGA, María Teresa (1995): “La observación participante”, en Aguirre Baztán, Angel (ed.): *Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural*. Barcelona, Boixareu Universitaria-Marcombo; 73-84.

BAUMANN, Max Peter (1989): “The Music Performing Group: Musical Norms, Tradition and Identity”, *The World of Music*, 31, n.º 2; 80-113.

CAPMANY, Aurelio (1944): “El baile y la danza”, en Carreras y Candi, F. (ed.): *Folklore y costumbres de España*. Barcelona, Alberto Martín. Ed. facsímile por Merino, Barcelona, 1988; 168-418.

CARRIL RAMOS, Angel (1983): “Salamanca en sus bailes y danzas”, *Revista de Folklore*, 26; 64-69.

CERECEDO, Uxío (s. a.): “As danzas fornelas”. Páxina web dispoñible en: [http:// www.terra.es/personal/uxio70/danzas.html](http://www.terra.es/personal/uxio70/danzas.html).

CERRA BADA, Yolanda (1991): *Bailes y danzas tradicionales en Asturias*. Oviedo, Instituto de Estudios Asturianos.

COSTA VÁZQUEZ-MARIÑO, Luis (1993): “Precisións sobre a aplicación da terminoloxía modal grega e gregoriana ó análise da música folklórica”, en *I^{as} Xornadas de Etnomusicoloxía*. Santiago de

Compostela, Conservatorio Superior de Música de Santiago de Compostela; 35-38.

COSTA VÁZQUEZ-MARIÑO, Luis (1998): “La danza y el baile”, en *Galicia-Antropología*, vol. XXV. A Coruña, Hercules; 433-465.

COSTA VÁZQUEZ-MARIÑO, Luis (2002): “Algunhas cuestións de teoría e de método verbo da investigación da música de tradición oral en Galicia”. *Boletín Auriense*, n.º 33.

CRIVILLÉ I BARGALLÓ, Josep (1983): *El folklore musical*, en col. “Historia de la Música Española, vol. 7”. Madrid, Alianza.

DIÉGUEZ AYERBE, Amador & FERNÁNDEZ LUÑA, Federico (1977): *Cancionero Berciano*. Ponferrada, Instituto de Estudios Becianos.

DOMÍNGUEZ YÁÑEZ, José Manuel (2001): *Valle de Fornela*. Madrid, ed. do autor.

FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Angel (1994): “El Faro del ayer”, en Martínez Fernández, Primitivo (ed.): *Efemérides y semblanzas fariegas*. León, Ed. Evergráficas; 64-110.

FERNÁNDEZ-NÚÑEZ, Manuel (1980 [1931]): *Folk-Lore Leonés*. Madrid, Imp. del Asilo de Huérfanos. Reed. facsímile por: Nebrija, León.

GARCÍA ALVAREZ, Enrique (1994): “Faro”, en Martínez Fernández, Primitivo (ed.) *Efemérides y semblanzas fariegas*. León, Ed. Evergráficas; 111-128.

GARCÍA MATOS, Manuel (1985): “España es así. Música y danza popular”, en Nettl, Bruno (ed.) *Música folklórica y tradicional de los continentes occidentales*. Madrid, Alianza; 118-154.

GONZÁLEZ, Clodio (1987): *As penlas e a danza de espadas*. Redondela, Concello de Redondela.

JAMBRINA LEAL, Alberto & CID CEBRIÁN, José Ramón (1989): *La gaita y el tamboril*. Salamanca, Centro de Cultura Tradicional-Dipt. de Salamanca.

LINARES MARTÍNEZ, Juan José (1986): *O baile en Galicia*. Vigo, Galaxia.

LÓPEZ ÁLVAREZ, Juaco (1985): *Fiesta patronal en Bimeda. Danzas de palos y teatro popular*. Museo Etnográfico de Grandas de Salime.

MARAZUELA ALBORNOS, Agapito (1981): *Cancionero de Castilla*. Madrid, Dept. de Madrid.

MARTÍ Y PÉREZ, Josep (1996): *El Folklorismo. Uso y abuso de la tradición*. Barcelona, Ronsel.

MARTÍNEZ SANMARTÍN, Anxo (1998): "Historia e evolución da danza en Galicia", en *Galicia fai dous mil anos. O feito diferencial galego. Música*, vol. 1. Santiago, Museo do Pobo Galego; 111-139.

MERRIAM, Alan P. (1964): *The Anthropology of Music*. Evanston, Northwestern University Press.

MOURINHO, Antonio María (1984): *Cancioneiro tradicional e danzas populares mirandesas*. Braganza, Escola Tipográfica.

ORNOSA FERNÁNDEZ, Fernando (1995): "Francisco de Felipón. El tamboriteiro y la danza de palos", *La Nueva España* (19-4-1995); 29.

PÉREZ COSTANTI, Pablo (1993): *Notas viejas galicianas*. Santiago, Xunta de Galicia.

PÉREZ LORENZO, Miguel (1998): "Panorámica del instrumental musical popular en Galicia", en *Galicia-Antropología*, vol. XXV. A Coruña, Hercules; 363-401.

RAMÓN GURDIEL, Salomé (1998): *El Valle de Fornela*. Ponferrada, ed. da autora.

RICE, Timothy (1987): "Toward the Remodeling of Ethnomusicology". *Ethnomusicology*, 31 (3); 469-488. Traducción castelá en CRUCES, Francisco *et al.* (eds.): *Las Culturas Musicales*, Madrid, Trotta, 2001; 155-178.

RODRÍGUEZ Y RODRÍGUEZ, Manuel (1995): *Etnografía y Foklore del Bierzo*. Ponferrada, Peñalba Impresión.

SAGA (ed.) (1985): *Tsarón. De encuesta por León y Asturias*, Vol. 3. VPC-173.

SÁID, Víctor (1943): "Papeletas comparativas sobre danzas de espadas". *El Museo de Pontevedra*; 175-189.

SORRIBES, Vicent (1997): "El ayer y hoy de la danza guerrera de Todoella", en Pelinski, Ramón (ed.) *Presencia del pasado en un cancionero castellonense*. Castelló, Universitat Jaume I-Dipt. de Castelló; 125-140.

STOKES, Martin (ed.) (1994): *Ethnicity, Identity and Music*. Oxford-New York, Berg Publishers.

SUTIL PÉREZ, José Manuel (1997): *Maragatos en un desfile*. León, Ediciones Leonesas.

TABOADA CHIVITE, Xosé (1957): "Danza y entrelazo en Fontefría", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*; 500-506.

VEIGA DE OLIVEIRA, Ernesto (2000): *Instrumentos musicais populares portugueses*. Lisboa, Fund. Calouste-Gulbenkian.

APÉNDICE
CON GRÁFICOS DA DANZA
E
TRANSCRIPCIÓNS MUSICAIS

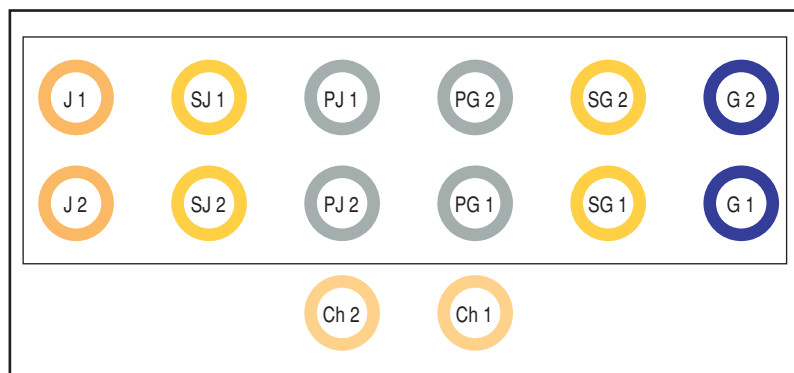


Gráfico 1

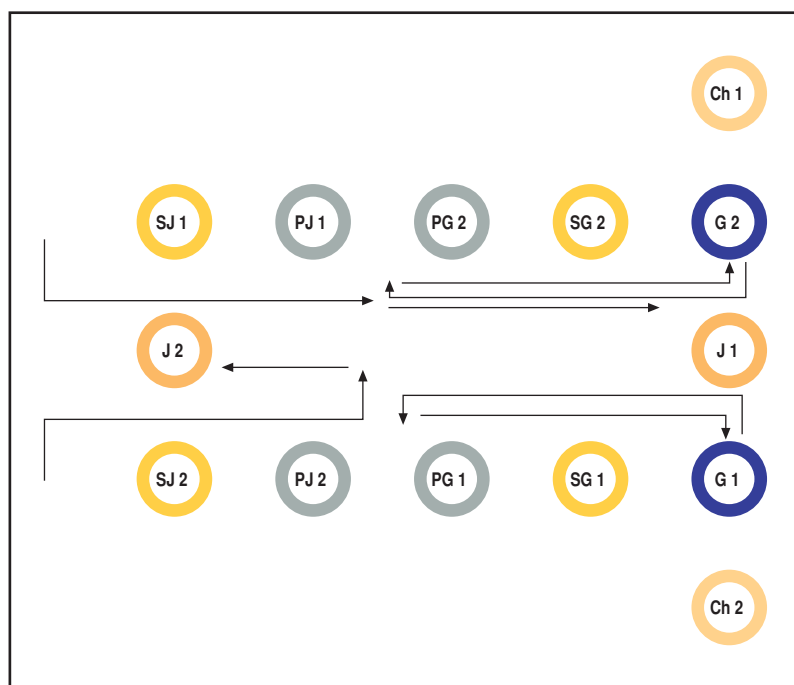


Gráfico 2

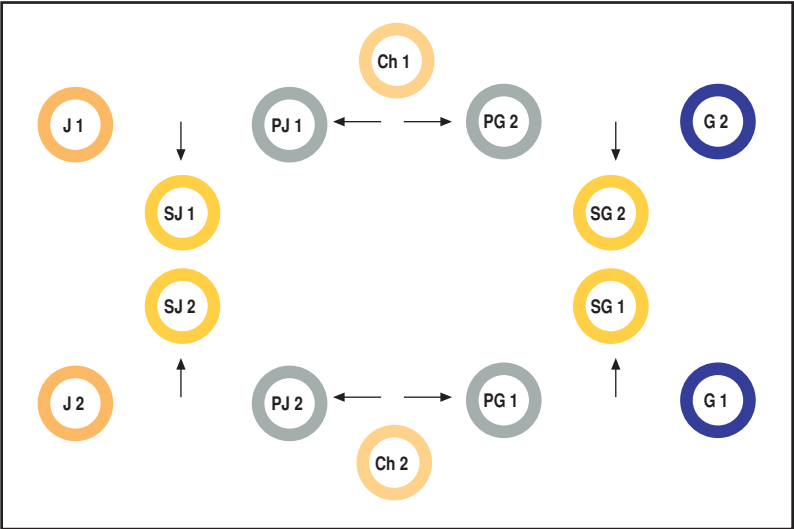


Gráfico 3

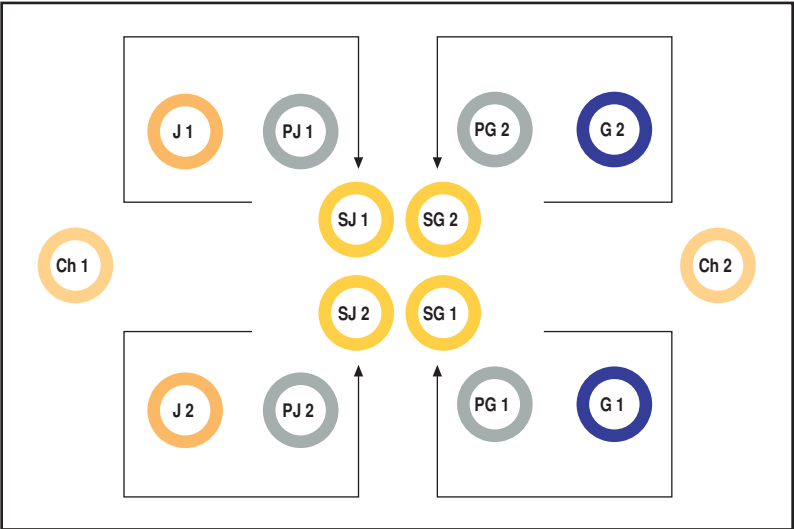


Gráfico 4

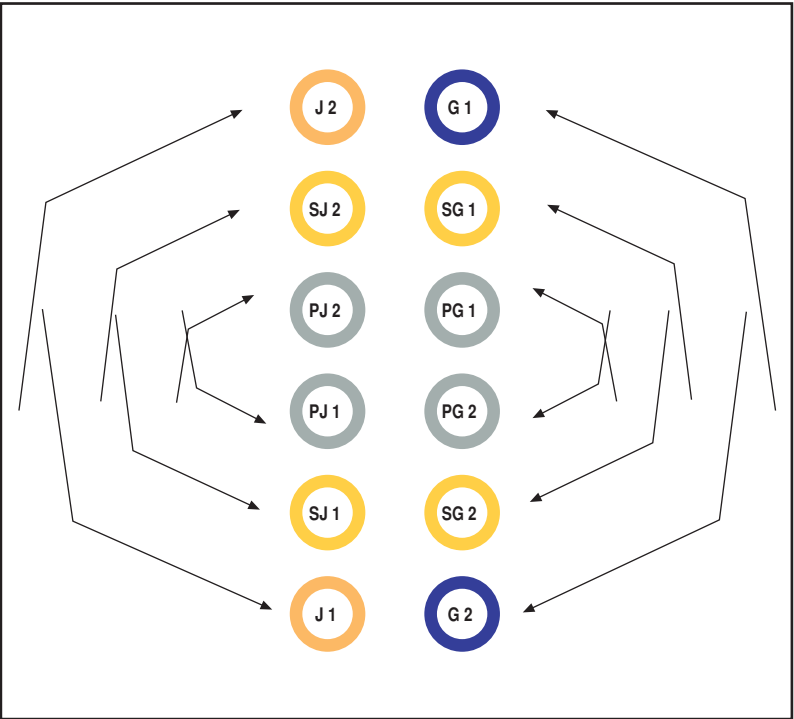


Gráfico 5

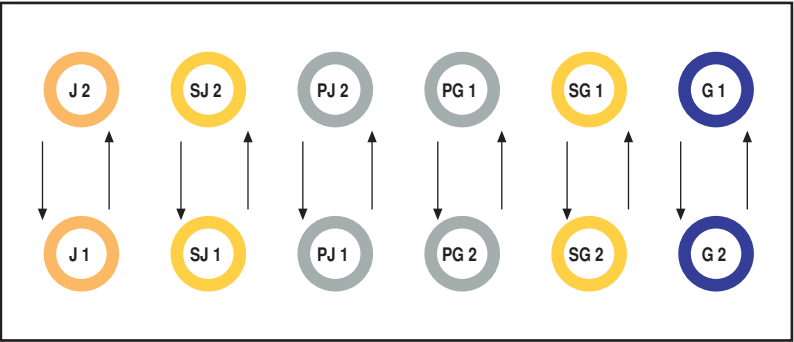


Gráfico 6

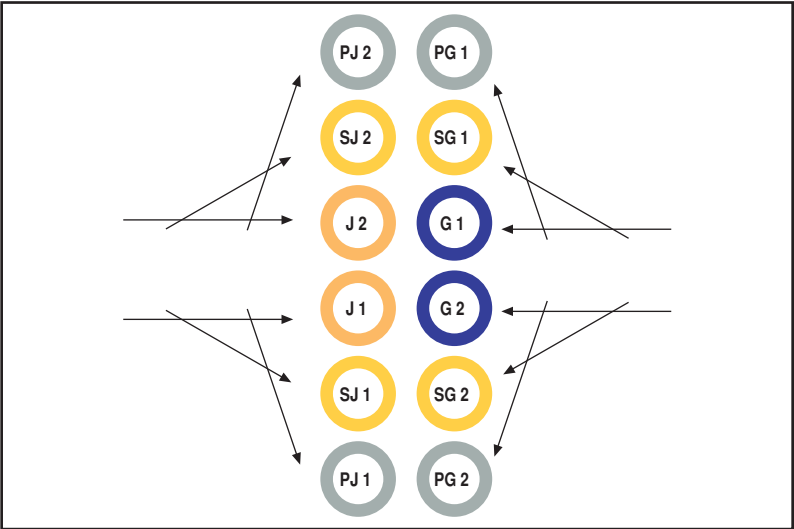


Gráfico 7

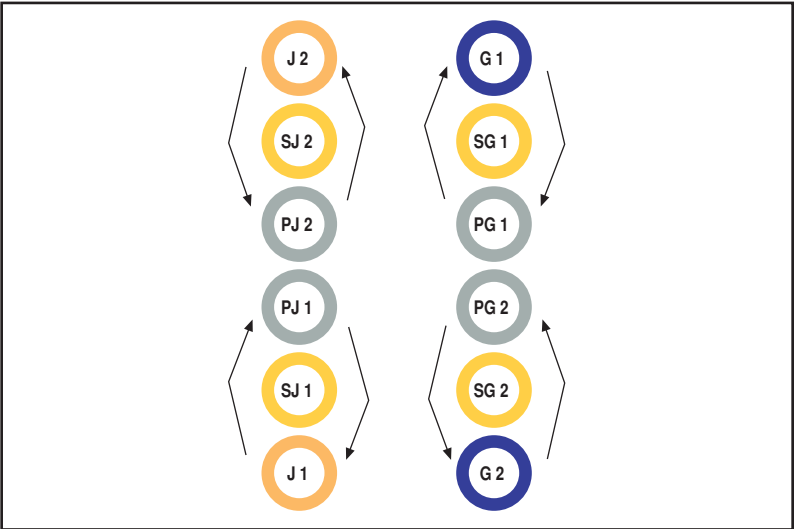


Gráfico 8

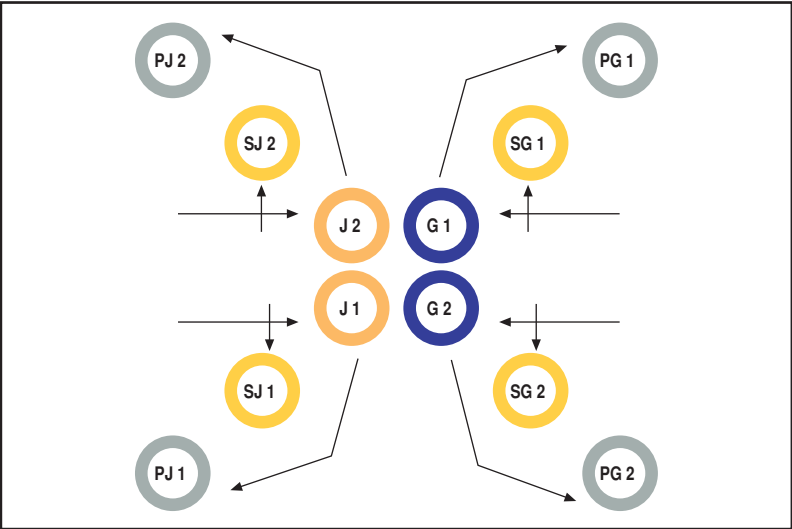


Gráfico 9

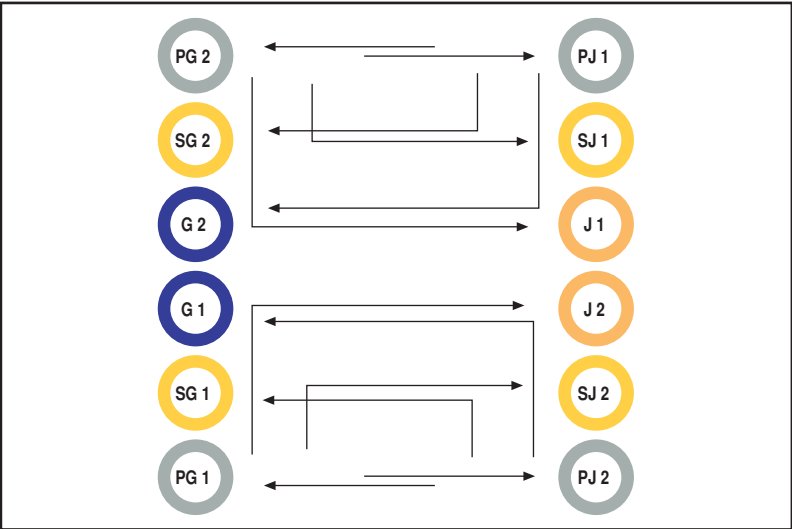


Gráfico 10

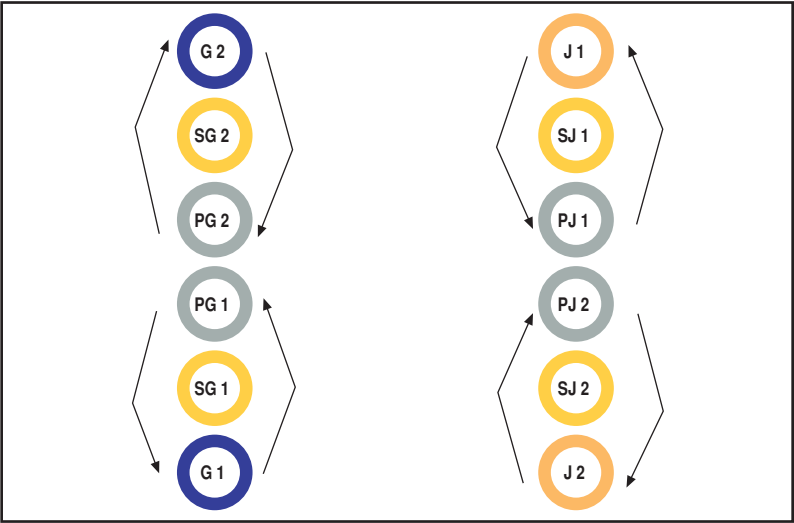


Gráfico 11

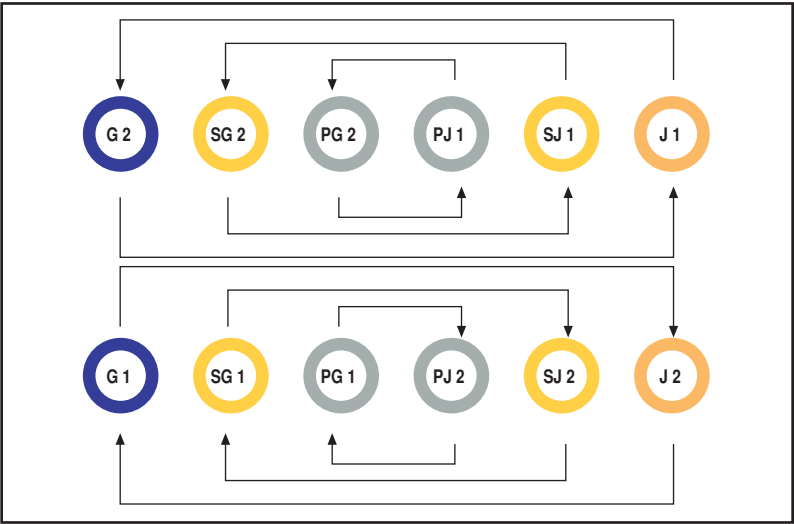


Gráfico 12

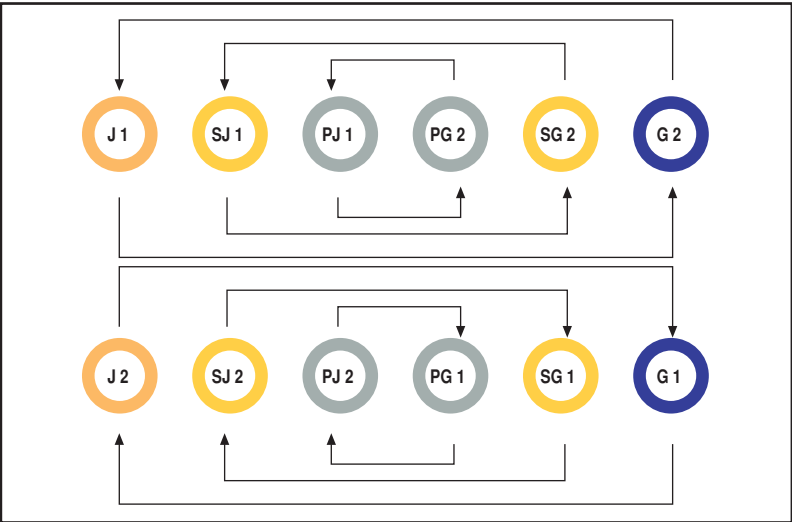


Gráfico 13

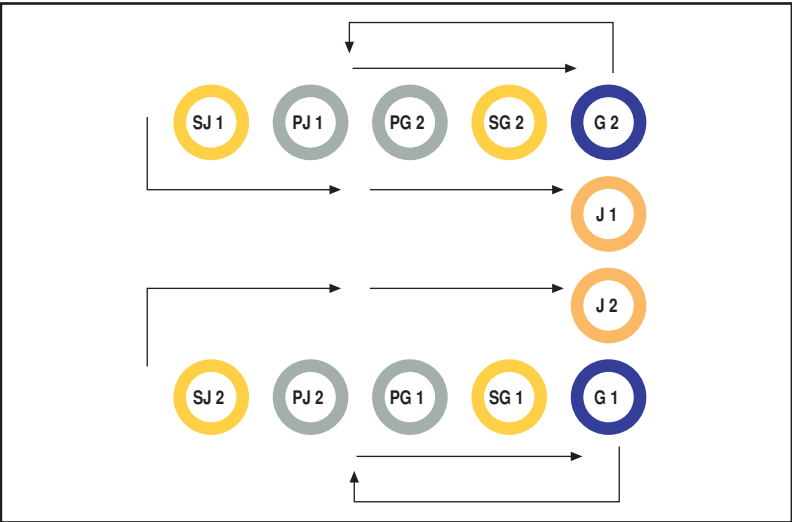


Gráfico 14

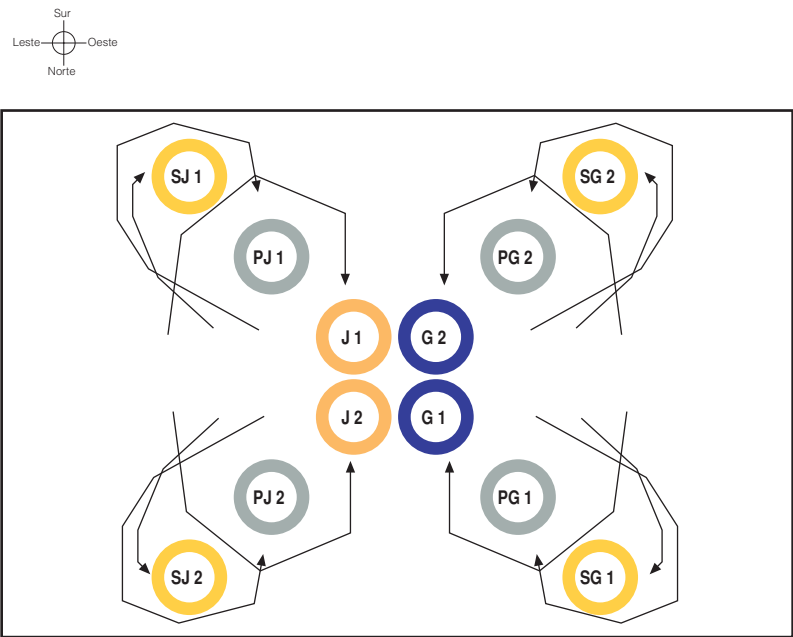


Gráfico 15

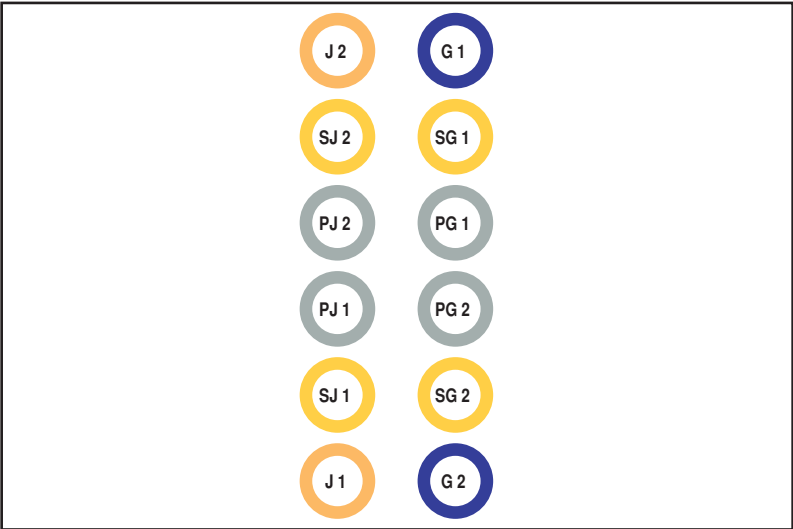


Gráfico 16



Gráfico 17

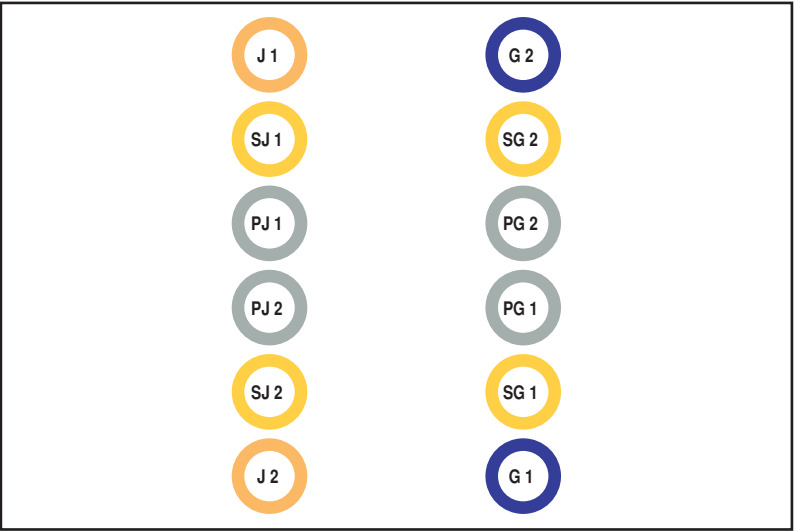


Gráfico 18

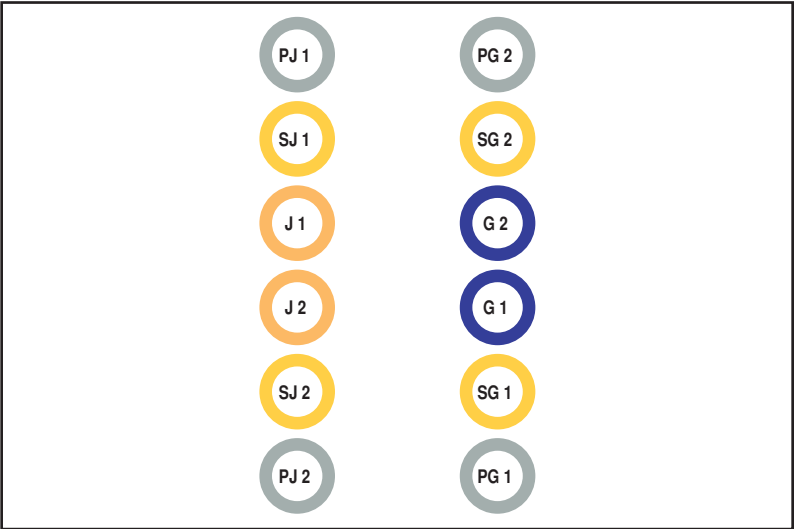


Gráfico 19

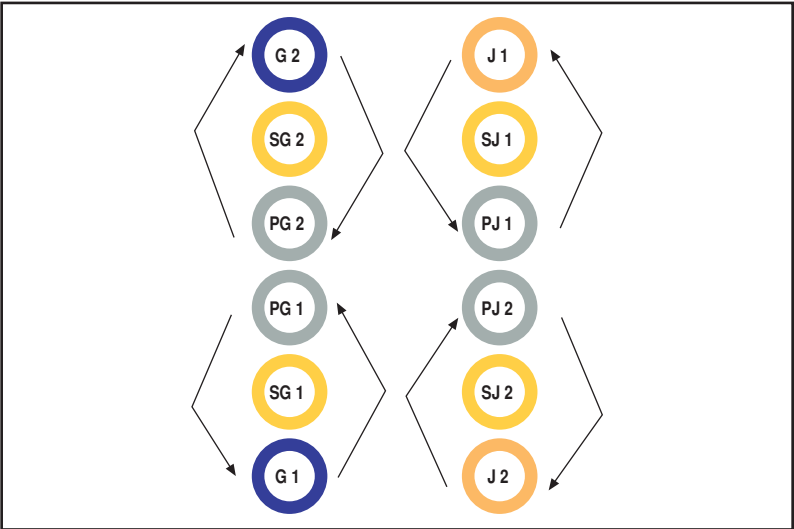


Gráfico 20

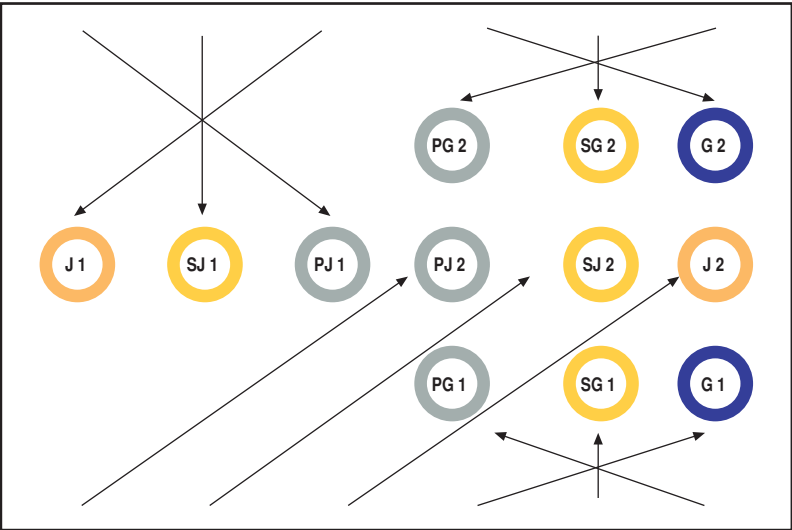


Gráfico 21

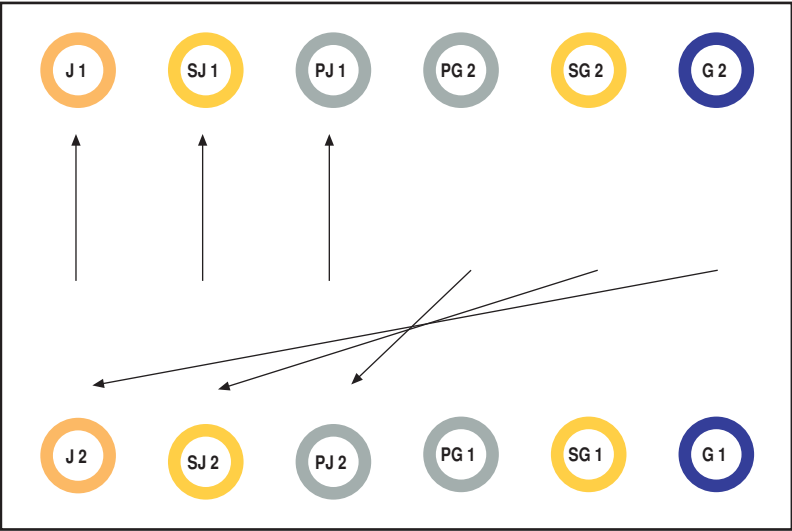


Gráfico 22

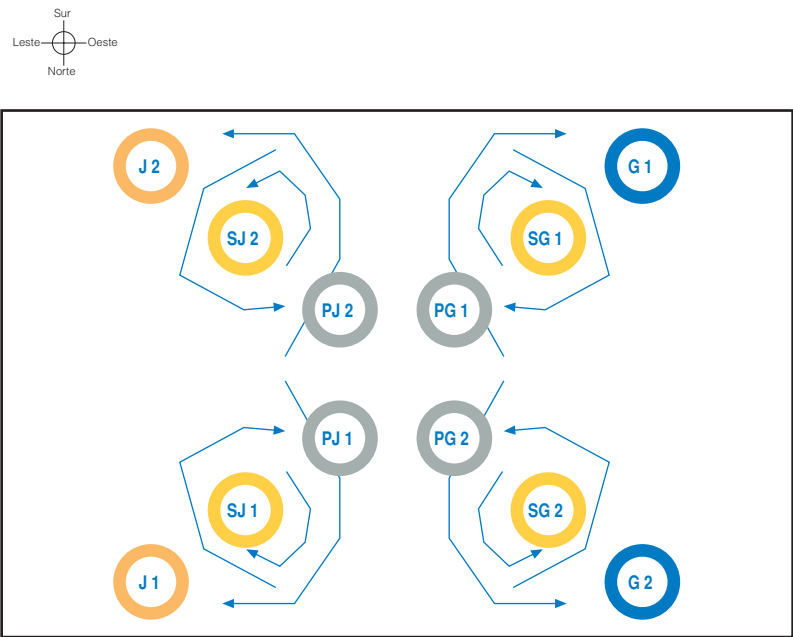


Gráfico 23

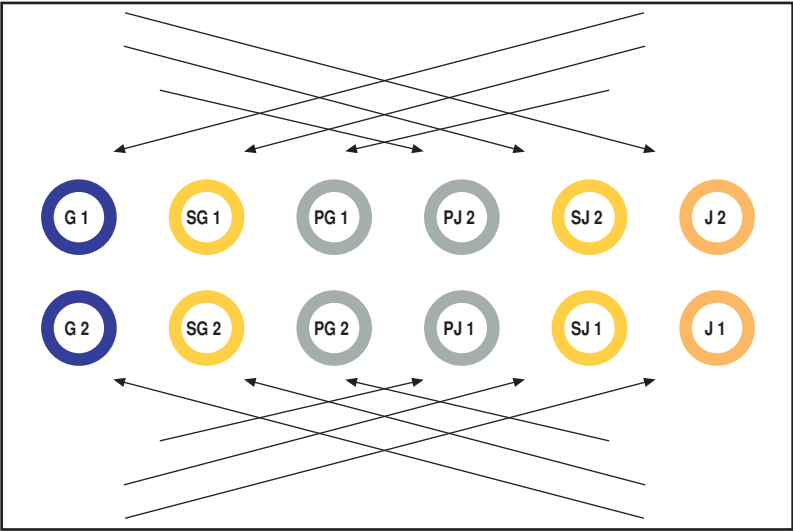


Gráfico 24

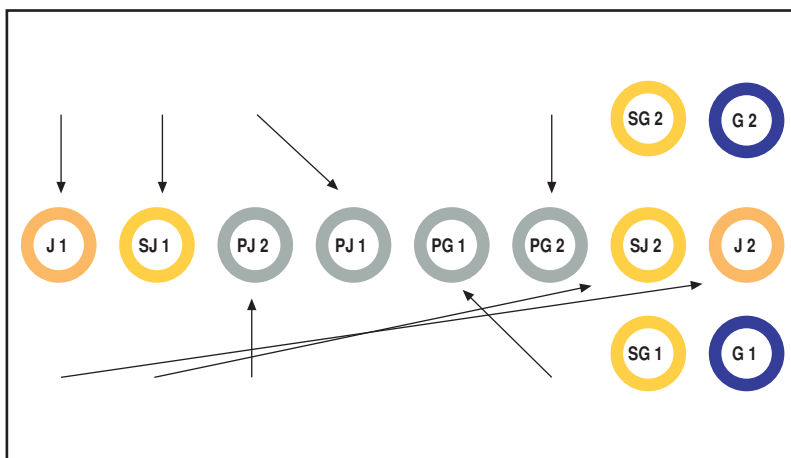


Gráfico 25

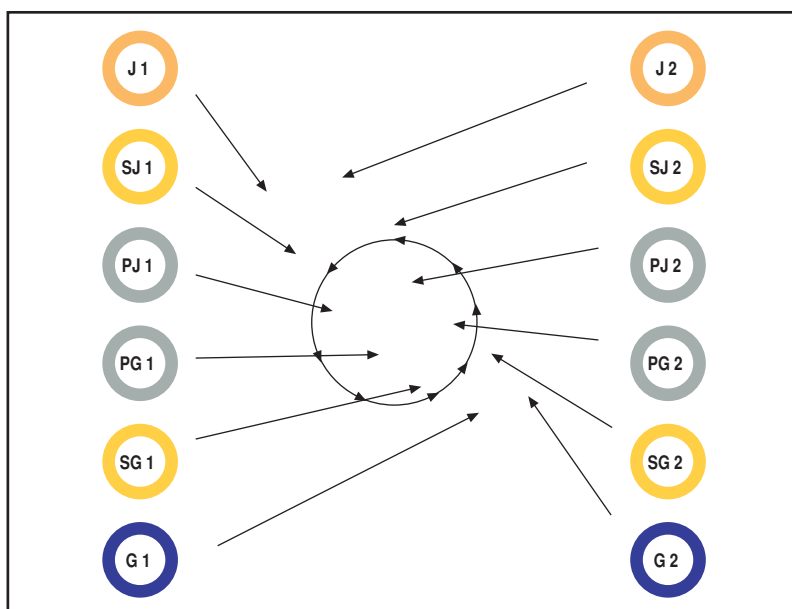


Gráfico 26

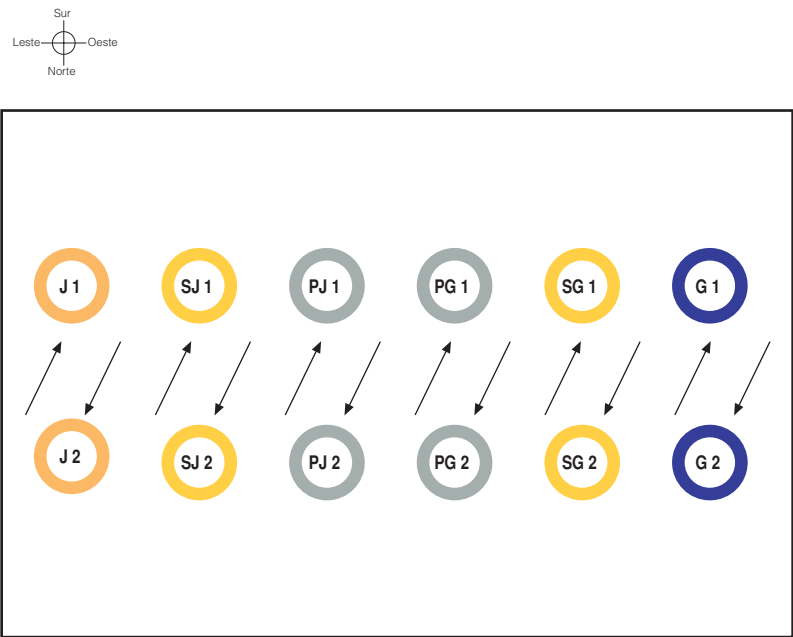


Gráfico 27

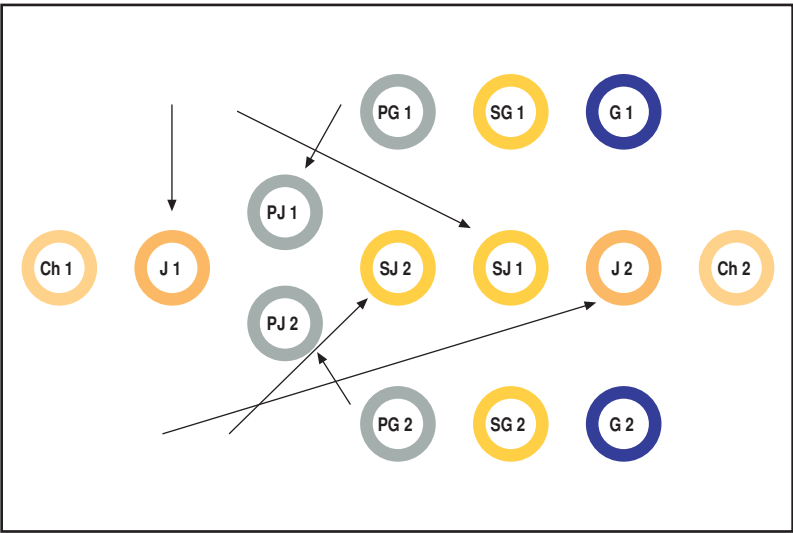


Gráfico 28

Danza de Peranzais

Xipra en Sib

A $\text{♩} = 95$

Xipra en Sib



simil

B ♩ = 83

3/8

3/8

C ♩ = 140

simil

D ♩ = 88



simil

simil

Danza de Chan

Xipra en La

A ♩ = 90

3 5

simil

A' $\text{♩} = 90$

simil

[illegible]

C ♩ = 94

simil

3

3

Danza de Chan

Xipra en La

D

♩ = 77



simil



A

♩ = 100



Danza de Trascastro

[A] ♩ = 100

Xipra en La



[B] ♩ = 85



[C] ♩ = 90



[D] ♩ = 90



Danza de Guímara

Xipra en La

A ♩ = 80

simil

B ♩ = 112

simil

C ♩ = 82

ASPECTOS LINGÜÍSTICOS E TECNOLÓXICOS
DO VAL DE FORNELA

Clodio González Pérez

Debuxos de Xoán Ramón Marín Martínez

I. INTRODUCCIÓN

Ó falar das terras montañosas onde se fonden León, Asturias e Galicia, sempre se pensa en Ancares, pero hai outras tamén con personalidade de seu, ben definida, como é o caso en particular do val de Fornela, que corresponde á cunca alta do río Cúa, esa corrente fluvial que para os máis dos lingüistas fai de isoglosa entre o galego e o leonés, que se entrega ó Sil máis abaixo de Vilafranca do Bierzo.

Os fornelos, coa súa mercadoría ó lombo, chegaron (e aínda algúns o fan nos nosos días) a todos os currunchos de Galicia, León, Asturias, Castela, Cantabria,... Dikir *fornelo* foi durante séculos, e mesmo continúa sendo hoxe en día, sinónimo de vendedor ambulante, de persoa emprendedora que, para compensar a pobreza da terra onde naceu, procura outros medios complementarios lonxe dela algúns meses ó longo do ano: vendendo teas, transportando mercadorías como arrieiro, facendo albardas, etc.

Un feito que amosa a importancia tanto da venda coma dos oficios ambulantes é o de que chegaron a posuír unha fala ou xerga propia, do mesmo xeito que os nosos paraugueiros, telleiros, canteiros..., coñecida como *burón*, exclusiva dos homes, porque eran estes os que andaban polos camiños do mundo. Mantívose ata os nosos días e non faltan persoas maiores que a saben falar (ou que polo menos coñecen algunhas verbas), pero –igual que lles está a suceder a outras de semellantes características– de seguro que as actuais son as derradeiras xeracións que a aprenderon, pois os novos, aínda que se dediquen ós mesmos mesteres dos seus devanceiros, xa non fan uso dela, polo que dentro de poucas décadas non será máis que unha curiosidade lingüística, un recordo do pasado.

O antigo sistema agro-pecuario –e mercantil, nalgúns casos– mantívose relativamente estable ata a década dos vinte do século pasado, malia o éxodo emigratorio que se rexistra dende antes, sobre todo cara a Arxentina. O cambio vén despois, ó empezar a acadar pulo a minería do carbón, primeiro en Ponferrada e logo en Fabeiro (ou Fabero). A situación foise sostendo mentres a emigración se ía compensando cos nacementos e os mineiros volvían polo menos unha vez á semana á casa, empregando os seus sol-

dos en mellorar as vivendas, pero logo empeza a fuxida masiva da xente nova, procurando traballo en zonas industriais ou mesmo fóra, en terras europeas, dando lugar ó abandono de todo: dos labores agrarios, dos animais e das casas, chegándose a tal extremo nos últimos anos que xa hai poboacións (como Faro), nas que no inverno non reside ninguén.

O noso labor de investigación centrouse exclusivamente na cultura material: as construcións, os apeiros, o enxoval doméstico, etc., de semellantes características ó das terras galegas da outra banda do Porto de Ancares, é dicir, ás que rega o río Navia. Como xa fixemos en Navia de Suarna e logo en Ancares, estudiamos polo miúdo a situación actual, ata onde sexa posible chegar coa axuda da memoria das persoas maiores e os restos que queden de todos aqueles trebellos que se usaron antano, pero diacronicamente afondando cando é posible ata mediados do século XVIII, tomando como data de partida (malia que haxa algunha nota anterior de escasa importancia), o *Catastro* do marqués de La Ensenada, de enorme interese para coñecer a evolución sobre todo da vivenda e das construcións en xeral, que chegarían xa en completa deterioración ata os nosos días, como é o caso da palloza ou *casa de teito*.

Durante todo este tempo, fomos recollendo centos de verbas, unhas veces directamente dos beizos dos fornelos e fornelas e outras de diferentes publicacións, que, a pesar de non constituír un gran vocabulario, non hai dúbida de que son unha achega interesante, sobre todo se se ten en conta que non existe ningún publicado ata agora, agás parte do de Faro que recolleu Primitivo Martínez Fernández.

Xunto co léxico propiamente fornelo, tamén recollemos parte do da xerga ou argot tradicional dos ambulantes, coñecido como *burón*, tamén de interese filolóxico dado que os homes maiores son os derradeiros que o aprenderon e usaron, atopándose, polo tanto, próximo á desaparición.

Co gallo destas achegas de carácter lexicográfico o meu estudio pasou a constar de dúas partes: a primeira dedicada ás falas fornelas e a segunda á cultura material en xeral.

II. NOTAS LEXICOGRÁFICAS: AS FALAS FORNELAS

1 O FORNELO

1.1 A fala

Non pretendemos facer un estudio lingüístico, nin tampouco recompilar un vocabulario exhaustivo da fala do val de Fornela, entre outras razóns porque non somos filólogos nin tampouco lexicógrafos. Trátase exclusivamente dun labor “secundario”, que xurdiu ó mesmo tempo que falabamos cos veciños e recollíamos dos seus beizos os nomes dos apeiros e dos traballos cotiáns. Foi entón cando nos atopamos co atranco de non poder facer cotexos con ninguén, debido á carencia dun glosario da fala fornela –aínda que non fose máis que elemental–, pois o único existente polo de agora é o que insire Primitivo Martínez Fernández no seu libro *Efemérides y semblanzas fariegas* (1994), no capítulo “Vocabulario y expresiones fariegas”, no que fai algunhas achegas propias, pero tamén recolle outras moitas palabras procedentes do vocabulario de García Rey, que tanto se empregan neste pequeno lugar como nos lindeiros, pero en particular nas terras do Sil (Anllares, Anllarinos, Sorbeda, Páramo del Sil, Corbón del Sil, etc.)¹.

Mentres que o *burón* –a fala dos vendedores e oficios ambulantes, da que se trata máis adiante– era coñecido e empregado case exclusivamente polos homes, por seren os únicos (agás rarísimas excepcións) que se dedican a estes mesteres dende tempos moi antigos, pasando fóra da casa ás veces case todo o ano², o fornelo –é dicir, a fala de todos– mantívose mellor entre as mulleres, porque rara vez saían do val, xa que a súa área de relación se reducía ás terras lindeiras asturianas (Ibias e Degaña), ancaresas e galegas (val de Rao), non chegando moito máis alá polos camiños bercianos da estación

1. Unha contribución tamén de interese é a de Eloy Terrón, *Los trabajos y los hombres. La desaparición de la cultura popular en Fabero del Bierzo* (Madrid, 1996).

2. “Su única industria es salir a comerciar fuera del país, en tiempo de verano y aun algunas veces en tiempo de invierno, contentándose con venir a sus casas una o dos veces al año”, di Sebastián de Miñano en 1826, en particular sobre os veciños de Chan e Prado (1826: III, 82).

de ferrocarril de Páramo del Sil (saída e chegada tradicional dos emigrantes da zona), e á feira do Espín en Vega ou Veiga de Espinareda.

Así foi ata a década dos anos cincuenta do pasado século, en que os veciños –sobre todo os novos– empezan a emigrar, primeiro os homes, logo tamén as mulleres, e por último as familias enteiras, ata chegar ó extremo de que hoxe en día xa existen *pueblos* –que aquí cadran coas parroquias eclesiásticas, agás o de Prado– que quedan no inverno deshabitados, como o de Faro, e outros nos que o número de persoas na mesma época non pasa de media ducia (Peranzais).

En 1906 Ramón Menéndez y Pidal, en *El dialecto leonés*, sitúa a isoglosa do galego e do leonés entre as cuncas do Cúa e do Sil, xusto nas terras fornelas:

La divisoria entre las cuencas del río Cua y del Sil debe marcar, poco más o menos el límite del gallego y del leonés, en esta región.
(1962: 18).

Anos despois, Verardo García Rey, aínda seguindo ó anterior, amósase partidario de facer coincidir a liña divisoria co mesmo Sil, a partir de onde desaparece toda influencia galega (1934: 21). Este militar, falecido en 1931, centrou o seu labor de recolleita sobre todo nos arredores de Molinaseca, de xeito que polo que se refire a Fornela, agás sobre aquelas verbas que son comúns ás terras lindeiras, parece ser que non conseguiu información, ou moi pouca, pois, se temos en conta a procedencia (que non figura en todas, pero si en varias), nunca menciona ningún lugar do val, sendo os que quedan máis preto Sorbeda e Páramo del Sil, situados na cunca deste río, na banda dereita e na esquerda, respectivamente.

Dámaso Alonso e Valentín García Yebra publicaban por primeira vez en 1959, nas *Actas do III Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros*, o que sería o primeiro traballo de investigación lingüística sobre este val, aínda que non exclusivamente: “El gallego-leonés de Ancares y su interés para la Dialectología portuguesa”, no que chegan á seguinte conclusión:

La Fornela (a pesar de su nombre) es una zona básicamente leonesa, en la cual existen lo mismo la diptongación normal que el caso

especial de diptongación ante yod: [...] Todas estas formas existen en leonés y están en contradición con el gallego. [...] Se trata, pues, de una lengua casi totalmente leonesa, con algunos rasgos de gallego. (1961: 46).

Entre os traballos posteriores salientan pola súa rigorosidade os seguintes de carácter filolóxico, dous de Ana Seco Orosa: *A fronteira lingüística do galego en León e Zamora*, Universidade de Santiago de Compostela, 1997, memoria de licenciatura inédita, e o artigo “O trazado da fronteira do galego na provincia de León”, publicado na revista *Estudios Bercianos*, 1998; un de Ana M^a. Cano González, “Lasturianu n’El Bierzu. A propósito del ALBI”, en *Lletres Asturianas*, 1998; e outro de Héctor García Gil, “Aspeutos fónicos de la fala de Forniella. Estructura fonológica y caracterización”, tamén en *Lletres Asturianas*, 2002.

Os tres autores fan fincapé nas diferencias que se observan entre a fala de Guímara (que é onde nace o río Cúa), con influencias galegas, e a das demais poboacións, en particular aquelas que quedan máis próximas ó Sil, como é o caso de Faro e Cariseda, que xa se pode considerar un leonés ou asturiano de transición –segundo a denominación que use o autor–, afirmando a primeira, consonte cos trazos lingüísticos observados, que

O concello de Peranzanes presenta unha modalidade que caracterizamos de leonés de transición, agás no punto que está máis ó norte, lindando con Asturias. (Guímara)

(Seco Orosa, 1997: 306).

E o terceiro,

Vistes yá les caractéristiques de los segmentos consonánticos de la fala de Forniella, podemos falar de la existencia en Guímara d’una variante asturiana límite o “de transición” cola zona de fala gallega –calificada como agalgao nos pueblos vecinos – mentes que’l restu del valle caltién una fala asturiana del bloque occidental, frente a les qu’únicamente presenta la solución particular de la existencia del fonema nasal velar /ɲ/

(García Gil, 2002: 40).

Como se pode comprender, lingüisticamente o val de Fornela non é doado de estudar, como ocorre en xeral con todas as terras con falas de transición, onde se xuntan e separan dúas ou máis linguas, que neste caso aínda se embaraza máis a situación cando existe outra –a castelá– superposta e hoxe en día totalmente dominante. Non é posible trazar unha única isoglosa, senón varias, que van definindo as características propias fonéticas das falas que converxen na mesma área, na que os accidentes xeográficos non chegan a constituír fronteira natural, de xeito que un mesmo falante pode empregar, segundo onde se ache e o interlocutor que teña diante, *feje*, pero tamén *feixe* e *haz*, *molín* e *molino*, *goxo* e *cesto*, *llobo* e *lobo*, *farinha* e *harina*,...

Urxe recompilar o vocabulario fornelo antes de que esmoreza de todo, indicando o lugar de procedencia, a idade do informante, e tamén se viviu sempre aquí ou foi emigrante, pois de non se facer agora, canto antes, cada vez tórnase nun labor máis difícil, sendo xa imposible dentro de non moitos anos, ó finar as persoas maiores que naceron e residiron, senón sempre, sequera a maior parte da súa vida no val. Tarefa que –como ocorre noutras terras de semellantes características– agrávase de xeito extraordinario pola actitude negativa da maioría dos falantes, dos que non é doado conseguir que usen a súa fala de corrido con persoas descoñecidas, malia que se lle pida que o fagan. De non se realizar, dentro de ben pouco tempo só quedarán dela³, como recordo de que un día existiu, varias palabras soltas e quizais algunha cantiga, como esta da alborada da festa de agosto da Virxe de Trascastro:

Llevaintaivos mulleiriñas
 llevaintaivos de dormir
 ia priian os paxarius
 ia retumba el tamboril.
 Bullir, bullir.

3. En 1997 dicía Jesús García y García, que “en la zona astur-leonesa es tal el grado de castellanización que sólo sirven informantes mayores de 70 años y algunos más jóvenes que nunca han salido del entorno” (1997: 9).

1.2 A toponimia

A situación de encrucillada lingüística afectoulle tamén á toponimia, moito máis que en Galicia, pois aquí, ademais da forma máis ou menos castelanizada, existen outras consonte coa fala dos diferentes lugares do val, como ocorre –poñamos por caso–, con *Peranzaes*, que tamén se pode escoitar *Peranzais*, *Pranzaes*, *Pranzais*,... e, por suposto, *Peranzanes*, que é a forma oficial, e non se albisca polo de agora nada que tenda á recuperación e dignificación da toponimia tradicional.

En primeiro lugar cómpre referirse xa ó nome do val: no século XIII figura *Fornella* e *Forniella*, pero a partir do XV vaise estabilizando Fornela, non desaparecendo a nivel popular *Furniella*, que aínda se mantén viva agora nos nosos días: *Fornella* (1270), *Forniella* e *Fornella* (1317), *valle de Forniella* (1347), *clérigo de Forniella* (1399), *vale de Fornela* (1457), *iglesia de Fornela* (1473), *vale de Fornela* (1491), *valle de Forniella* (1500), *valle de Fornela* (1500), *balle de Fornela* (1641), *valle de Fornela* (1749)... (Gómez Bajo, M^a. C., 1993: 30, 83, 84, 198; Rodríguez González, M^a. C., 1992: 81, 179, 213, 225; Taladrid Rodríguez, S., 1994: 48; Ramón Gurdiel, S., 1998: 28, 29, 50). Dende entón en particular na escrita remata por imporse a forma galega á leonesa, seguindo a opinión de Dámaso Alonso e Valentín García Yebra:

Fornela es forma gallega; la leonesa correspondiente es Forniella, y, en efecto, en el siglo XVIII este valle –que, como hemos dicho, habla aún hoy un leonés con ligeros galleguismos–, se llamaba de la Forniella (y Furniella dice aún algún viejo).

(1961: 48, 49).

O topónimo máis castelanizado é o de *Peranzaes* ou *Pranzais*, que acabou en *Peranzanes*, pero na escrita non remataría por estabilizarse definitivamente ata mediados do século XIX, en que aínda se atopa de vez en cando unha forma intermedia, que nin é a tradicional, nin tampouco a plenamente castelanizada: *lugar de Pranzanes* (1740), *lugar de Peranzanes* (1750), *Peranzanes* (1752), *lugar de Pranzanes* (1768), *ayuntamiento de Pranzanes* (1839), *lugar*

de Pranzanes (1840), lugar de Prazanes (1840), becino de Pranzanes (1840),⁴...

Outros tamén castelanizados foron os de *Chan* ou *Chao* (así din en Guímara), que pasou a *Chano*, e *Careiseda* a *Cariseda*; mentres que o primeiro non o temos rexistrado na escrita, o segundo segue aparecendo aínda en documentos do século XIX⁵.

Diferente é o caso de Fresnedelo, no que tamén se escoita dicir *Fresnediello*, *Frusnidiello* e *Fernedelo*, pero polo menos dende mediados do século XVIII na escrita sempre figura a primeira forma.

Mantivéronse igual: Faro, Guímara, Trascastro e Prado.

Polo que se refire ós xentilicios, entre os veciños empregan os seguintes:

Cariseda: *carisedo*, *cariseda*⁶.

Chan: *chanhiello*, *chanhiella*; *chanhielo*, *chanhiela*.

Faro: *fariego*, *fariega*.

Fornela (val de): *fornelo*, *fornela*.

forniello, *forniella*.

furniello, *furniella*.

Fresnedelo: *fresnediello*, *fresnediella*; *fresnadielo*, *fresnadiela*.

Guímara: *guimarés*, *guimaresa*.

Peranzaes: *pranzanhiello*, *pranzanhiela*.

Trascastro: *cascariello*, *cascariella*⁷.

Os mesmos problemas tamén se observan coas denominacións das poboacións lindeiras, onde hoxe en día a toponimia tradicional está totalmente esmorecida, sendo xa cada vez máis raro dar con persoas que aínda digan Ouceiro (en vez de Oceró), Lumeiras (e non Lumeras), Sortes (en lugar de Suertes), El Espín (e non

4. Archivo Histórico Provincial de León –AHPL–: *Ensenada*, Peranzanes, “Interrogatorio”; Archivo Municipal de Peranzanes –AMP–: *Libro de Juicios de Paz*, ff. 11, 23 e 24; Ramón Gurdíel, S. (1998: 29, 51, 54).

5. AHPL: *Ensenada*, Peranzanes, “Interrogatorio”, preg. 3; AMP: *Libro de Juicios de Paz*. Ramón Gurdíel, S. (1998: 36).

6. Antes debeu ser *careisedo* e *careiseda*.

7. Case seguro que nun principio foi *castrariello* e *castrariella*.

El Espino), A Veiga (en vez de Vega), Fabeiro ou El Fabeiro (e non Fabero⁸), etc.

1.3 Vocabulario

Tentamos recoller todas as palabras que din os fornelos, agás aquelas que son castelás, de introducción recente, debido á emigración, á escola e agora ós medios de comunicación. Aclaramos esto, porque é de supoñer que cause certa estraneza que figure *ouvea*, que é como din en Guímara, e tamén *ovella*, como é en galego, denominación allea a calquera das tradicionais, quizais de introducción recente, por influencia neste caso dos contactos con galegofalantes e tamén pola televisión galega, aínda que neste caso cómpre advertir que no val polo de agora non se pode ver, pero si en cambio fóra, en Fabero, Ponferrada, etc., onde residen moitos fornelos o máis do ano.

Para a elaboración do presente vocabulario contamos coas seguintes fontes:

- Información propia, recollida ó levar a cabo os traballos de campo, sobre todo referida ós trebellos, os labores agrícolas e ó enxoval doméstico.
- Achegas de veciños ou persoas que xa por ter nado no val xa por ser del a familia, coñecen ben a fala. É de subliñar neste caso a Uxío Cerecedo González, en particular para Guímara, caso no que debido ó número de entradas e á importancia que ten esta poboación para a nosa lingua, por ser a de maior influencia galega, acordamos indicalas cun (*).
- Vocabulario xa publicado: no libro de Primitivo Martínez Fernández, nos artigos de Ana Seco Orosa e Héctor García Gil, entre outros.

Polo que se refire á escrita, hai que ter en conta:

- Úsase sempre a grafía vixente en galego.
- O dígrafo <nh> representa a nasal velar [ŋ] na forma *unha*, como en galego común, pero ademais aparece en moitas

8. Di Eloy Terrón (1996: 240): “No sólo se puede inducir esto de la denominación de la aldea, Fabero, o según la forma de hablar de toda la comarca El Fabeiro...”.

palabras que en galego non representan unha velar: *manzanha* ‘maza’, *farinha* ‘fariña’, *andurinha* ‘anduriña’,...

- Úsase a grafía <i> para marcar a deslateralización da lateral palatal /ɲ/, en formas como *oveia* ‘ovella’, *paieiro* ‘palleiro’,...
- A grafía <j> representa a fricativa velar xorda [x], en formas leonesas ou castelanismos: *feje* ‘feixe’, *jato* ‘xato’, *fréjol* ‘feixón’,...
- Actualmente –agás en persoas moi maiores– non é doado distinguir entre o emprego da velar pechada /u/ e a velar media /o/: *formiento* ~ *furmiento* ‘fermento’, *folgueiro* ~ *fulgueiro* ‘feito’... O mesmo pasa cando é a final de palabra: *paieiru* ~ *palleiru* ~ *paieiro* ‘palleiro’, *llobu* ~ *lobu* ~ *llobo* ‘lobo’,... Pola contra parece que o /u/ está máis claro en *envulortar* ‘atar con vulortas’, *donuciela* ‘donicela’...
- Dado o carácter da presente publicación, recóllense fundamentalmente substantivos, adxectivos e verbos.

Por último, cómpre advertir que para aqueles casos en que se considerou necesario facer algunha definición, sempre tivemos en conta o *Gran Diccionario Xerais da Lingua* (Xosé M^a. Carballera Anllo, coord., Edicións Xerais de Galicia, Vigo, 2000).

A

a^{*9} art. A (a vaca,...)

abarca^{*} s.f. Abarca, zoca.

abea s.f. Abella

abedul^{*} s.m. Bidueiro.

abeia vid. *abea*

abranha^{*} s.f. Abelá.

abranheira^{*} s.f. Abraira.

abranheiro^{*} s.m. Abraira.

abrunal vid. *abrunhal*

abrunhal s.m. Abruñal.

abruno^{*} s.m. Abruño.

abubiella s.f. Bubela.

aceda s.f. Aceda, planta herbácea da familia das poligonáceas, comestible e de sabor acedo.

acedo, -a adx. Acedo, -a.

acenoria s.f. Cenoria.

acolmeirar^{*} v. 1. Facer colmeiros. 2. Medar a palla do centeo ou do trigo.

acuartear vid. *cuartear*.

acurruchar^{*} v. Acurrunchar,

9. As palabras que levan (*) foron recolleitas en Guimara, pero non quere dicir que sexan exclusivas desta poboación.

poñer ou poñerse nun
recuncho.

*adivinancia** s.f. Adiviña.

adosado s.m. Sobrado, planta
alta dunha casa de dúas alturas.

*adosado, -a ** adx. Arrimado, -a.

adosao vid. *adosado*.

*adral** s.m. Ladrál, táboas ou
canizas (trenzado de corres)
que se lle pon nos lados ó carro
para transportar cousas miúdas.
afalador s.f. Aguillada, vara cun
aguillón de ferro na punta que
se emprega para afalar o gando,
sobre todo vacún.

afalar vid. *falar*.

*afilado, -a ** adx. Afiado, -a.

afilao, -da vid. *afilado, -a*.

*afogado, -a ** adx. Afogado, -a.

afogao, da vid. *afogado, -a*.

*afogar** v. Afogar.

afugar vid. *afogar*.

*afumar** v. Afumar.

agomitar v. Vomitar.

agora adv. Agora.

*agua** s.f. Auga.

aguiada vid. *aguillada*.

aguillada s.f. vid. *afalador*.

aguzo vid. *gabuzo*.

*aí** adv. Aí

aínda vid. *inda*.

*aíquí** adv. Aquí.

*aire** s.m. Aire, vento.

aixada vid. *eixada*.

aixela vid. *eixela*.

*ajeno, -a ** adx. e s. Alleo, -a.

*albarón** s.m. Uz de flor
abrancazada.

*alcoba** s.f. Alcoba, nas pallozas
e casas de teito cuarto para
durmir.

algún, -unha indef. Algún, -unha.
alí vid. *allí*.

*alingarse** vid. *ballingarse*.

aliviadero s.m. Aliviadoiro, panca
do muíño hidráulico que serve
para subir ou baixar a moa.

*allá** adv. Alí.

*allí** adv. Alí.

allumar v. Alumar.

*almorzar** v. Almorzar

almourzar v. *almorzar*.

*amanhecer** v. Amencer.

amarañar v. Amañar.

amariello vid. *marielo*.

amazar v. Mazar, en particular o
leite para separar a manteiga.

amenecer vid. *amanhecer*.

amesturao, -da adx. Mesturado, -a.

amesturar v. Mesturar.

*amoronhar** v. Amorear.

andada s.f. Andada, cada unha
das reas de palla que se poñen
no teito das pallozas, de abaixo
arriba, cubrindo a superior parte
da inferior para que non pase a
auga, do mesmo xeito que as
tellas.

*andar** v. Andar.

andolla vid. *androia*.

andorga s.f. Andorga.

*androia** s.f. Androlla.

androlla vid. *antroia*.
*andurinha** s.f. Andoriña.
*angarillas** s.f. Angarelas,
 taboleiro con dúas andas para
 transportar cousas á man entre
 dúas persoas. En Ancares e Rao
 chámanlle *ballarte*.
*anhueite** adv. Onte.
anoxado, -a* adx. Anoxado, -a,
 que está incomodado.
anque conx. Anque.
ansadón vid. *eixadón*.
así vid. *asín*.
*antes** adv. Antes, denantes
antesanueite adv. Antonte.
antroia vid. *androia*.
anu s.m. Ano.
anueite vid. *anhueite*.
*año** s.m. Ano.
apañadero s.m. O chan dos
 soutos por debaixo dos
 castiñeiros onde caen e se
 apañan as castañas.
apañador, -a adx. Apañador, -a.
apañar v. Apañar.
*apicar** v. 1. Sachar. 2. Apicar a
 gadaña.
*apiezar** v. Remendar a roupa.
apurrir v. Empurrar, achegar.
aquel, -la* dem. Aquel, -la.
aquel, -lla* vid. *aquel*, -la.
arándanhu s.m. Arando, froito
 da arandeira.
arándao vid. *arándanhu*.
*arbía** s.f. Soga en xeral (pode
 ser a *cornal* que amarra o xugo,

o *medián* que terma do *arcoxo*
 ou *trasga* onde vai o temón do
 arado de pao, etc.)
arbío s.m. Soga pequena.
arbíu vid. *arbío*.
*árbol** s.m. Árbore (s.f.)
*arca** s.f. Arca
*arcoxeiro** s.m. Arcoxo, peza de
 madeira antes e agora de ferro
 que vai suxeita ó xugo por unha
 soga, no que se mete o temón do
 arado de pao.
arcoxo vid. *arcoxeiro*.
*argolla** s.f. Argola, en
 particular a que leva o carro
 por detrás no medio da última
 cadea, na que se amarra a
 segunda xugada cando hai que
 baixar unha costa.
argón s.m. Argola que se lle pon
 ó touro nas ventas do nariz, na
 que se ata a corda.
*arrebentar** v. Rebentar.
arreia vid. *rea*.
arreja vid. *rea*.
arella vid. *rea*.
*arrenegar** v. Renegar.
*arrincar** v. Arrincar.
*arroisar** v. Arroixar, quentar o
 forno ata que se empeza a
 poñer roxo por dentro, o que
 indica que xa se pode meter o
 pan.
arrousar vid. *arroisar*
arrugado, -a* vid. *enregulado*, -a.
*arruto** s.m. Arroto.

*as** art. f. plural As (as vacas, as cabras...).

*asadura** s.f. Fígado do porco ou doutro animal.

ascuitar vid. *escoitar*.

asesteir v. Descansar despois de xantar, botar a sesta.

*asiento** s.m. Asento.

asín adv. Así.

*astrébede** s.f. Trespés ou trepia, utensilio de ferro con tres pés no que se poñen as potas e pucheiros sobre o lume da lareira.

astreverse vid. *atreverse*.

*asucar** v. Asucar, facer sucos co arado ou con outra ferramenta para sementar un froito.

asurcar v. *asucar*.

*atafal** s.m. Atafal, correa ou cincha que terma da albarda.

atafarra vid. *atafal*.

atallar v. Atallar, ir por un camiño máis curto.

*atar** v. Atar.

ateitar vid. *teitar*.

atorrante, *-a** adx. Atordado, *-a*, *aparvado*, *-a*.

*atorrar** v. Torrar, queimar unha cousa.

*atreverse** v. *Atreverse*.

atropar v. Atropar, xuntar a herba en montóns ó ila segando.

auoite vid. *anhueite*.

aventar v. Limpar o centeo ou outro froito aproveitando a

corrente do vento.

avesedo, *-a** adx. Avesedo, *-a*, terreo, casa, lugar... que non recibe ou moi pouco sol.

avesido, *-a* vid. *avesedo*, *-a*.

avezado, *-a** adx. Avezado, *-a*, que está afeito ou afeito a facer algo.

avezaio, *-da* vid. *avezado*, *-a*.

*avichón** s.m. Pequena agúa ou, en xeral, ave de rapina.

avisido, *-a* vid. *avesedo*, *-a*.

avulico, *-a* vid. *vulico*, *-a*.

*axunque** vid. *xunque*.

B

bacita s.f. Cunca grande de pao, no medio leva un sitio para cortar sobre el.

bacito s.m. 1. Fonte ou prato grande de pao. 2. *Bacito dos xixos*, picadeiro de madeira para a carne dos chourizos.

badaio vid. *badalo*.

*badalo** s.m. Badalo das campás, chocas, etc.

baile s.m. Baile.

baille vid. *baile*.

*balde** s.m. Balde ou sella de madeira (as antigas) para traer a auga, en particular para a casa.

balea s.f. Balea, vasoira de xesta, codeso, ... que se usa

—principalmente— para varrer a eira e xuntar o gran.

*baleir** v. Varrer coa balea ou co baleiro.

*baleiro** s.m. Balea pequena.

baleisar v. Abanear, mover unha cousa e, en particular, a balea ó varrer.

baleo vid. *baleiro*.

baleu vid. *baleiro*.

ballingar v. Balancear, moverse moito.

banca s.f. Banco grande para sentarse en particular ó pé da lareira.

*banco** s.m. Banco para sentar.

bansado vid. *banzao*.

banzao s.m. Banzado, presa, encoro para reter a auga para un muíño, regar, etc.

bañiza s.f. Mollo non moi grande de palla.

*bañizo** s.m. 1. Mollo pequeno. 2. Vasoira de palla, xesta...

especialmente para varrer o forno antes de meter o pan.

*baraza** s.f. Baraza, corda delgada ou fita para atar unha cousa.

barbecho s.m. Barbeito, terra que non se cultiva todos os anos.

barigón vid. *argón*.

*barra** s.f. Barra, sitio sobre as cortes nas pallozas e casas de teito que se usa para gardar palla, leña, folla de carballo para darlles no inverno ós animais, etc.

bartolo, -a* adx. Persoa de poucas luces, pouca disposición

para traballar, pasmona.

*basal** s.m. Cunqueiro, alzadeiro da cociña para poñer a louza:

bacitos, pratos, garfelas, potas, etc.

*basancada** s.f. Presa, encoro, en particular para regar.

*batedera** s.f. Legoa co corte plano.

batidera vid. *batedera*.

*batudo** s.m. 1. Lavadura dos porcos. 2. Mestura de auga e bosta co que se facía o solo das eiras para mallar.

*baxar** v. Baixar.

baxo, -a* adx. Baixo, -a.

*beilar** v. Bailar.

beillar vid. *beilar*.

*beiso** s.m. Bico

bercio s.m. Berce.

*berrar** v. Berrar.

berruntar v. Barruntar, pensar nalgunha cousa.

bían vid. *bien*.

bielta vid. *bilda*.

biello s.m. Especie de pa con varios dentes por diante que se emprega para limpar o gran na eira.

*bien** adv. Ben.

*bigornia** s.f. Bigornia, peza de ferro que se usa para traballar sobre ela os metais.

bilda s.f. Forcada de cinco ou seis dentes.

bildar v. Acción de traballar coa *bilda*.

- bimar** v. Bimar, darlle a segunda arada á terra.
bimbria vid. *vimbra*.
*boca** s.f. Boca
*bocado** s.m. Bocado.
bocín s.m. Boca ou entrada da nasa de pescar troitas.
*bolla** s.f. Empanada tradicional da zona, que leva como ingredientes pataca, cebola, chourizo e touciño.
*bollín** s.m. Bolo pequeno ou boliño, en particular o que se lles daba antes ós que asistían á función relixiosa do cabodano.
*bollo** s.m. Bolo de pan.
bon, -nha adx. Bo, -a.
*boqueiro** s.m. Boqueiro, ventá ou abertura que se fai no teito ou lousado para meter a palla no palheiro ou no parreiro da palloza.
boquirón vid. *boqueiro*.
boraco vid. *buraco*.
*borraio** s.m. Borrallo, cinza e carbóns que quedan na lareira.
boto s.m. 1. Boto, odre feito dunha pel de cabra ou cabrito para líquidos e, en particular, o leite. 2. Mazadeira para facer a manteiga.
bozo s.m. Bozo, aparello que se lles mete no fociño ós xatos para que non mamen.
brandal s.m. Brandoeiro, hucha de madeira na que vai caendo a fariña que moe o muíño.
*braña** s.f. Braña, pastos situados na montaña ós que o gando só pode ir no verán.
*brañeira** s.f. Muller que coida do gando na braña.
*brañeiro** s.m. Brañeiro, home que coida do gando na braña.
brañera vid. *brañeira*.
*bravo, -a** adx. Bravo, -a.
breiruela vid. *teleiruela*.
brimba vid. *vimbra*.
*brión** s.m. Brión, mofo que medra en sitios húmidos.
bubiella vid. *abubiella*.
*buei** s.m. Boi, touro castrado.
*bueno, -a** adx. Bo, -a.
*buíar** vid. *bullar*.
buje vid. *buxe*.
bullar v. Debullar, sacarlle a tona ou casca ás patacas, castañas, etc.
buón, -a vid. *bueno, -a*.
buracar v. Furar.
*buraco** s.m. Buraco, furado.
burgo s.m. Burgo, verme en particular da verza.
burra s.f. Mollo grande, especialmente cando se forma con varias *mañizas*.
*burrica** vid. *burra*.
*butieio** s.m. Botelo, embutido feito co bandullo do porco.
*butielo** vid. *butieio*.
*buxe** s.f. Buxa, peza de madeira do muíño que vai no ollo do pé.

C

- caballo** s.m. Cabalo.
- cabanha* s.f. Cabana, construción situada nas brañas, para acollerse e durmir os que coidan do gando.
- cabano* vid. *chozo*.
- cabaña* vid. *cabanha*.
- cabezada** s.f. Cabezada.
- cabra* s.f. Cabra.
- cabrada* s.f. Rabaño de cabras.
- cabrito*, -a* s. Cabrito, -a.
- cabruñar** v. Cravuñar, afiar a gadaña ou outra ferramenta que teña pico.
- cache* s.f. Cache, anaco de pataca sen tona lista para cocer.
- cachapo* s.m. Cachapo, corno con auga onde vai a pedra de afiar a gadaña.
- cachapro** vid. *cachapo*.
- cacharreiro** s.m. Cacharreiro, home que vende ou anda con cacharos de barro.
- cacharrera* s.f. Cacharreira, muller que vende ou anda con cacharos de barro.
- cachelada** s.f. Cachelada, comida a base de cachelos.
- cachelo** s.m. Cachelo, anaco de pataca cocida, sen tona.
- cacho** vid. *cachelo*.
- cachola** s.f. Cachucha, cabeza salgada do porco.
- cachopo* vid. *cachapo*.
- cadeixo** s.m. Cadeixa, madeixa de fio.
- cadena* s.f. 1. Cadea, conxunto de elos metálicos. 2. Traveseiro sobre o que vai o sollado do carro, en particular a última pola parte de atrás.
- cagalla* s.f. Cagalla, excremento das ovellas, cabras, coellos, etc.
- cagaxu** s.m. Cagaxo, cagalla.
- caiado** s.m. Caxato, pao para apoiarse.
- caiao* vid. *caiado*.
- calabaza** s.f. Cabaza, recipiente para os líquidos, en particular viño.
- calamustear* v. Murchar, secar unha planta.
- calamustio*, -a adx. Murcho, -a.
- caldeira** vid. *caldera*.
- caldeiro** s.m. Caldeiro, recipiente para a auga, especialmente de metal.
- caldeiru* vid. *caldeiro*.
- caldera** s.f. Caldeira, recipiente de metal máis grande que o caldeiro.
- caldo** s.m. Caldo, o alimento tradicional máis popular: verzas, patacas, unto, carne...
- calienda** s.f. Quenda, período de tempo ou veceira, en particular para moer nun muíño de varios propietarios.
- caliente** adx. Quente.
- calzorro** s.m. Calcetín vello.

- camba* s.f. Camba, parte curva da roda do carro tradicional.
- cambeirada* s.f. Cambeiro grande con moitos peixes.
- cambeiro* s.m. Cambeiro, galla para ir espetando os peixes que se pescan.
- cambita* vid. *sigundera*.
- camela* s.f. Camela, parte curva do xugo que se apoia sobre o animal.
- camín** s.m. Camiño.
- camoso* s.m. Camozco, parte do xugo que sobresaí entre os rebaixes.
- campaneiro* s.m. Campaneiro.
- campanha** s.f. Campaiña, choca que leva o gando ó pescozo para saber onde anda.
- campanheiru* vid. *campeneiro*.
- campano** s.m. Choca pequena.
- campear* v. Campar, sobresaír entre os demais.
- camueso* vid. *camoso*.
- camuezco** s.m. Pao máis gordo pola parte de abaixo.
- can* s.m. Can.
- canada** s.f. Canada, recipiente para líquidos, en particular para muxir as vacas e as cabras.
- canalexa* s.f. Peza do muíño por onde cae o gran na moa.
- canalexo* vid. *canalexa*.
- cancieia* vid. *canciela*.
- canciela** s.f. Cancela, porta formada por varios paos que protexe unha entrada.
- canciella* vid. *canciela*.
- candelo*, -a adx. Persoa solteira maior, que xa é raro que case.
- candongo*, -a* adx. Candongo, -a, persoa maior solteira.
- canela* vid. *camela*.
- canella* vid. *camela*.
- canhiza*, s.f. Caniza, armazón de táboas, vimbios, etc., que se pon sobre o lume da lareira.
- canhizu* vid. *cañizo*.
- cantadera** s.f. Cantadoiro, rebaixe do eixe do carro que vai sobre o coucillón, que “canta” ó quentarse.
- cantapeiro*, -a vid. *contapeiro*, -a.
- cantar** v. 1. Cantar 2. Cantar o carro.
- cantado** s.m. Canteado, trabe que vai dende a parede ata o alto da tesoir.
- canteau* vid. *cantado*.
- cañizo** s.m. Canizo, armazón de táboas, vimbios, etc. sobre o lume da lareira, para protexer a palla do teito, curar os embutidos, secar as castañas, etc.
- capelliza** s.f. Capeliza, coiro que une a moca co pértigo do manlle de mallar o trigo e o centeo.
- capudrio** vid. *capudro*.
- capudro* s.m. Capudre, árbore tamén coñecida por *cancereixo*.

*caravía** s.f. Caravilla, pasador de madeira ou ferro.

caravilla vid. *cavía*.

caravío s.m. Caravillón, pasador de madeira ou ferro grande.

*caraxa** s.f. Cona, órgano xenital feminino.

*caraxán** s.m. Mozo que anda con varias mozas.

*caraxo** s.m. Carallo, órgano xenital masculino.

*carbairu** s.m. Carballo.

cardamulo s.m. Unha clase de cardo que se dá na zona.

carisedo, -a* adx. Carisedo, -a, nativo, -a de Cariseda.

*carneiro** s.m. Carneiro.

*carpín** s.m. Carpín, calcetín de la grosa.

*carqueisa** s.f. Carqueixa, planta abundante na zona.

*carqueisal** s.m. Carqueixal, onde hai carqueixas.

carqueixa vid. *carqueisa*.

*carranca** s.f. Carranca, colar de coiro con pugas de ferro para defendérense os cans.

cascariello, -a* adx. Nativo, -a de Trascastro. Quizais antes foi *castrariello*, -a, referíndose ó castro.

castiello s.m. Castelo.

*castrón** s.m. Castrón.

cauzoeiro vid. *couzoeiro*.

cavía s.f. Cavilla de ferro ou pao do arado que vai atravesada

diante no temón para que non saia do arcoxo.

cavial s.m. Furado na teiroa do arado, cando é de ferro, para facer que cave máis ou menos fondo.

cavilla vid. *cavía*.

cavión vid. *caravío*.

caxa vid. *gaxa*.

caxelón s.m. Canada grande.

*cazo** s.m. Recipiente metálico para líquidos.

*cazuela** s.f. Cunca grande de barro.

*cea** s.f. 1. Morea de neve formada polo vento. 2. Mancha grande.

cear v. Cear.

*cebola** s.f. Cebola.

cebolla vid. *cebola*.

*cedo** s.m. Cedo, antes do tempo normal.

*celeiro** s.m. Celeiro, lugar da casa ou doutra construción onde se gardan os froitos, apeiros, etc.

cella vid. *cea*.

celleiro vid. *celeiro*.

*cemba** s.f. Cemba, a parte máis alta dun armazón de cubrir, teitado ou lousado.

cembro vid. *cemba*.

cenar vid. *cenhar*.

*cencerrada** s.f. Cornetada, ruído desagradable que se fai con cornos e chocas para

- burlarse de alguén, por exemplo cando un vello casa cunha moza nova.
*cenhar** v. Cear.
*centeo** s.m. Centeo.
centeu vid. *centeo*.
cepo s.m. Cepo, parte do tronco dunha árbore.
*ceranda** s.f. Zaranda, peneira co fondo de coiro con furados que se usa para limpar o gran.
cereisa s.f. Cereixa.
cereisal s.f. Cerdeira.
cernada s.f. Borralla.
*cesoria** s.f. Legón grande, máis forte que a *batedera*.
*chamar** v. Chamar.
chamazo s.m. Feixe de pólas verdes para o gando.
*chambra** s.f. Chambra, peza de roupa feminina.
chamiza s.f. Chamiza, leña miúda coa que se pode prender o lume.
*chamizo** s.m. 1. Chamizo, pao queimado. 2. Casa mala.
chan, -nha adx. Chan, chá.
chan, -a vid. *chan, -nha*.
Chan vid. *Chao*.
*chanhera** s.f. Chaira, terreo chan.
chanhieio, -a vid. *chanhiello, -a*.
chanhielo, -a vid. *chanhiello, -a*.
*chanhiello, -a** adx. Nativo, -a de Chao ou Chan.
*Chao** s.p. Chao, Chan, *Chano* (forma castelanizada)
*chao, -nha** vid. *chan, -nha*.
chapín s.m. 1. Media forte. 2. Zoco.
*charro, -a** adx. 1. Parvo, -a. 2. Nativo, -a da Charrería de Paradaseca, ó sur de Burbia (León).
*chave** s.f. Chave.
*chegar** v. Chegar.
*cheirar** v. Cheirar, feder.
chen, -nha vid. *cheo, -a*.
chenho, -a vid. *cheo, -a*.
*cheo, -a** adx. Cheo, -a.
cheu, -a vid. *cheo, -a*.
*chito, -a** s. Can, cadela.
*chocarín** s.m. Chocarelo, choca pequena.
*chocarón** s.m. Choca grande.
*chorar** v. Chorar.
*chorizo** vid. *xixo*.
*choupo** s.m. Chopo, árbore da familia das salicáceas.
*chover** v. Chover.
*chozo** s.m. Chozo, cabana pequena situada no monte ou nunha braña.
*chuagaceiro** s.m. Terreo onde nace moita auga.
*chucareiro** s.m. Choqueiro, máscara tradicional do val de Fornela que levaba atadas á cintura varias chocas.
chueca vid. *chuécara*.
chuécara s.f. Choca que levan os animais ó pescozo para saber

por onde andan.

*chuécaro** s.m. Choca pequena.

chueclo, -a adx. Choco, -a.

*chupapeidos** s.m. Tallo para sentar de tres patas furado no medio.

churrascar vid. *atorrar*.

chuver vid. *chover*.

*chuzo** s.m. Chuzo, arma de ferro semellante a unha lanza co mango de pao, que se usaba antes principalmente para cazar o xabaril.

*cien** adx. Cen.

cilleiro vid. *celeiro*.

*cimbrear** v. Cimbrar, mover con forza unha vara ou obxecto flexible.

cimbrio s.m. Cumio, parte superior dun teito ou tellado.

*cincha** s.f. Cincha, correa ou corda do arreo dos cabalos, burros...

ciscar v. Ciscar.

cismar v. Cismar.

*clavo** vid. *cravo*.

coallada vid. *cuaiada*.

*coca** s.f. Coca, verme da carne.

*cocinha** s.f. Cociña.

cochiello s.m. Coitelo.

cocho, -a vid. *gocho*, -a.

cochorra vid. *merlo*.

codoxo s.m. Codeso.

cogollo vid. *cogulo*.

*cogulo** s.m. Pallugada, por exemplo a que queda despois

de mallar.

*coidado** s.m. Coidado.

*coidar** v. Coidar.

*coier** v. Coller.

*coladera** s.f. Vertedoiro, sitio na cociña para lavar a louza, facer a bogada, etc.

coller vid. *coier*.

*colmea** s.f. Colmea.

*colmeiro** s.m. Colmeiro, meda de palla en particular de centeo.

*colmenal** vid. *cortín*.

*comer** v. Comer.

comidera s.f. Muller que leva a comida ós que están traballando no campo, sobre todo polas segas.

*compango** s.m. Compango, carne ou peixe que acompaña o pan.

compuerta s.f. Comporta.

*conca** s.f. Cunca de madeira, para comer o caldo, as papas...

concello vid. *conceo*.

concellu vid. *conceo*.

*conceo** s.m. Concello, reunión de veciños para tratar asuntos da comunidade.

concillón vid. *coucillón*.

*conchal** s.f. Nogueira.

*concho** s.m. Noz.

*conqueiro** s.m. Cunqueiro. 1.

Persoa que fai cuncas e, en xeral, louza de madeira, case todos eran ambulantes asturianos. 2. Alzadeiro ou sitio

onde se pon a louza.

contapeiro, -a* *adx.* Persoa que anda con contos.

cordeiro, -a* *s.* Año, -a, cordeiro, -a.

*cordeleiro** *s.m.* O artesán que fai cordas. A este val ían os ambulantes galegos, sobre todo da provincia de Ourense.

clordero, -a *vid.* *cordeiro*, -a.

*cornal** *s.m.* Correa que suxeita o xugo ós cornos da vaca ou do boi.

*corrada** *s.f.* Horta con muro arredor.

*corro** *s.m.* Curro, lugar onde se recolle o gando, en particular cando anda ceibo no monte ou na braña.

*corte** *s.f.* Corte.

cortello *vid.* *currielo*.

*cortezo** *s.m.* Codia, rebanda ou anaco de pan.

*cortín** *s.m.* Alvariza, lugar cerrado e protexido onde hai varios trobos de abellas.

cortina *s.f.* Cortiña, terreo con abundante auga, prado.

corusia *vid.* *coruxa*.

*coruxa** *s.f.* Curuxa.

coruxo *s.m.* 1. Bozo que se lle pon no fociño ós animais para que non coman, mamen, etc. 2. Cesta pequena.

*costiela** *s.f.* Costela.

costiella *vid.* *costiela*.

*cotar** *v.* Coutar, cerrar ou marcar un sitio ou terreo.

*coto** *s.m.* Couto.

*cotra** *s.f.* Cotra, suciedade.

cotroso, -a* *adx.* Cotroso, -a, sucio, -a.

*couceiro** *vid.* *couzoeiro*.

*coucillón** *s.m.* Coucillón, peza do chedeiro do carro sobre a que se asenta o eixe.

*cousa** *s.f.* Cousa.

coutado, -a *adx.* Coutado, -a, reservado, -a, marcado, -a.

coutau, -da *vid.* *coutado*, -a.

couzoeiro *s.m.* Couzón, couzoeira, poste ou espigo sobre o que xiran portas, ventás, etc.

coxo, -a* *adx.* Coxo, -a.

cravo *s.m.* Cravo.

cravuñar *v.* Cravuñar, afiar a gadaña ou outra ferramenta.

*cribo** *s.m.* Cribo, especie de peneira co fondo de coiro ou de tea metálica para limpar o gran.

*cuadriela** *s.f.* Cuadrilla, conxunto de varios obreiros, por exemplo as dos canteiros galegos.

*cuadril** *s.m.* Cadril, cadeira.

cuadrilla *vid.* *cuadriela*.

*cuaia** *s.f.* Callada, leite callado, requexo.

cuanto, -a* *indef.* Canto, -a.

*cuarta** *s.f.* Soles, cuarta, segunda xugada que se lle pon ó carro para subir –por diante–

ou baixar –por detrás- unha costa.

*cuartal** s.m. Cuartal, medida de capacidade para áridos (no val de Fornela equivale a 10,5 kg).

*cuartear** v. Solear, cuartear, poñer a segunda xugada no carro.

*cuarto** s.m. Cuarto, habitación dunha palloza ou casa de teito.

cuarto, -a num. Cuarto, -a.

*cubierta** s.f. Cuberta.

*cubo** s.m. Caldeiro.

cucina vid. *cocinha*.

*cuco** s.m. Cuco, paxaro da familia das cucúlidas.

*cuchar** s.f. Culler, as antigas eran de pao talladas polos cunqueiros ambulantes asturianos.

cucharón vid. *garcielo*.

cuchiello vid. *cutielu*.

*cuchillo** vid. *cutielu*.

*cuelmo** s.m. Colmo, palla de centeo escolmada ó mallar, coa que se cobren as pallozas, casas de teito, paleiros, etc.

cueller vid. *coier*.

*cuerda** s.f. Corda, soga; facianas os cordeiros ambulantes sobre todo da provincia de Ourense.

cueva vid. *cuova*.

cuevo s.m. Pequena zona de pasto no monte.

cuitado, -a* adx. Coitado, -a.

culadera vid. *coladera*.

*culuebra** s.f. Cobra, serpe.

*culuobra** vid. *culuebra*.

*cumbio** s.m. Cumio dun teito, tellado,...

cumpia vid. *cumbio*.

cumpio vid. *cumbio*.

*cuna** vid. *bercio*.

*cunqueiro** vid. *conqueiro*.

cuova s.f. Cova.

cuquiello vid. *cuco*.

curado, -a* adx. Curado, -a, maduro, -a.

curao, -da vid. *curado*, -a.

*curriello** s.m. Curro pequeno, cortello.

curriello vid. *curriello*.

currín s.m. Cortelliño.

curusia vid. *coruxa*.

*curuxo** vid. *coruxo*.

*cutielu** s.m. Coitelo.

D

*dar** v. Dar.

*debaxo** adv. Debaixo.

deda vid. *dida*.

*deitar** v. Deitar.

demoño s.m. Demo.

dentul s.m. vid. *arrella*.

*depolavila** s.f. Troulada, andar de ruada, ir a unha fía,...

depolavileiro, -a* adx. Home ou muller que anda de troulada –sobre todo de noite-, vai de ruada, antes asistía a fías, etc.

*desatar** v. Desatar.

descoscar v. Descoscar, descascar.
*desenxunir** v. Desxunguir, quitarlle o xugo ós bois ou ás vacas.
*desgaxar** v. Descoscar.
*despueis** adv. Despois.
desuñir vid. *desenxunir*.
*desván** s.m. Faiado.
*devesa** s.f. Devesa.
dexunxunar v. Almorzar
díaz num. Dez.
*dicir** v. Dicir.
*dida** s.f. Dedo do pé.
*dido** s.m. Dedo da man.
diente s.m. Dente.
donciella vid. *donuciela*.
*donuciela** s.f. Donicela.
*dous** num. Dous.
*dúas** num. Dúas.
dubiaio s.m. Rego para regar os prados.
dubiao vid. *dubiaio*.

E

eí vid. *aí*.
*eira** vid. *era*.
eirada s.f. Eirada, capa de cereal que se estende sobre a eira cada vez que se malla.
*eiro** s.m. Terreo onde se sementa en particular centeo.
*eixada** s.f. Aixada, eixada, pode ser de dous ou tres dentes.
*eixadón** s.m. Eixada grande,

ferramenta semellante ó pico, só que en vez deste leva unha folla de machado.
*eixe** s.m. Eixe.
*eixuela** s.f. Aixola, ferramenta de carpinteiro.
*el** art. O (el eixe)
*el, -lla** pron. pers. El, ela.
*embarrar** v. Embarrar algo con barro, terra ou outra cousa, por exemplo: a eira embarrábase con bosta antes de mallar, e o canizo con barro para que non ardese.
*embelga** s.f. Embelga, cada unha das partes en que se divide un terreo para traballar, sementar, etc.
*embizcar** v. Embizcar, encirrar un animal.
embozar v. 1. Embozar. 2. Enredarse o arado en raíces, esterco, etc.
emburriar v. Empurrar, empuxar.
emburrión s.m. Empurrón, empuxón.
*emparreirar** v. Emparrar, botar a palla, leña ou outra cousa no parreiro.
*emprestar** v. Emprestar.
*empuxar** v. Empuxar.
enantes vid. *antes*.
*encalcar** v. Encalcar, apisoar cos pés.
*encanar** v. Atar con paos ou

canas un membro escordado.

encarambado, -a* *adx.* 1.

Aterecido, -a, co frío, a semellanza dos carambelos. 2. Torpe.

encarambelar v. Encarambelar, conxelarse algo por moito frío.

encarambido, -a *vid.*

encarambado, -a.

*encaxar** v. Encaixar.

*enchaguazar** v. Batuxar, mollar.

*encher** v. Encher, fartar.

*encieto** s.m. Enceto, primeiro anaco dunha bola de pan, por exemplo.

encordar v. Encordar, poñerlle a corda ós animais.

encuadrar v. Encortellar, meter o gando no cortello ou corte.

*endilgar** v. 1. Endelgar, ver ben. 2. Enfiar a agulla.

enfarinhao, -da* *adx.*

Enfariñado, -a.

enfarricado, -a* *adx.* Persoa ou animal delgado e con moita barriga.

enfolloecao, -da *adx.* Engruñado, -a, engoumado, -a.

enfoscarse v. Incomodarse.

*engarabitar** v. Engarabitar, aganchar, subir ás árbores.

*engaza** s.f. Angazo grande.

engazar v. Angazar, xuntar herba ou outra cousa co angazo.

*engazo** s.m. Angazo; os

tradicionais son de pao, mentres que os modernos son de ferro.

enregulado, -a* *adx.* Encollido, -a, acovardado, -a.

*enregular** v. 1. Encoller. 2.

Acovardar.

enregullado, -a *vid.* *enregulado*, -a.

*enriestar** v. Enrestrar, facer restras de cebolas, allos, etc.

enrimar v. 1. Facer rimas ou moreas ordenadas de leña. 2.

Arrimar.

ensada *vid.* *eixada*.

entoncias *adv.* Entón.

envilortar *vid.* *envulortar*.

*envivecer** v. Revivir.

*envulortar** v. 1. Atar con vulortos ou viortos. 2. Enredar, brincar.

*equivocarse** v. Equivocarse, trabucarse.

*era** s.f. Eira.

erbedeiro s.m. Érbedo, albedro, planta arbustiva da familia das ericáceas.

ermao, *ermanha** *vid.* *irmán*, -á.

esbastrada s.f. Esvarada, esvarón.

esbastrar v. Esvarar.

*esbilicar** v. 1. Esbilar. 2. Limpar ben a carne apegada ó oso. 3.

Sacar a castaña do ourizo.

esbilicar *vid.* *esbilicar*.

*escagalar** *vid.* *escagallar*.

escagallar v. Escagallar, desfacer.

*escambrón** s.m. Escambrón, espiño.

*escañil** s.m. Escano pequeno.

*escaño** s.m. Escano, banco con respaldo situado arredor da lareira.

escavón s.m. Aixada pequena.

*escoba** s.f. Xesta, planta da familia das leguminosas.

escoitar v. Escoitar.

escolmar vid. *escuelmar*.

escomenzar v. Escomezar.

escornado, -a* adx. Escornado, animal sen cornos.

escornao, -da vid. *escornado*, -a.

*escornar** v. 1. Escornar, animal que ataca cos cornos. 2.

Romper un corno.

escuartar v. Despezar, cortar o porco.

*escuelmar** v. Escolmar, escoller ó mallar a mellor palla de centeo para facer o teito.

*escuercar** v. Baixarse, agacharse.

escuitar v. Escoitar.

esfamiado, -a* adx. Esfameado, -a, famento, -a.

esfamiao, -da vid. *esfamiado*, -a.

*esfamiar** v. Pasar fame.

esfoiar vid. *esfollar*.

*esfollar** v. Esfollar.

*esgarduñar** v. Esgaduñar, rabuñar.

esgarrar v. Esgarrar.

*esgazar** v. Esgazar.

esmagallar v. Esmagallar.

*esmagar** v. Esmagar.

*esmelandrar** v. Esmigallar.

*espaiair** v. 1. Espallar, estender.

2. Separar a palla grande da miúda.

espallar *espaiair*.

esparcir vid. *esparxir*.

*esparxir** v. Esparexer.

espatarrado, -a* adx.

Espatelado, -a.

*espeta** s.f. Espeta, agulla de madeira para calcetar.

*espetera** s.f. Espeteira, táboa con varios espetos situada sobre todo na cociña para colgar cousas.

*espinhazo** s.m. Espiñazo.

espinhazu vid. *espinhazu*.

espurrido, -a* adx. Persoa delgada e alta.

*espurriarse** v. Estarricarse, estricarse.

esquilo vid. *esquivo*.

*esquivo** s.m. Esquíu.

*estadonxo** vid. *tadonxo*.

*estar** v. Estar.

estercar v. Estercar.

*estil** s.m. Mango da gadaña.

estoncias vid. *entoncias*.

estopar vid. *estoupar*.

estopido vid. *estoupido*.

*estornicar** v. Escordar, sacar un óso fóra do sitio.

estornín s.m. Estorniño.

*estoupar** v. Estoupar.

*estoupido** s.m. Estoupido.

estrao s.m. Piso do chedeiro do carro.

estrébede vid. *astrébede*.

estrébedes vid. *astrébede*.

*estrecar** vid. *estercar*.

*estribo** s.m. Estribo.

*estrueldo** s.m. Estrondo.

estruéndano vid. *estrueldo*.

F

*faba** s.f. Faba.

*fabada** s.f. Fabada.

facer vid. *faer*.

facienda s.f. 1. Facenda. 2.

Conxunto de bens dunha familia. 3. Conxunto de animais dunha casa.

fachizo s.m. Fachizo, fachón.

*faer** v. Facer.

fafado, -a* adx. Untado con graxa.

*falar** v. Afalar, aguilloar un animal para que ande.

*falar** v. Falar.

fallar v. Fallar.

*faragüia** s.f. Faragulla, anaco pequeno de pan.

faragulla vid. *faragüia*.

fardel vid. *fardelo*.

*fardela** s.f. Fardela, saco no que levaban a comida os que subían todos os días a atender o gando que estaba na braña.

*fardelo** s.m. Fardel, saco pequeno.

fariego, -a* adx. Nativo, -a de Faro.

farina vid. *farinha*.

*farinha** s.f. Fariña.

farrapo s.m. Farrapo de tea,

farrapo de neve.

farraspa s.f. Farrapo de neve.

farraspada s.f. Nevada pequena.

*fartar** v. Fartar.

farto, -a* adx. Farto, -a.

fatau vid. *fato*.

*fato** s.m. Fato, grupo de varios animais, en particular de gando vacún.

fato, -a* adx. Fato, -a, necio, -a.

favo s.m. Favo, panal de mel.

*febreiro** s.m. Febreiro.

*feisuelo** s.m. Rosquiña frita, freixó.

*feixe** s.m. Feixe.

feleito vid. *folgueiro*.

fermient vid. *formient*.

fernadieio, -a, vid. *fresnadiello*, -a.

fernadiellu, -a, vid. *fresnadiello*, -a.

ferraina vid. *ferrasña*.

ferrasna vid. *ferrasña*.

*ferrasña** s.f. Ferraña, alcacén, centeo, trigo ou avea que se apaña verde para darlle ó gando.

*ferrusño** vid. *forruño*.

fexe vid. *feixe*.

fiau, -da adx. Fiado, -a.

*fiel** s.m. Fel, vexiga do fel.

figal s.m. Figueira.

*figo** s.m. Figo.

- figuera** s.f. *vid. figal.*
*filandón** s.m. Fía, fiadeiro, festa que tiña lugar co gallo deste labor.
*filar** v. Fiar, reducir a la e o liño a fio.
*filo** s.m. Fío.
*filu** *vid. filo.*
*fincar** v. Fincar.
*fincarse** v. Axionllarse.
*fío, -a** s. Fillo, -a.
fioa s.f. Filloa.
fisuelo *vid. feisuelo.*
*fiu, -a** *vid. fío, -a.*
*fiuela** *vid. fioa.*
*fogaza** s.f. Fogaza de pan.
*foguera** s.f. Fogueira.
*folgar** v. Folgar, descansar.
*folgueiro** s.m. Feito.
forcada s.f. Forcada, en particular de pao.
forcado s.m. Forcado.
forcón s.m. Forcada de ferro.
*formiento** s.m. Fermento, lévedo.
*formiga** s.f. Formiga.
*formigueiro** s.m. Formigueiro.
*fornela** s.f. Fornela, fornalla, parte baixa do forno.
fornelo s.m. Fornelo (fala de Fornela).
*fornelo, -a** *adx. Nativo, -a do val de Fornela.*
fornera *vid. fornela.*
forniella *vid. fornela.*
forniello, -a *vid. fornelo, -a.*
forniellu, -a *vid. fornelo, -a.*
*forno** s.m. Forno.
*forqueta** s.f. Forcada pequena de ferro.
forruño s.m. Ferruxe.
*forryño** *vid. forruño.*
*fouce** s.f. Fouce.
*foucín** s.m. Fouciño.
foz *vid. fouce.*
*fozar** v. Fozar, en particular os porcos.
*fozón, -a** s.m. Fozón, -a.
*fréjol** s.m. Feixón, faba.
*freno** s.m. Freo.
*fresnadielo, -a** *vid. fresnediello, -a.*
fresnediello, -a s. Nativo, -a de Fresnedelo.
*fresno** s.m. Freixo.
*frisga** *vid. cambeiro.*
*fuea** *vid. fueia.*
*fueia** s.f. 1. Folla. 2. Ramas de carballo con folla que se gardan para darlle de comer no inverno ó gando.
*fuella** *vid. fueia.*
*fuelle** *vid. fueite.*
*fuera** *adv. Fóra.*
*fuerza** s.m. Forza.
fuiaco s.m. Follato, conxunto de follas.
fullaco *vid. fuiaco.*
*fumera** s.f. 1. Fumeira; nas casas teitadas ou non existe ou non é máis que un burato na palla. As chemineas son

recentes, empezan coas casas lousadas. 2. Lousas protectoras para que os ratos non accedan ó canizo.

*fumero** s.m. Fumeiro, sitio para afumar os alimentos (por exemplo, os chourizos).

*fumo** s.m. Fume.

*fungar** v. Fungar.

fungón, -a* adx. Fungón, -a.

fuolla vid. *fueia*.

fuonte s.f. Fonte.

*fura** s.f. Fura, burato feito na madeira, pedra,...

*furaco** s.m. Furaco, burato.

furado, -a adx. Furado, -a.

*furar** v. Furar.

furganeiro s.m. Pao para remover a leña cando está ardendo dentro do forno.

*furgar** v. Furgar, fedellar, remexer.

furmiento vid. *formiento*.

furniello, -a. vid. *fornelo*, -a.

furruñoso, -a adx. Ferruxento, -a.

*fusa** s.f. Fuso grande.

fuseiro, -a* adx. Fuseiro, -a, xato ou xata cativo.

*fuso** s.m. Fuso, instrumento de madeira –xeralmente– co que se facía antes o fío.

G

*gabuzo** s.m. Garabullo, póla seca e delgada de uz que se usaba para alumar na casa.

*gachera** s.f. 1. Gateira, fiestra

pequena. 2. Sitio por onde entra o gato.

*gadaña** s.f. Gadaña.

gadañín s.m. Gadañeiro, o que corta coa gadaña.

*gaia** s.f. Galla, forcada de madeira.

gaieiro s.m. Galleiro, pao con varios gallos que se usa de colgadoiro da carne, chourizos, etc.

*gaio** s.m. Gallo, póla dunha árbore.

*gallera** s.f. vid. *gaieiro*.

gallo s.m. Galo, macho da galiña.

*galocha** s.f. Galocha, zoca toda dunha peza de madeira.

*galocheiro** s.m. Galocheiro, zoqueiro.

galochero vid. *galocheiro*.

*galoch** vid. *galocha*.

gamacho vid. *gamallo*.

gamallo s.m. Gamallo, ramallos de follas de carballo que se apañan verdes a finais do verán, para que as coman secas o gando no inverno.

gamallón vid. *gamallo*.

*ganado** s.m. Gando.

ganau vid. *ganado*.

ganhau vid. *ganado*.

*gañir** v. Gruñir, berrar.

garabata s.f. Aixada de dous dentes.

garabato s.m. Aixada pequena de dous dentes.

- garabato* vid. *gabuzo*.
garabito s.m. Garabito, pica pequena.
*garabuio** s.m. Garabullo, pao pequeno.
garamizo s.m. Cesto feito de vimbios polos propios campesiños.
*garciela** vid. *garfiela*.
*garcielo** vid. *garfielo*.
garciella vid. *garfiela*.
garduñeira s.f. Garduñeira, trampa para animais.
*garduñera** vid. *garduñeira*.
garfieia vid. *garfiela*.
garfiela s.f. Garfela, culler grande de ferro para sacar o caldo.
garfielo s.m. Garfelo, culler de ferro máis pequena que a garfela.
*garrancho** s.m. Garrancho, parte saínte de algo na que se engancha.
*gaviela** s.f. Gavela de centeo, trigo, etc.
*gavielo** s.m. Feixe, e en particular de pólas verdes para o gando.
gaviella vid. *gaviela*.
*gaxa** s.f. Gaxa, vaxa das fabas.
geneta s.f. Xeneta, algaria.
*gineta** vid. *geneta*.
gobernador s.m. Cerralleiro.
gocho, -a* s. Porco, -a.
*gorgüelo** s.m. Pescozo.
*gorroba** s.f. Chepa.
gorrobudo, -a* adx. Chepudo, -a.
*goto** s.m. Goto, en particular de viño.
goxa s.f. Cesta.
goxo s.m. Cesto, máis pequeno que a goxa.
graízu vid. *granhizu*.
granhizu s.m. Sarabia.
grañuela, s.f. Espiga de centeo ou trigo.
grello, -a adx. Greña, co cabelo enguedellado.
*gruñir** vid. *gañir*.
guarda s.f. Cantidade que se daba nalgúns sitios por coidar dos animais.
güei vid. *huei*.
güei vid. *ueio*.
güello vid. *ueio*.
güerar vid. *gurar*.
güero, adx. Choco (en particular o ovo).
güerto, -a s. Horto, -a.
*guiada** vid. *aguillada*.
guillada vid. *aguillada*.
guimarés, -a* adx. Nativo, -a de Guímara.
guovo vid. *huovo*.
*gurar** v. Chocar (as galiñas).
*gurgüelo** vid. *gorgüelo*.
gurugüelo vid. *gorgüelo*.
H
hierba s.f. Herba.
*home** s.m. Home.
*huei** adv. Hoxe.
huerto, -a* vid. *güerto*, -a.

huertu vid. güerto.
 huevo* vid. huovo.
 hui vid. huei.
 humero vid. oumeiro.
 huoi vid. huei.
 huovo s.m. Ovo.

I

iglesia * s.m. Igrexa.
 impuxar vid. empuxar.
 incoller v. Encoller.
 incuído, -a* adx. Encollido, -a.
 inda* adv. Aínda.
 ingazo vid. engazo.
 ingrullado, -a adx. Engrolado, -a,
 mal cocida unha comida.
 inrigullado, -a vid. enregulado, -a.
 inrigullar vid. enregular.
 intanhueite* adv. Antonte.
 intintanhueite* adv. Trasantonte.
 invernía* s.f. Invernía.
 invierno s.m. Inverno.
 iou* pron. per. Eu.
 ir v. Ir.
 irmán, -á s. Irmán, -á.
 irmana vid. irmanha.
 irmanha * s.f. Irmá.
 iscuruecar vid. escuercar.
 ispatarrado vid. espatarrado.

J

jamón* s.m. Xamón.
 jueves s.m. Xoves.
 juzgar v. Xulgar.

L

labrar* v. Labrar.
 Lacazán -a* adx. Lacazán, -a.
 lacena* s.f. Lacena, oco na
 parede ou moble para gardar
 cousas.
 lacón s.m. Lacón.
 lagarta* s.f. Lagarta.
 lagarto* s.m. Lagarto.
 lambazada* s.f. Labazada.
 lamber* v. Lamber.
 lambriada s.f. Lambetada,
 lambiscada.
 lambriar v. Lambiscar.
 lambrión, -a adx. Lambisqueiro,
 -a.
 lameira* s.f. Lameira, prado con
 moita auga.
 lanha* s.f. La.
 lapar* v. Lapar.
 lareiga* s.f. Lareira.
 lavar v. Lavar.
 lavaza* s.f. Lavadura, comida
 mala.
 leite* s.m. Leite.
 lejos adv. Lonxe.
 leña* s.f. Leña.
 levantar v. Levantar.
 lexiviar vid. lixiviar.
 lienzo* s.m. Lenzo.
 linar s.m. Liñar, terra de
 regadío, horta.
 lingua* s.f. Lingua.
 linhar vid. linar.
 lino s.m. Liño.
 lixiviar v. Branquexar a roupa.

llabazada vid. *lambazada*.
llabrar vid. *labrar*.
llacón vid. *lacón*.
llama vid. *lama*.
llamar v. *Chamar*.
llana vid. *lanha*.
*llancón** vid. *lacón*.
llanta s.f. *Lamia* da roda do carro.
llargo, -a adx. *Largo, -a*.
llariega vid. *lariega*.
llavar vid. *lavar*.
llegar v. *Chegar*.
lleite vid. *leite*.
llengua vid. *lingua*.
llevar v. *Levar*.
llienzo vid. *lienzo*.
llinar vid. *linar*.
llingua vid. *lingua*.
llinguaniza s.f. *Longaíña*, embutido semellante ós chourizos.
llino vid. *Lino*.
llobo, -a vid. *lobo, -a*.
*llobu, -a** vid. *lobo, -a*.
llobo vid. *lobo*.
llousa vid. *lousa*.
llousau, -da vid. *lousado, -a*.
llouza vid. *louza*.
llueza vid. *lueza*.
llugar vid. *lugar*.
llumaco vid. *lumaco*.
llume vid. *lume*.
lluria vid. *luria*.
*lobo, -a** s. *Lobo, -a*.

*lombo ** s.m. *Lombo*.
*loro** s.m. *Loro*, correa que vai no xugo do carro.
*lousa** s.f. *Lousa*, rocha de orixe metamórfica ou sedimentaria que se racha ben e se usa para cubrir.
*lousado, -a** adx. *Lousado, -a*, casa ou construción en xeral cuberta con *lousa*.
*lousau, -da** vid. *lousado, -a*.
*louza** s.f. *Louza*.
*lueza** s.f. 1. *Auganeve*. 2. *Excremento brando*. 3. *Lama, barro*.
*lugar** s.m. *Lugar*.
*lumaco** s.f. *Lesma*.
*lume** s.m. *Lume*.
lunha s.f. *Lua*.
*luria** s.f. *Corda, adival*.
*lurio** s.m. *Corda delgada e pequena*.

M

*machado, -a** s. *Machado, -a*.
*machambrado, -a** adx.
Agargalado, -a, acantilado, -a.
*machambrar** v. *Agargalar, acantilar, entallar*.
machao vid. *machado*.
*machomarolo** s.m. *Muller con trazos de home*.
*madre** s.f. *Nai*.
madreña vid. *galocha*.
madrina vid. *madrinha*.
*madrinha** s.f. *Madríña*.

- magosto** s.m. Magosto.
*magro** s.m. Magro, carne sen graxa.
magüeto, -a* s. Xato, -a cebado.
*maia** s.f. Malla.
maiada s.f. Mallada, curro, onde se recolle de noite o gando nas brañas.
maiador, -a s. Mallador, -a.
maiar v. Mallar.
maio s.m. Mallo, malle, instrumento para mallar o centeo, trigo...
*maíz** s.m. Millo.
malla vid. *maia*.
mallada vid. *maiada*.
mallal vid. *maio*.
malliña s.f. 1. Mañiza, presa dunha cousa (herba, por exemplo). 2. Vasoira pequena, polo xeral de xesta.
mallizo vid. *bañizo*.
malluca vid. *mallueca*.
*mallueca** s.f. Moca, unha das partes do malle de mallar os cereais.
man s.f. Man.
manada s.f. Manda, cantidade de cousas que caben nunha man.
*manoi** s.m. Mollo, feixe pequeno.
*manteiga** s.f. Manteiga.
manueca vid. *mallueca*.
manueco vid. *mallueca*.
manzaheiro s.m. Maceira.
*manzanha** s.f. mazá.
mañaa vid. *mañanha*.
mañana vid. *mañanha*.
*mañanha** s.f. Mañá.
mañena vid. *mañanha*.
mañiza vid. *bañiza*.
mañizo vid. *bañizo*.
*maquila** s.f. Maquíia, cantidade de gran ou fariña que se daba por moer nun muiño particular.
*marco** s.m. Marco, pedra chantada para delimitar propiedades.
*marica** s.f. Pega, paxaro da familia dos córvidos.
marieio vid. *marielo*.
marielo, -a* adx. Amarelo, -a.
*marielu** vid. *marielo*.
mariellu vid. *marielo*.
martiello s.m. Martelo.
*maseiro** s.m. Maseiro, pío para darlle de comer ó gando, en particular ós porcos.
*masera** s.f. Artesa, maseira para o pan.
*matar** v. Matar.
mazado, -a* adx. Mazado, -a.
mazanheiro vid. *manzaheiro*.
mazanheiru vid. *mazanheiro*.
*mazapán** s.m. Mazapán.
*mazar** vid. *amazar*.
mechar v. Mechar, acender lume.
*meda** s.f. Meda de herba seca, palla de centeo, etc.
*medar** v. Medar, facer medas.
*medeiro** s.m. Medeiro, meda pequena.

medián vid. *mediano*.

*mediano** vid. *sobeo*.

*medrar** v. Medrar, aumentar de tamaño.

meço s.m. Cesto.

*menceo** vid. *vencello*.

menoio vid. *manoio*.

*merendar** v. Merendar.

Tradicionalmente adóitase denominar así a comida do mediodía.

*merienda** s.f. 1. Xantar, comida do mediodía 2. Merenda.

*merlo** s.m. Merlo; vencello.

*mesa** s.f. 1. Banco grande para sentar. 2. Parte do muíño sobre a que se asenta o rodicio. 3.

Mesa, moble provisto de patas.

*mesar** v. Sacar da meda, palheiro, etc., palla para o gando.

*meso** s.m. Banco para sentar.

mesón s.m. Trebello con punta para arrincar a herba da meda.

mesto, -a adx. Mesto, -a, basto, -a.

*meter** v. Meter.

*mexar** v. Mexar, ouriñar.

*miel** s.m. Mel.

mieo s.m. Medo.

miércoles s.m. Mércores.

mieu, *mía** pos. Meu, miña.

milprendinhas s.m. Xílgaro.

miou, *mía** vid. *mieu*, *mía*.

mirlo vid. *merlo*.

miruéndanhu vid. *miruéndano*.

miruéndano s.m. Amorodo.

miul s.m. Mión, peza central da roda do carro.

mixar vid. *mexar*.

*mocra** s.f. Mocada, moitos mocos.

*mofo** s.m. Mofo.

mofoso, -a* adx. Mofento, -a.

*molida** vid. *mulida*.

*molín** s.m. Muíño.

*mondongo** s.m. Mondongo, o conxunto das tripas dun animal.

*moñica** s.f. Bosta.

morciella vid. *morcilla*.

*morcilla** s.f. Morcilla.

*morgazo** s.m. Montón de herba.

mormeirón, -a* adx. Mocoso, -a.

*mormera** s.f. Mormeira, catarro nasal.

morriña s.f. Morriña.

morrión s.m. Morrión, verme da froita.

*moscar** v. Moscar, fuxir o gando cando lle pican as moscas.

*mosquera** s.f. Mosqueira, peza da mulida que vai sobre o xugo.

mouchuelo s.m. Moucho.

mouseño, -a* adx. Mousán, -a.

*muela** s.f. 1. Moa, pedra superior do muíño. 2. Moa da boca.

muelo s.m. Montón de gran na eira logo de mallar.

muerte s.f. Morte.

muerto, -a *adx.* Morto, -a.
*muier** s.f. Muller.
muín vid. *molín*.
muito, -a *indef.* Moito, -a.
muitu, -a vid. *muito*, -a.
*mulida** s.f. Mulida, peza que vai entre o xugo e a testa do animal.
mulieiru, -a s. Muiñeiro, -a.
mulín vid. *molín*.
*mulir** v. 1. Mulir, estrar as cortes. 2. Abrandar a terra, cavar.
*muller** vid. *muier*.
mullida vid. *mulida*.
mullir vid. *mulir*.
*mundo** s.m. Mimo.
mundoso, -a* *adx.* Mimoso, -a.
munhino, -a* *adx.* Amoucado, -a.
*muñica** vid. *moñica*.
*muñir** v. Munguir.
*murar** v. Velar o gato para cazar.
*murillo** s.m. Trasfogueiro.
*murir** v. Morrer.
murrinhoso, -a* *adx.* Morriñoso, -a.
*mutu**, -a *indef.* Moito, -a.
*muxa** s.f. Muxica.
*muxega** s.f. Moxega, parte do muíño onde se bota o gran.
muxiega vid. *muxega*.

N

nabina vid. *nabinha*.
*nabinha** s.f. Nabiña, semente dos nabos, verzas, etc.

*naide** *indef.* Ninguén.
nalga vid. *ñalga*.
nasa s.f. Arte de pesca máis grande que o *naso*.
naso s.m. Arte feita de vimbios, corres ou rede para pescar no río.
nasoir vid. *nasa*.
nasoiro vid. *naso*.
nengún vid. *naide*.
*nial** s.m. Niño.
niar vid. *nial*.
nieto, -a* s. Neto, -a.
*nieve** s.f. Neve.
nino, -a*, s. Neno, -a.
ninu, -a vid. *nino*, -a.
nisal vid. *niseiro*.
*niseiro** s.m. Ameixeira, árbore froiteira.
*niso** s.f. Ameixa, froita da ameixeira.
*non** adv. Non.
noviembre s.m. Novembro.
*nubielo** s.m. Nobelo de fío.
nubiello vid. *nuvielo*.
*nudo** s.m. Nó.
nueite s.f. Noite.
*nuera** s.f. Nora.
nueso, -a* *pos.* Noso, -a.
nuevo, -a* *adx.* Novo, -a.
nuite vid. *nuite*.
nuoite vid. *nuite*.
nuoso, -a vid. *nueso*, -a.

Ñ

ñalga s.f. Nádega.
ñudo vid. *nudo*.

O

*odre** s.m. Odre, sobre todo para mazar o leite.
ofuerto vid. *oufierto*.
*onde** adv. Onde.
*orbaiar** v. Orballar.
*orbaio** s.m. Orballo.
orbajo vid. *orbaio*.
oreia vid. *ourea*.
*oriceiro** s.m. Ouriceira, montón de ourizos das castañas.
orillera vid. *ouriela*.
orza s.f. Orza, vasilla de barro.
*oufierto** s.m. Fogaza pequena de pan.
*oumeiro** s.m. Umeiro, árbore da familia das ulmáceas.
*ourea** s.f. Orella.
ourea vid. *ourea*.
*ouriceira** s.f. Ouriceira, sitio onde se amorean os ourizos.
*ouricera** vid. *ouriceira*.
*ouriela** s.f. Orelleira, peza do arado tradicional.
ouriella vid. *ouriela*.
ouriera vid. *ouriela*.
ourillera vid. *ouriela*.
*ourizo** s.m. Ourizo.
*outro, -a** indef. Outro, -a.
*ouvea** s.f. Ovella.
ouveia vid. *ouvea*.
ouvella vid. *ouvea*.
oveia vid. *ouvea*.

P

*pacer** v. Pacer.
*padre** s.m. Pai.
*padrín** s.m. Padriño.
padrino vid. *padrín*.
paeiro vid. *paieiro*.
paía vid. *palía*.
*paia** s.f. Palla.
paieiro s.m. Palleiro.
paieiru vid. *paieiro*.
*pala** s.f. Pa, pa do forno.
*paleta** s.f. 1. Pa da artesa para xuntar a masa. 2. Pa de teitar para igualar a palla.
*palía** s.f. Tixola.
palilla vid. *palía*.
*palu** s.m. Pao.
palleiro vid. *paieiro*.
*palleiru** vid. *paieiro*.
*pan** s.m. 1. Pan. 2. Centeo.
panera vid. *panhera*.
*panhera** s.f. Lugar onde se gardan os froitos.
*panhoia** s.f. Espiga de millo.
panía vid. *palía*.
panolla vid. *panhoia*.
*pañar** vid. *apañar*.
*pañ** s.m. Pano.
*papas** s.f. Papas.
paradera s.f. Pexadoiro, peza para facer que ande ou pare o muíño.
*parafusa** s.f. Parafusa, trade para facer buratos.
*pardal** s.m. Pardal, paxaro da familia dos ploceidos.

- parede** s.f. Parede.
*parir** v. Parir
*parreiro** s.m. Parreiro, sitio sobre as cortes para poñer palla, leña, etc.
*partir** v. Partir.
*parva** s.f. Parva, comida lixeira a media mañá.
paspallarón vid. *pazpaiarón*.
*pataca** s.f. Pataca.
pavisa vid. *pouvisa*.
paxareiro, -a* adx. Medroso, -a.
*paxarinha** s.f. Paxarela, en particular a do porco.
*páxaro** s.m. Paxaro.
pazpaiarón s.m. Paspallás, ave galinácea que adoita andar entre o centeo.
pazpallar vid. *pazpaiarón*.
peada s.f. Peada, rabaño de vacas.
*peal** s.m. 1. Saínte da galocha por debaixo. 2. Pedra para sentar ou poñer algo.
pechado, -a* adx. Pechado, -a.
*pechadura** s.f. Pechadura.
pechao, -da vid. *pechado*, -a.
*pechar** v. Pечар.
*pegar** v. Pegar.
*peido** s.m. Peido.
*pena** s.f. 1. Pena, pedra grande. 2. Tristura. 3. Condena.
*penasco** s.m. Penedo.
*pendeio** s.m. Pendello, cuberto.
pendejo vid. *pendeio*.
peñal vid. *pinal*.
peñar v. Peitear.
peorno vid. *piorno*.
pequeno, -a* adx. Pequeno, -a.
*pera** s.f. Pera, froita.
perdidizo, -a adx. Perdidizo, -a.
perdonar vid. *perdonhar*.
perdonhar v. Perdoar.
*perganza** vid. *preganza*.
periescal s.m. Pexegueiro.
periesco s.m. Pexego.
*pernil** s.m. Pernil, xamón.
*pero** s.m. Pero, froita.
*perrinha** s.f. Cadela (moeda de cinco céntimos).
perro, -a* s. Can, cadela.
*perronha** s.f. Can (moeda de dez céntimos).
*perucho** vid. *perullo*.
perullal s.m. Perullal, pereiro.
perullo s.m. Perullo, pero.
pestiello s.m. Ferrollo, pasador dunha porta ou ventá.
petar v. Petar, dar golpes.
pezón s.m. Cabezalla do carro.
pezoñera vid. *pezón*.
*pía** s.m. Pé.
*pial** vid. *peal*.
*pica** vid. *garabata*.
picacho vid. *picaxo*.
*picachón** s.m. Legón cunha folla plana e outra en pico.
*picadero** s.m. Picadeiro.
*picar** v. 1. Picar. 2. Cavar.
picaxín s.m. Legón pequeno cunha folla plana e outra en pico.
*picaxiu** vid. *picaxín*.

- picaxo** s.m. Legón co fío rematado en pico.
picaxu vid. *picaxo*.
pié vid. *pía*.
piedra s.f. Pedra.
*piérgola** s.f. Ganseira, paos para soste a gramalleira.
piértiga vid. *piértiga*.
piértigo s.m. Pértigo, parte do malle.
*piértiga** s.f. Pértiga, parte do carro tradicional, as chedas.
piértigo vid. *piértigo*.
*pila** s.f. Pía, para darlle de comer ó gando.
pilo s.m. Pío, máis pequeno que a pía.
pilonga s.f. Castaña maia.
pina s.f. Cuña.
*pinal** s.m. Penal dunha parede.
*pineireiro** s.m. Peneireiro, o que fai peneiras, a maioría eran ambulantes da provincia de Ourense.
pinera s.f. Peneira.
*pingada** s.f. Pingada, pequena cantidade de líquido.
*pingar** v. Pingar.
pingo s.m. Pingo, castañas do pingo, é dicir, que caen ó ir regañando os ourizos.
*pinhera** vid. *pinera*.
*pino** s.m. Pino, torno.
piñera vid. *pinera*.
*piorno** s.m. Piorno, planta leguminosa de flores amarelas.
*pita** s.f. Galiña, pita. Pita brava ou pita do monte.
*pito** s.m. Pito. 1. Fillo da galiña. 2. Castañola pequena.
plato vid. *prato*.
plaza vid. *praza*.
pleitear vid. *preitear*.
*pleitiar** vid. *preitear*.
*pleito** vid. *preito*.
*poder** v. Poder.
*podón** s.m. Podón.
podona s.f. Podón con mango grande.
*polavila** s.f. vid. *filandón*.
poner v. Poñer.
ponher vid. *poner*.
pontiga s.f. Pontella, ponte pequena.
*pontigo** s.m. vid. *pontiga*.
*porro** s.m. 1. Mazo. 2. Pértigo do mallo.
*portielo** s.m. Portelo.
portiello s.m. vid. *portielo*.
*postigo** s.m. Poxigo, porta coa folla cortada horizontalmente.
*pota** s.f. Pota.
*pote** s.m. Pote.
*poulo** s.m. Poula, terreo dedicado a pasto.
*pousa** s.f. Pousa, pousadoiro.
*pousar** v. Pousar.
*pouvisa** s.f. 1. Muxica. 2. Puvisa. 3. Po do centeo. 4. Neve miúda.
povisa vid. *pouvisa*.
*prado** s.m. Prado.

*Prado** s.p. Prado (barrio de Chao ou Chan).
Pranzais s.p. Pranzais, Peranzais, Peranzanes (forma castelanizada)
pranzanhiello, -a adx. Nativo, -a de Peranzais.
prao vid. *prado*.
prau vid. *prado*.
*prato**¹⁰ s.m. Prato.
*praza**¹¹ s.f. Prazas.
preganza s.f. Gramalleira, *preganza*.
*preitear**¹² v. Preitear.
*preito*¹³ s.m. Preito.
*presa** s.f. Presa, para regar, do muíño.
*présa** s.f. Présa.
*presel** s.m. Presebe, onde se lle bota de comer ó gando, en particular vacún.
priar v. Piar as aves.
primeiru, *primera* adx. Primeiro, -a
primero, -a, vid. *primeiru*, *primera*.
*proída** s.f. Proída, parte alta dun monte.
*puchero** s.m. Pucheiro.
*pueblo** s.m. Parroquia, vila, aldea, lugar.
pueisa vid. *pouvisa*.

*puerta** s.m. Porta.
puisa vid. *pouvisa*.
pullal s.m. Pedra que sobresa dunha parede.
punto s.m. Ra, peza do muíño sobre a que xira o rodicio.
*punzunhera** vid. *pezón*.
puorta vid. *puerta*.
*purir** vid. *apurir*.
*puvisa** vid. *pouvisa*.
*puxa** s.f. Cabo do pao da gadaña.
*puzunhera** vid. *pezón*.

Q

*queiroga** s.f. Queiruga.
queiruega vid. *queiroga*.
*queiso** s.m. Queixo.
queisu vid. *queiso*.
*quien** pron. Quen.
*quilma** s.f. Saco grande (en particular de tea forte de liño).
*quitar** v. Quitar.
quizo vid. *couzoeiro*.

R

*rabiza** s.f. Rabiza, parte traseira do arado de pao.
*racha** s.f. Racha, anaco de leña.
*rachar** v. Rachar.
*raio** s.m. Raio (da roda).

10. Prato, praza, preitear, preito, ... son formas desaparecidas que aínda se oían hai anos ás persoas maiores ("así era como falaban as vellas de antes", aclaración dun informante de Guímara, Uxío Cerecedo González).

11. Ídem.

12. Ídem.

13. Ídem.

- ralba** s.f. Primeira arada da terra, en particular da que botou un ano a barbeito.
*ralbada** s.f. Arada.
ramón vid. *fueia*.
*ranqueiro** s.m. Ranqueiro, angazo grande para xuntar herba.
rañir v. Rañicar, traballar a terra moi por arriba.
rapaceiro, -a adx. Rapaceiro, -a.
*rapar** v. Rapar.
raposo, -a* s. Raposo, - a.
rasco vid. *ranqueiro*.
*raspa** s.f. Raspa, restos de algo.
*rastra** s.f. Rastro, apeiro para achandar a terra despois de arar.
*rastradura** s.f. Labor que se fai coa rastra.
rastriego, -a* adx. Rastreiro, -a, que anda polo chan.
rastrielo s.m. Angazo, en particular de ferro.
rastrillo vid. *rastrielo*.
rastro s.m. 1. Angazo. 2. Apeiro semellante a unha grade, pero máis pequeno e con rabiza para guiar.
rastrouxo vid. *restroio*.
*rea** s.f. Rella do arado.
reata s.f. Reata, corda para atar a carga que vai sobre un cabalo, besta, etc.
*rebezo** s.m. Rebezo, mamífero rumiante da familia dos bóvidos.
rebincador, -a vid. *rebrincador*, -a.
rebincar vid. *rebrincar*.
*reboia** s.f. Carballo grande.
*reboio** s.m. Carballo.
rebola vid. *reboia*.
rebolo vid. *reboio*.
rebolla vid. *reboia*.
rebollo vid. *reboio*.
rebrincador, -a* adx.
Rebuldeiro, -a, enredante, -a.
*rebrincar** v. Brincar, rebrincar, enredar.
*rebulir** v. Rebulir, moverse.
rebullir vid. *rebulir*.
*rede** s.f. Rede.
*refaldo** s.m. Lousa grosa mal feita.
*refungar** v. Refungar, rexeitar.
refungón, -a* adx. Refungón, -a.
*regadío** vid. *regantío*.
regantío s.m. Regadío.
*regueira** s.f. Río pequeno, regato, sitio por onde corre a auga.
reguera vid. *regueira*.
reia vid. *rea*.
rella vid. *rea*.
*remolín** s.m. Remuíño.
remosturado, -a* vid. *amesturao*, -da.
*remosturar** vid. *amesturar*.
renazal s.m. Terreo onde nace moita auga.
renegrado, -a* adx. Denegrado, -a.
renuveiro, -a* adx. Persoa nova que é mala.
repeitar v. Subir, medrar, en

particular a masa do pan ó levedar.

represa s.f. Represa, encoro, presa.

*restroio** s.m. Restrollo, herbas e pallas que quedan despois de segar.

*riestra** s.f. Restra, trenza de allos, cebolas, etc.

rima s.f. Rima, montón de leña.

ristra vid. *riestra*.

robra s.f. Robra, carballa, carballo grande.

*robre** vid. *reboia*.

rodabaco vid. *rodaco*.

rodaco s.m. Rodo, trebello de madeira semellante a unha legoña que se usa para limpar o forno.

*rodal** s.m. Rodal, conxunto formado polas dúas rodas e o eixe do carro.

rodao s.m. Saia frouxa que usaban antes as mulleres.

*rodaxa** s.f. Toro, anaco de peixe.

rodello vid. *rodieto*.

rodeño vid. *rodieto*.

*rodera** s.f. Rodeira, pegada que deixan as rodas dun vehículo e, en particular, do carro.

*rodieto** s.m. Rodicio, roda horizontal con pas (penlas) sobre as que peta a auga facendo andar o muíño.

rodieto vid. *rodieto*.

*roldo** s.m. Rolo, rola, montón de herba que se xunta cada vez que se pasa a gadaña.

*rosca** s.f. Rosca, peza de pan ou doce redonda cun furado no medio.

*roscón** s.m. Roscón, maior que a rosca.

*rozadera** s.f. Rozadoira, fouce de mango longo.

rozón s.m. Rozón, fouce con mango curto para rozar no monte.

rubio, -a* adx. Rubio, -a.

*rueca** s.f. Roca, instrumento para fiar.

ruoca vid. *rueca*.

S

*saber** v. Saber.

*sabugueiro** s.m. Sabugueiro (arbusto que en galego tamén se denomina bieiteiro).

sachar vid. *apicar*.

*saia** s.f. Saia, peza de vestir feminina.

saitín s.m. Espeta das rodas do carro.

*salgueiro** s.m. Salgueiro, árbore da familia das salicáceas.

*salguera** s.f. Salgueiro grande.

salguero vid. *salgueiro*.

salidero s.m. Sitio onde se xuntan os animais para a veceira.

*salmueira** s.f. Salmoira, líquido

que solta a carne e o peixe salgados.
*salvado** s.m. Relón, farelo.
salvao vid. *salvado*.
samartino vid. *sanmartino*.
*sanmartín** vid. *sanmartino*.
sanmartino s.m. Sanmartiño, tempo da mata do porco, a partir do once de novembro, festa de San Martiño.
sapa s.f. Ra, peza do muíño sobre a que xira o rodicio.
sarrabaio vid. *rodabaco*.
*sarrio** s.m. Sarrio, substancia negra e graxa que solta o fume e se pega ás cousas.
secaño, -a adx. Secaño, -a.
*seco, -a** adx. Seco, -a, fraco, -a.
*sede** s.f. Sede.
segorella * s.f. Segorella, peza do muíño.
*semar** v. Sementar.
sembrar vid. *semar*.
*semejante** adx. Semellante.
*sendeiro** s.m. Sendeiro, carreiro.
*ser** v. Ser.
*serrantín** s.m. Serranchín, en particular os serradores portugueses ambulantes.
sestar v. Botar a sesta.
siempre adv. Sempre.
sierra s.f. 1. Instrumento cortante. 2. Sucesión de montañas.
siestadero s.m. Lugar onde descansa o gando no monte ou

na braña.
sigundera s.f. Peza da roda do carro que vai entre o mión e as cambas, só a teñen os máis grandes.
sobeio vid. *sobeo*.
*sobeo** s.m. Loro, corre ou soga que suxeita o xugo á cabezalla do carro.
sobeu vid. *sobeo*.
*sobrado** s.m. Sobrado, planta alta dunha casa de dous andares.
sobrao vid. *sobrado*.
soga s.f. Soga, corda en particular de coiro.
sorrabaio vid. *rodabaco*.
soto vid. *souto*.
*sou, súa** pos. Seu, súa.
souto s.m. Souto, terreo poboado de castiñeiros.
subir v. Subir.
*suco** s.m. Suco, fenda que abre o arado na terra.
*sueño** s.m. Sono.
*sugo** vid. *xugo*.
suona s.f. Sona, feito de ser coñecido ou coñecida.

T

tadonjera s.f. Burato onde van os estadullos do carro.
*tadonxo** s.m. Estadullo, fumeiro.
tagañir vid. *gañir*.
*taleiruela** s.f. Teiroa, peza do arado de pao.

*tambor** s.m. 1. Tambor, instrumento. 2. Trebello para asar as castañas.
*tamién** adv. Tamén.
tanazas s.f. Tenaces.
*tapacuña** s.f. Presa, encoro.
*tarabelo** s.m. 1. Tarabelo, peito dunha porta ou ventá. 2. Peza do muiño.
*tarabelo, -a**. Tarabelo, -a. Persoa que fala moito.
*tarabico** vid. *tarabelo*.
*tarasco, -a** adx. Parvo, -a.
*tarrancha** s.f. Tarraxa, táboa que fai de soporte.
teiseira s.f. Tesoira da armazón dunha casa, cuberto, etc.
*teitador** s.f. Teitador, home que se dedica a facer teitos de palla.
*teitar** v. Teitar, cubrir unha palloza, casa, etc. con palla.
teito s.m. Cuberta de palla ou colmo.
teitu vid. *teito*.
*teixo** s.m. Teixo, árbore conífera da familia das taxáceas.
teleiruela vid. *taleiruela*.
temón s.m. Temón, peza do arado de pao.
tenaces vid. *tanazas*.
*tenazas** vid. *tanazas*.
tener vid. *tenher*.
*tenher** v. Ter.
tenral s.m. Tenreiro, xato.
*tercia** s.f. Tercia, trabe do teito.

teriruela vid. *taleiruela*.
terrado s.m. Adega, celeiro.
terreiriega s.f. Laverca, paxaro da familia dos aláudidos.
*teso** s.m. Teso, monte alto.
*teto** s.m. Teto, cada unha das mamas do ubre dos animais.
*tiempo** s.m. Tempo.
*tijera** s.f. Tesoira.
*timón** vid. *temón*.
*tío, -a** s. Tío, -a.
tirar v. Tirar.
tíu vid. *tío*.
*toldado, -a** adx. Toldado, -da, anubrado.
toldao, -da vid. *toldado, -a*.
*tolo, -a** s. e s. Tolo, -a.
*tornar** v. Tornar, volver.
*torno** s.m. Torno.
*toro** s.m. Touro.
*torta** s.f. Fogaza delgada.
*tou, túa** pos. Teu, túa.
*toucín** s.m. Touciño.
*toupo** s.m. Toupa.
*trabaiar** v. Traballar.
traballar vid. *trabaiar*.
*trabancada** s.f. Pao dunha presa.
trapallán, -ana adx. Trapallán, -ana.
trasga s.f. Trasga, trebello de ferro que vai no xugo para termar do *temón* do arado de pao.
*trasgo** s.m. Trasga.
travesal vid. *traveseiro*.
*traveseiro** s.m. Traveseiro, pao

ou táboa do piso do carro.

trébede *vid.* *trébedes*.

*trébedes** *s.f.* Trepia, trebello de ferro con tres pés no que se poñen as potas sobre o lume.

*treisa** *vid.* *cereisa*.

*treisal** *vid.* *cereisal*.

treitera *vid.* *treitoira*.

*treitoiro** *s.m.* Rego, en particular dos prados.

*treitoiro** *vid.* *treitoira*.

trilladora *s.f.* Malladoira do centeo, trigo, etc.

trimoia *s.f.* Moega, parte do muíño na que se bota o gran.

*troia** *s.f.* Auganeve.

troio *s.m.* Bulleiro, barro.

trolla *vid.* *troia*.

*tronar** *v.* Tronar

*tronza** *s.f.* Tronza, corte que se lles dá ás árbores antes de cortalas coa serra.

*tropar** *vid.* *atropar*.

*truébanho** *s.m.* Trobo das abellas.

truébanhu *vid.* *truébanho*.

truébano *vid.* *truébanho*.

*trueno** *s.m.* Trono.

truita *vid.* *trutia*.

*trutia** *s.m.* Troita.

*tuérgano** *s.m.* Torgo.

*tufar** *v.* Tufar, que hai cheiro forte e penetrante.

*tumbar** *v.* Tombar.

turriar *v.* Turrar os animais, por exemplo do carro.

*turrullo** *s.m.* Roxón, anaco de lardo frixido.

*turular** *v.* Aturuxar.

*tusir** *v.* Tusir.

U

*ubre** *s.m.* Ubre.

*ueio** *s.m.* Ollo.

uello *vid.* *ueio*.

uha *vid.* *un*, *-a*.

umeiro *vid.* *oumeiro*.

*un**, *-a* *num.* *Un*, *-ha*.

un, *unha** *vid.* *un*, *-a*.

*unto** *s.m.* Unto, graxa que recobre o intestino do porco.

uñir *vid.* *xunir*.

uriceira *vid.* *ouriceira*.

uricera *vid.* *ouriceira*.

urizo *vid.* *ourizo*.

V

vaqueiro, *-a* *adx.* Vaqueiro, *-a*.

*vara** *s.f.* Vara.

vareixar *vid.* *varexar*.

*varexar** *v.* Varexar unha árbore: castiñeiros, nogueiras, etc.

*vecera** *s.f.* Veceira, quenda entre os veciños para levar o gando pacer ó monte ou coidaló na braña.

vecín, *-a* *vid.* *vecín*, *-ha*.

vecín, *-ha** *s.* Veciño, *-a*.

*veiga** *s.f.* Veiga, terreo baixo e fértil.

vela *s.f.* Vela para alumar. *Vela de corzo*, *vid.* *gabuzo*.

*velaxa** s.f. Troita pequena e mala.
*velorio** s.m. Velorio, acto de velar pola noite un defunto.
velorta s.f. Viorto, vincallo (en particular de xesta).
velorto s.m. Viorto, vincallo (en particular de palla).
venceio vid. *vencello*.
venhir v. Vir.
ventana vid. *ventanha*.
*ventanha** s.f. Ventá, fiestra.
*ventanho** s.m. Ventá pequena, bufarda.
ventano vid. *ventanho*.
*ver** v. Ver.
*verza** s.f. Verza, folla da col.
*verzal** s.m. Plantación de verzas.
vieio, -a s. Vello, -a.
vieiu, -a vid. *vieio*, -a.
viejo, -a* vid. *vieio*, -a.
viento s.m. Vento, aire.
viernes s.m. Venres.
vilorta vid. *velorta*.
vilorto vid. *velorto*.
vimbra s.f. Vimia, planta que dá *vimbios*.
vimbre vid. *vimbra*.
*vimbria** vid. *vimbra*.
*vinhir** v. *Venhir*.
vino vid. *viño*.
*viño** s.m. Viño.
virojo vid. *virueio*.
virueio, -a* adx. Birollo, persoa que padece estrabismo.

visgo, -a* adx. Vesgo, -a, birollo, -a.
*vivir** v. Vivir.
*vixiga** s.f. Vincha.
*volado** s.m. Tabique de táboas, varas, etc. (*medio volado*: tabique que non chega ó teito).
volao vid. *volado*.
*volar** v. Voar.
volear v. Golpear algo no aire.
voleo s.m. Botar a semente ó chou.
*volido** s.m. Voo das aves.
*volver** v. Volver.
vran s.m. Verán.
vran vid. *vran*.
vran vid. *vran*.
*vrao** vid. *vran*.
vueso, -a* pos. Voso, -a.
vulico, -a* s. Avó, -a.
*vulorto** vid. *velorto*.
*vulorta** vid. *velorta*.

X

*xa** adv. Xa.
*xabaryl** s.m. Xabaryl, porco bravo.
*xarandeo** s.m. Festa, zarandeo.
*xardón** s.m. Acevo, xardón.
*xarra** s.f. Xerra.
*xarro** s.m. Xerro.
xato, -a* s. Xato, -a.
*xeito** s.m. Xeito, maneira de facer algo.
xeitu vid. *xeito*.
*xelada** s.f. Xeada.
*xergón** s.m. Xergón.
*xielo** s.m. Xeo.

<i>xienro</i> * s.m. Xenro.	<i>xunque</i> s.m. Engra, bigornia.
<i>ximir</i> * v. Xemer.	<i>xuntar</i> * v. Xuntar.
<i>xixo</i> * s.m. Chourizo.	
<i>xordo</i> , -a* s. e adx. Xordo, -a.	Z
<i>xubir</i> * v. subir.	<i>zapateiro</i> * s.m. Zapateiro.
<i>xuego</i> * s.m. Xogo.	<i>zarabetea</i> *, v. Zarabetea.
<i>xugar</i> * v. Xogar.	<i>zarabeto</i> , -a adx. Zarabeto, -a.
<i>xugo</i> * s.m. Xugo, trebello para poñer os animais ó carro, turrar polo arado, etc.	<i>zaranda</i> vid. <i>ceranda</i> .
<i>xugueiro</i> , -a adx. Persoa bruta.	<i>zarrapo</i> * vid. <i>farrapo</i> .
<i>xunir</i> * v. Xunguir os animais ó xugo.	<i>zurrulleiro</i> * adx. Cerralleiro, oficio ambulante, persoa que se dedica a reparar obxectos caseiros.

2 O BURÓN

2.1 A fala dos ambulantes

Os vendedores ambulantes de Fornela contan cunha fala de seu, unha xerga gremial coñecida como *burón*. Como sucede con outras das mesmas características sociolóxicas e lingüísticas, nada se sabe da orixe, aínda que, neste caso en particular, atopámonos con que a súa denominación case coincide coa dos canteiros e caldeireiros de certas zonas de Asturias, o *bron* (Llano Roza de Ampudia, A. de, 1921; Feito, J. M., 1970).

O vocabulario destas falas adoita ser curto (non chegamos a superar as 200 entradas, contando tamén as variantes, os dous xéneros, pero só o infinitivo cando se trata de verbos), aínda que contan que un fornelo ten recollido un de máis de 300, que non tivemos a oportunidade de consultar.

O *burón* –o mesmo que todas as xergas ou argots– era utilizado unicamente entre os vendedores ambulantes para que non os entendesen aqueles que non formasen parte do seu grupo. Dábase o caso –normal, por outra banda– de que había mulleres que non o sabían falar, xa que elas quedaban na casa coidando dos fillos e das persoas maiores, traballando a terra, atendendo o gando, etc.

Tanto a fonética como a morfoloxía e sintaxe son as mesmas da lingua do val e non se diferencian máis ca no léxico, que está formado por palabras de moi distinta procedencia: préstamos (tanto doutras linguas, como tamén doutras xergas), substitucións metafóricas, metáteses, sinónimos, etc.

Hainas que se deben a algunha das calidades do obxecto ou do animal a que se refiren, como por exemplo:

ardúa: augardente (por arder).
blancosa: saba (por branca).
cornipo, -a: touro, vaca (polos cornos).
filosa: camisa (polo fio).
fumaxe: queixo (por se curar ó fume).

Outras son préstamos do galego, asturiano, castelán, francés, etc., máis ou menos desfigurados:

charro, -a: parvo, -a (atribuído ós habitantes da Charrería de Paradaseca, ó sur de Burbia, León), quizais dende o vasco *txar*: malo, defectuoso).

chimpar: beber, botar.

esborronhar ou *aborronhar*: fumar moito lixando a roupa (de *esborroar*, defecar por un mesmo).

fates: mal (quizais de *fatel*, peza de arxila mal cocida).

ficar: morrer (de *ficar*: quedar, morrer,...).

fule: fulero (malo, trapalleiro).

larxán: diñeiro (do francés *argent*).

solier: zapato (do francés *soulier*).

vixago: ollo (dende o vasco *beji*, pero quizais a través do ‘verbo’ dos canteiros que din *vixu*).

Tampouco faltan as que son comúns ou moi semellantes ás doutras xergas, que amosan que existían contactos entre os que se dedicaban á ambulancia, fosen vendedores ou traballadores. Polo que se refire en particular ós canteiros, está ben testemuñado polas persoas maiores, que se lembran de como os galegos chegaban a Fornela traballar en cuadrillas, sendo obra deles as máis das casas de sobrado que se construíron ó longo de todo o século XX, en

substitución das antigas pallozas e casas de teito¹⁴. A esta relación coidamos que se deba a presenza dalgunhas verbas comúns –ou moi semellantes– ás dúas xergas:

gomarra: galiña, pita (*gumarreira*, na xerga dos canteiros).

gode: caldo galego (*gode*).

gruño: porco (*gruño*).

xiro, *-a*: guapo, *-a*, bonito, *-a* (*xido*, *-a*).

vixago: ollo (*vixu*).

Os contactos cos artesáns da pedra de seguro que foron no val, aínda que tamén convivirían fóra, xa que tanto uns coma os outros chegaban moi lonxe nos seus percorridos, pero diferente é o caso dos telleiros ambulantes, e en particular dos da provincia de Pontevedra, que por forza tivo que se dar no exterior, xa que aquí nunca se fixo uso da tella, pois as cubertas antigas eran de colmo e as modernas de lousa:

calcurra: zapateiro (*calcurreiro*, na xerga dos telleiros galegos).

mouga, *mol*: viño (*mouja*).

quillar: fornicar (*quillar*).

(Álvarez Álvarez, D. 1965; González Pérez, C., 1983).

Por último están aquelas palabras propias de xermanía, e polo mesmo tampouco exclusivas do *burón*, como:

afeitar: vender caro.

piltra: cama.

O *burón*, como toda xerga exclusiva dun grupo moi específico e limitado, sufriu nas últimas décadas os mesmos avatares dos que o falan, como o éxodo a outras terras, que moitos vendedores deixasen de ser ambulantes, os modernos medios de transporte... Actualmente son poucos os homes que o saben falar, todos eles

¹⁴ Por exemplo, contra 1937 traballou nos concellos de Fabero e Peranzais, o mestre canteiro Antonio López Salgueiro, natural de Aciveiro (Forcarei, Pontevedra) (Rodríguez Fraiz, 1982: 250).

maiores e, agás raras excepcións, o seu vocabulario redúcese a unhas poucas palabras, as máis coñecidas de todos.

Do *burón*, e outro tanto cómpre dicir da *tixileira* dos cunqueiros ambulantes da Estierna do lindeiro val asturiano de Ibias, o *bron*, a *pantoja* (canteiros de Trasmiera), a *xíriga*, o barallete (parauqueiros), o verbo dos *daordes* (telleiros), o latín dos *chafoutas* (albañeís), o verbo dos canteiros, etc. dentro de poucos anos non quedará máis que o que se teña recolleito e publicado.

2.2 Vocabulario

A

aborronhar. Fumar moito

(*aborronha*: fuma,...).

aducar. Roubar.

afeitar. Vender caro.

aguipar. Ver.

alabaile. *vid.* *albaile*.

albaile. Ovo

ansia. Auga.

ardúa. Augardente.

artón. Pan.

B

balifo. Pantalón.

barbudo. Billete de mil pesetas.

barroi. Carallo, órgano sexual do macho.

blancosa. Saba.

C

cachimba. Caxato.

caitana. Cona, órgano sexual da femia.

calcurra. *vid.* *solier*.

caliente. Café.

carabica. Gravata.

charrada. Parvada.

charro, -a. Parvo, -a.

cherfo. Diñeiro.

cherpo. *vid.* *cherfo*.

chifo. Garda civil.

chifos. Parella da garda civil.

chifus. *vid.* *chifos*.

chimpar. Beber, vender, dar.

cornear. Fuxir, marchar, ir, volver atrás un trato.

cornipo, -a. Touro / vaca, boi (despectivo: cornudo, -a).

cortaguifos. Xastre.

cortaguifus. *vid.* *cortaguifos*.

cuariano. *vid.* *macabeo*.

E

entanoita. Orella.

enterbar. Entender, decatarse.

esborronhar. *vid.* *aborronhar*.

escamallo. Bacallao.

esgueirar. Marchar.

espaguizar. Pagar.

espallizar. *vid.* *espaguizar*.

F	
<i>fates</i> . Mal.	<i>guipar</i> . Ver.
<i>fel</i> . Palabra comodín sen significado de seu (exemplo: <i>sorcha fel</i> = cala).	<i>gumarra</i> . vid. <i>gomarra</i> .
<i>festar</i> . Cagar.	H
<i>fica</i> . Diñeiro, ganancia.	<i>hartón</i> . vid. <i>artón</i> .
<i>ficar</i> . Gañar (<i>fique</i> = gañei...); morrer (exemplo: <i>ficou fulano</i> = morreu fulano).	I
<i>fila</i> . vid. <i>filosa</i> .	<i>iarte</i> . vid. <i>llordoso</i> .
<i>filosa</i> . Camisa.	J
<i>fita</i> . vid. <i>fica</i> .	<i>juma</i> . Borracho.
<i>fuelle</i> . Fea (exemplo: <i>mañonha es fuelle</i> = a muller é fea).	L
<i>fule</i> . Feo, -a, malo, -a, mal, inútil.	<i>larxán</i> . Diñeiro.
<i>fumaxe</i> . Queixo.	<i>llames</i> . Zapatos, vid. <i>solier</i> .
<i>Furnia</i> . Fornela.	<i>llardoso</i> . Touciño.
<i>furnio</i> , -a. Fornelo, -a.	<i>llarte</i> . vid. <i>llardoso</i> .
	<i>llartoso</i> . vid. <i>llardoso</i> .
G	M
<i>garabullo</i> . Traballo.	<i>macabeo</i> . Peso, moeda de cinco pesetas.
<i>garlipiar</i> . Falar.	<i>macareno</i> . vid. <i>juma</i> .
<i>garu</i> . vid. <i>goro</i> .	<i>macareno</i> . vid. <i>macabeo</i> .
<i>gebre</i> . Bo, -a, bonito, -a, guapo, -a (exemplo: <i>la mañonha tróvase gebre</i> = a muller é guapa).	<i>machacar</i> . Vender, traballar de ambulante.
<i>gifu</i> . vid. <i>guifo</i> .	<i>manxar</i> . Comer.
<i>gomarra</i> . Galiña, pita.	<i>mañón</i> . Home, paisano, señor.
<i>goro</i> . Vila, <i>pueblo</i> .	<i>mañona</i> . vid. <i>mañonha</i> .
<i>grode</i> . Caldo galego.	<i>mañonha</i> . Muller, señora.
<i>gruño</i> . Porco.	<i>melto</i> . Cobertor, manta.
<i>gufo</i> . vid. <i>guifo</i> .	<i>mol</i> . Viño.
<i>gufu</i> . vid. <i>guifo</i> .	<i>mondarro</i> . Cabalo, cabalería, burro.
<i>guifa</i> . Cadela, peseta.	<i>morapio</i> . vid. <i>mol</i> .
<i>guifo</i> . Can.	<i>morena</i> . Bota ou botella de viño

(en particular, tinto).
morillo. vid. mol.
motril, -a. Mozo, -a, fillo, -a,
solteiro, -a.
mouga. vid. mol.
mundarro. vid. mondarro.
mutril, -a: vid. motril, -a.
mutrilín. Meniño, neno
pequeno.
muxeta. Faba, feixón.

N

no. vid. non.
non. Non.
noria. Muller casada.

P

París. Fornela.
parrelo. Traxe.
pasiello. vid. melto.
peñado, -a. Neno, -a, pequeno, -
a (exemplo: que peñado se troba
= que pequeno é).
peruano. Café.
pesquisa. vid. caitana.
picoso. Chourizo.
piltra. vid. pulleira.
pita. Diñeiro.
preferunchir. Preferir
(preferunches = prefires, ...).
prical. Leite, tona.
pulleira. Cama.

Q

queitana. vid. caitana.
quilla. Muller fácil.

quillar. Fornicar.
quive. Orella (en particular de
porco).
quives. vid. quive.

R

rapa. Médico.
raso. Crego.
rasu. vid. raso.
rebenque. Caxato.
retorcido. vid. picoso.

S

sarelo. Sardiña, Xurelo.
seco. Caro.
sicar. vid. xicar.
solier. Zapato.
sona. Muller, muller casada,
señora.
sorchar. Calar (exemplo: sorcha
que enterba = cala que se decata).
sornear. Durmir.
soterranes. Patacas, vid.
suterránea.
súpita. Fame.
suquer. Comer (exemplo:
suquimos gebre = comemos ben;
suquimos fule = comemos mal).
suquir. vid. suquer.
suterránea. Pataca.
suterranes. Patacas, vid. suterránea.

T

talego. Carteira, presada de billetes.
talón. Casa, fonda, pousada.
tarabica. Gravata.

<i>tascar. vid. suquer.</i>	<i>xamunco. Xamón.</i>
<i>toi. Túa.</i>	<i>xatera. Zoca. vid. xabeca.</i>
<i>torda. Peseta.</i>	<i>xera. Carne.</i>
<i>trovar. Estar, ser, chegar, estar</i>	<i>xicar. vid. quillar.</i>
<i>calado (exemplo: tróvase = é;</i>	<i>xiro, -a. Guapo, -a, bonito. -a.</i>
<i>trouvábase = estaba; trova = chega;</i>	<i>xiro. Deus, señor rico.</i>
<i>non trova = non ten).</i>	<i>xona. vid. sona.</i>
<i>vixago. Ollo.</i>	<i>xurelo. vid. sarelo.</i>

X

xabeca. Albarda, arreo.
xamuco. vid. xamunco.

Z

zaga. Chaqueta.
zuga. Fogaza.

2.3 Frases

Como curiosidade incluímos a continuación varias frases que aínda é posible escoitalles a algúns fornelos que foron vendedores ambulantes:

¡Chímpaselo que corneal!: ¡Véndello que se vai!

¿A sona tróvase de toi?: ¿Esta é a túa muller?

Al parrolo del mañón le fiqué 50 macabeos: Ó traxe do home ganeille 50 pesos.

El mañón no chimpa más: O home non dá máis.

El parrolo del mañón tróvase marca París: O traxe do señor (ou paisano) é marca Fornela.

La mañonha chimpa fule de suquir: A señora dá mal de comer.

La motrila tróvase gebre: A moza é guapa ou a moza é ben feita.

Mañón cornipo: Home cornudo.

Non festarse en el xiro que trova el raso: Non se cagar en deus que chega o crego.

Preferunches artón o suterráneas: Prefires pan ou patacas.

Sorcha que trovan los chifos: Cala que chegan (ou veñen) os gardas civís.

Suque que es de quives: Come que é orella (de porco).

Suque que es entanoita de gruño: Come que é orella de porco.

III. ARQUITECTURA E TECNOLOXÍA POPULARES

1 O ESPACIO HUMANIZADO

1.1 *Arquitectura do territorio*

A única vía que comunica o val co exterior é a estrada que empeza en Fabero e remata en Guímara, da que van saíndo ramais para Fresnedelo, Faro, Peranzais e Trascastro. Malia que se desvía ás veces, en liñas xerais segue o vello trazado do *Camino Real*, do que se mantén aínda hoxe en día a antiga denominación ou a de *Calle Real*, que pola súa vez tivo orixe nun ramal secundario da Vía da Prata, que dende *Bergidum* seguía ata a Vega (A Veiga), e logo a Bárcena de la Abadía, Cariseda e Peranzais, e xa polo val do río Traieto ou Traieto (castelanizado en Trayecto), entraba en terras asturianas.

O trazado dos camiños, máis de ferradura que carreiros (actualmente abandonados e cubertos pola vexetación), era o seguinte, tomando como referencia Fabero (El Fabeiro): a Bárcena de la Abadía onde cruzaba o Cúa, uníndoselle o que viña de Lumeiras (Val de Ancares); continuaba pola orela do río e antes de Paradela saía o de Fresnedelo, e algo máis adiante o de Faro –pola ponte de Andinas–, mentres que a vía principal bifurcábase pouco antes de Cariseda, en que saía o camiño de Carral que remataba en Chan pasando antes polo *barrio* de Prado, e o real seguía ata cruzar o Cúa pouco antes de Peranzais. Aquí hai un desvío para Asturias polo porto do Trayecto e outro a Trascastro, mentres que a vía principal continuaba a Chan e a Guímara, bifurcándose de novo preto do nacemento do río en dous camiños: un para Asturias (polo porto de Cienfuegos) e o outro para Sortes –val de Ancares– (polo alto do Cuadro).

As vías de comunicación sempre foron moi deficitarias, unhas veces pola accidentada orografía e outras polo abandono dos veciños que tiñan a obriga de coidar da súa conservación, non servindo moitas delas máis que para o paso de persoas e animais, pero non para carros. O caso máis extremo era o do *pueblín* de Faro, que debido ó accidentado do lugar onde se asenta aínda a mediados do século XVIII había moi poucos carros e tiñase que facer o labor de carreto a feixes:

la Yerba que fructifica son seis feixes, en la mediana, Quatro, y en la de Ynfima tres, no les regulan por Carros a causa de que no se Conduze con ellos a los Pajares por lo elebado y Peñascoso que es el territorio como llevan depuestto, y por lo mismo les prezisa efectuarlo los Propios Dueños con sus Cuerpos en los referidos Fejes, o Azes¹⁵.

Segundo din as persoas maiores, os camiños en Faro para andar os carros non se abriron ata o século XIX (Martínez Fernández, P., 1994: 212).

O 19 de agosto de 1749, ante o estado de abandono en que se achaba o camiño do Trayecto na parte asturiana, os veciños de Peranzais outórganlle poder ó párroco para que os representase ante a *Real Chancillería* de Valladolid, co fin de presionar ós do Rebollar para que procedesen ó seu arranxo, xa que estaban obrigados a facelo:

Decimos: que por quanto ttodos los vezinos de los lugares de que se compone este Valle de Fornela, y otras muchas personas asi de la Provincia de el Vierzo, y Reyno de León y Principado de Asturias pasan y transitan reciprocamente de parte a parte por el Puerto de Trayeto que media entre este dicho Valle de Fornela, de la jurisdiccion y abbadia de San Andres de Espinareda, y el lugar de el Revollal, que se alla a la falda de el dicho puerto a la partte de allá y el primer lugar que se encuentra despues de el, que es del dicho Principado de Asturias de la jurisdiccion de la villa de Degaña y en atencion a que por las muchas llubias, niebes; y tormentas de malos temporales se a desmejorado, y asi de el todo arruinado el camino de dicho puertto y transito de Asturias que [...] los dichos vezinos de el Revollal como responsables [...] el lugar mas inmediato a dicho puerto, y a este lugar de Peranzanes reparar y hacer transitible, y carretero desde la cumbre de dicho puerto a su lugar; como lo esta este desde el a la cumbre de dicho puerto por ser camino por donde trashuman y pasan rreciprocamente los arrieros deste dicho Valle de Fornela, Principado de Asturias, Reyno de Galicia y, otras partes que pasan pescados, aceytte, y otros generos de parte a parte a los Reynos de Castilla, Provincia de el Vierzo [...]¹⁶.

15. AHPL: *Ensenada*, Faro, “Interrogatorio”, preg. 12.

16. AHPL: “Protocolos notariales”, caixa 3297, f. 119v.

O arranxo dos camiños sempre foi á conta dos veciños por onde pasan, o que daba lugar a enfrontamentos (como este que acabamos de ver), debido a que na maioría dos casos os que menos os usaban eran os que os tiñan que coidar, tanto o firme como as pontes, dándose o caso que, como estas últimas todas eran de madeira, nalgúns lugares xa había un monte comunal con árbores que se destinaban preferentemente a este fin, como en Cariseda a mediados do século XVIII:

Montes Cotos de madera gruesa de roble para la redificazion y reparos de las Casas de Vezinos deste lugar y de quatro Puentes de madera que ay sobre el Río que pasa por su termino en el Camino Real que va desde Asturias á Castilla...

Ademais da man de obra e da madeira, tamén estaban obrigados a contribuír cunha cantidade para o arranxo destas obras, o que nos permite en casos saber o número de *pontigas* existentes nesta época, que foron as mesmas que houbo ata non hai moitas décadas, e de como era raro o ano que as enchentes invernaes non levasen algunha:

Chan: “Yten para mantener ocho Puentes de madera, que hay en el termino de este lugar precisas para el transito de Asturias y Galicia y Granjeo de Haciendas doscientos Reales, cuios Puentes acontece llevarlas el creciente los mas de los años acausa de no tener donde fixarlas con seguridad como a la vista se reconoce”.

Fresnedelo: “Yten para mantener dos puentes de madera que ai en este Lugar y su termino como precisas para el transito y granjeo de sus haciendas veintte y seis reales”.

Guímara: “Mas zientto y veintte Reales para la Manutenzion de zinco Puentes, las que regularmente llevan todos los años las Crezientes de Aguas por lo encumbrado que es el territorio, y como prezisas para el transito de este lugar al Reino de Galizia y Prinzipado de Asturias, labrar y cultivar las haziendas, las buelben a fabricar; por que sin ellas no se puede efecttuar lo referido”.

Peranzais: “Mas para la Manuttenzion de zinco Puentes que ay en el termino de este dho lugar como prezisos para el transito, Grangeo y Culttivo de las haziendas gasta anualmente trezientos rreales”.

Trascastro: “Mas Zinquenta Reales de Vellon, que por el mismo Quinquenio satisfaze dho Comun para manttener Un Puente en el termino de dho lugar, como preziso para el transitto, Granjeo de las Haziendas, y Concurrir a oir misa a dha Yglesia Parroquial como feligreses de ella”¹⁷.

A estrutura destas construcións que armaban os mesmos veciños era semellante ás das terras lindeiras de Navia de Suarna e do val de Ancares, por exemplo, das que algunhas chegaron ata os nosos días (González Pérez, C., 1991: 173-175; 1996: 171).

As últimas en desaparecer foron as máis curtas, aquelas que se usaban unicamente para ir ós campos, abandonándose o seu coitado segundo se ía deixando a agricultura e a gandería, mentres que as situadas nas estradas eran substituídas por outras modernas de cemento.

Pero as axudas non remataban aquí, senón que tamén tiñan que achegar algo para *reparos de el Puente de Vega de Espinareda*, como consta nesta mesma época en Chan e Peranzais¹⁸.

No arquivo da *Chancillería* de Valladolid existe un documento excepcional da segunda metade do século XVIII: un óleo no que figura unha parte do val, o treito comprendido entre Peranzais, Trascastro, Chan e Prado, cos seus camiños (tanto o real como o do Carral e outros secundarios), os campos de cultivo e unha vista parcial das poboacións anteriores, que vén a ser polo de agora a representación máis antiga que se coñece das pallozas ou casas teitadas¹⁹.

A mediados do XIX os camiños continuaban sendo igual de malos, e, en particular, os de Faro:

Los caminos dirigen a los pueblos limítrofes, y se hallan en malísimo estado por la aspereza del terreno...

17. AHPL: *Ensenada*, “Interrogatorios” destas poboacións, preg. 25.

18. AHPL: *Catastro de Ensenada*, “Interrogatorio” de ambas as dúas poboacións, preg. 25.

19. Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. Arquivo da *Real Chancillería* de Valladolid –MECD-ARCHV–: “Colección de planos y dibujos”, óleo núm. 40.

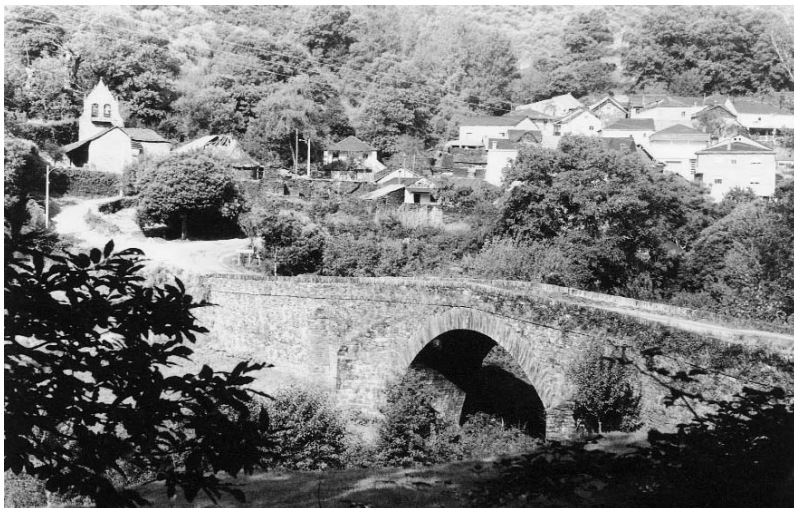
E Trascastro:

Los caminos son locales y malos ...

(Madoz, 1849-1850: VIII-XV).

Vai ser na segunda metade do século XX –en particular a partir de 1975– cando se fagan ou melloren as actuais vías, contando actualmente todas as poboacións con estradas asfaltadas. Mantéñense de terra a de Guímara no nacemento do río Cúa, onde se bifurca en dous ramais: un para o porto de Cienfuegos, que entra en Asturias, e outro para o alto do Cuadro, con paso a Sortes (Ancares); e a do Trayecto, de Peranzais a terras asturianas.

O ferrocarril de Ponferrada a Villablino entrou en funcionamento o 16 de xuño de 1919 e foi durante moitas décadas o medio



Ponte de Cariseda sobre o río Cúa

máis importante de comunicación de todo o val de Fornela, en particular para Faro, que é o que queda máis preto da estación de Páramo del Sil, a unhas dúas horas e media andando a pé por malos camiños de montaña.

A partir do ano 1964 chegou ó val un novo medio de transporte, pero só para o mineral de carbón: o teleférico máis longo de Europa, segundo din, que empeza nas minas asturianas de Villares,



O teleférico ó seu paso por Peranzais

salva o porto de Cienfuegos por un túnel de 600 metros, logo enca-miñase polo val do Cúa, pasando de par de Guímar, pola parte de arriba de Chan, mesmo por encima do santuario de Trascastro, por Peranzais e de aquí sae do val para cruzar case á altura de Faro o río Veigas Verdes, seguindo ata Anllarinos e ó cargadoiro de carbón da estación de Páramo del Sil. Actualmente –2001– non quedan máis que as torres de ferro, pois tanto os cables como os *baldes* foron retirados hai dous anos, ó deixar de funcionar.

1.2 O hábitat fornelo

Os primeiros asentamentos humanos son as acrópoles castrexas, das que no val están rexistradas as de Chan (a máis importante por realizarse hai algúns anos labores de escavación e consolidación de parte das construcións), Peranzais, Cariseda e Trascastro. En ningún caso as actuais poboacións se asentaron sobre antigas, todas elas en sitios abruptos que precisaban de poucas obras de carácter defensivo, como sucede co castro de Chan. A mostra témola coa de Peranzais, onde na aba da acrópole (por certo, na croa aséntase unha das torres do agora desaparecido teleférico), quedan os restos da antiga igrexa de Santa Eufemia de Fornela, o que indica que cando se construíu esta o núcleo estaba máis arriba

ou quizais mesmo aínda dentro do recinto fortificado. No século XVIII (1750-1779) ó erguerse o actual templo xa se escolle un sitio moito máis abaixo, de par do camiño real.

Non se sabe como serían na Idade Media (pois o único resto que pode datar desta época son as ruínas da igrexa vella), tendo que agardar ata a segunda metade do século XVIII, en que xunto coa información do *Catastro* do marqués de La Ensenada, está a gráfica que nos proporciona o óleo existente no arquivo da *Real Chancillería* de Valladolid, no que se representa unha ampla panorámica de parte de Peranzais, Trascastro, Chan e Prado²⁰.

De ambas as dúas fontes documentais dedúcese que nesta época –segunda metade do século XVIII– o único hábitat era o concentrado, coincidindo coa parroquia eclesiástica, agás o caso de Chan, que contaba co barrio de Prado, do que o separa o río Cúa, constando en todas as demais poboacións que

no ay en su termino Casa de campo ni alquería²¹.

Igual se comproba no devandito óleo da *Real Chancillería* de Valladolid, posterior a 1772²²: as casas agrúpanse formando núcleos, no caso de Peranzais nas dúas beirarrúas do camiño real (a parte visible corresponde á igrexa –en construción– e ás vivendas inmediatas, entre as que hai unha de planta rectangular –¿a do párroco?– e varias circulares ou elípticas); Trascastro situado ó longo do camiño (o santuario, unha casa rectangular e catro circulares ou tirando a esta forma); Chan dividido en dous pequenos núcleos formados por construcións coidamos que de planta circular ou tendendo a ela, coa igrexa soa; e, por último, o lugar de Prado, atravesado polo camiño do Carral, con varias pallozas ou casas de teito. Non sabemos como serían os demais, é dicir, Cariseda, Faro, Fresnedelo e Guímara, pero é de supoñer que non se

20. Ídem.

21. AHPL: *Ensenada*, “Interrogatorios” das respectivas poboacións, preg. 21.

22. Tendo en conta que xa estaba en construción a actual igrexa de Peranzais e que aínda que foi en 1750 cando se acordou a súa construción, non vai ser ata 1772 cando os monxes de Santo Andrés de Espinareda cedan o terreo, polo que é de supoñer que non se comezase antes desta data, Taladrid Rodríguez, S. (1994: 31); Ramón Gurdíel, S. (1998:74).

diferenciasen moito dos tres anteriores, aínda que cómpre ter en conta que os tres núcleos últimos non se articulan ó longo dun camiño, senón que se pode dicir que rematan neles, bifurcándose logo en carreiros que rara vez permiten o paso de carros.

Hoxe en día neste aspecto a situación séguese mantendo igual: cada *pueblo* é un núcleo de seu, coa categoría de parroquia eclesiástica, agás Prado, que depende da de Chan.



Vista do treito do camiño real entre Peranzais e Chan, na segunda metade do século XVIII (MECD: Arquivo da Real Chancillería de Valladolid)

Os devanceiros fornelos escolleron estas localizacións tendo en conta polo menos as seguintes condicións básicas: dispoñer dalgunhas terras de cultivo, contar con suficiente auga sobre todo no verán, estar protexidos dos ventos dominantes e –en particular– dos máis fríos (do norte), orientación cara ó abrente para recibir o máximo de luz, e poder dispoñer aínda que fose a varios km de monte (braña) para manter o gando no verán.

2 AS CONSTRUCCIÓNS

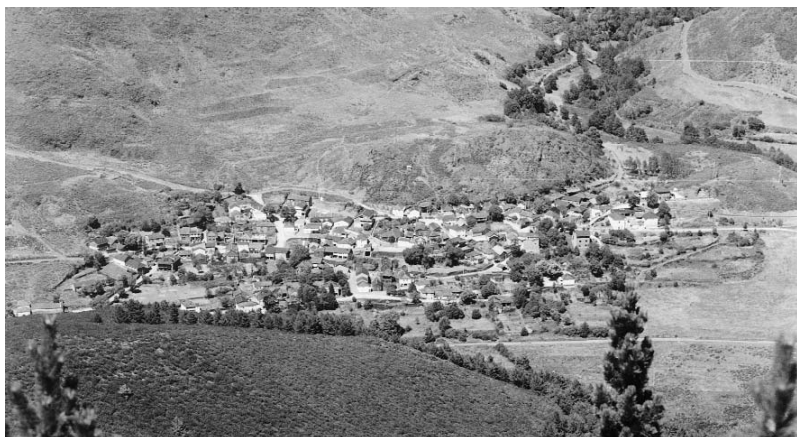
As diferencias entre as construcións de todas as terras da alta montaña ástur-galego-leonesa (Ibias, Navia, Cervantes, Anca-



Chan e Prado



Faro

*Peranzais*

res) son mínimas, case inexistentes nos máis dos casos, xa que tanto o clima como os materiais constructivos e as actividades agropecuarias dos seus habitantes foron e seguen sendo aínda hoxe en día os mesmos. Unha palloza do val de Rao en nada se distingue doutra do val de Fornela, nin polo que atinxe ós materiais e ó seu tratamento, nin tampouco ó enxoval doméstico, coincidindo non só xa na forma, senón ata tamén nas denominacións, malia que esta sexa unha zona lingüística de transición do galego e do leonés.

Os cambios empezaranse a percibir sobre todo dende finais do século XIX, debidos a que dende moito antes –co gallo da pobreza da terra– algúns homes procuran outra ocupación ambulante (arrieiros, vendedores, albardeiros), quedando na casa ó coitado dos fillos, da terra e dos animais as mulleres e as persoas maiores. Estas achegas económicas, aínda que pequenas, influirán na substitución das pallozas por casas de teito, das que o elemento máis diferenciador entre ambas as dúas vivendas é que mentres a antiga conta con caídas de auga todo arredor (teña ou non a cuberta de forma cónica), as segundas so teñen dúas, rematando os lados estreitos case sempre en vistosos penais con escaleiras.

No val de Fornela é posible seguir a evolución da vivenda ó longo dos séculos, dende os tempos protohistóricos ata hoxe en día. Sabemos algo das castrexas polas escavacións arqueolóxicas realiza-

das en Chan, logo seguen moitos séculos escuros, ata a segunda metade do XVIII, en que se dispón de dous documentos excepcionais: o *Catastro* de Ensenada (1752-53) e o cadro existente no arquivo da *Real Chancillería* de Valladolid (c. 1772):

Gracias ó primeiro podemos agora coñecer todas as construcións existentes daquela, a que se dedicaban, tipo de cuberta e –en moitos casos– ata as súas dimensións. O segundo é a primeira representación plástica de parte de Peranzais, Chan e Trascastro, na que se distinguen claramente casas teitadas de planta tirando a circular, algunhas rectangulares quizais xa lousadas, e as tres igrexas (a de Peranzais aínda en construción).

O panorama urbano vai cambiando moi de vagar, primeiro coas pequenas achegas procedentes da emigración, que ó comezo representan pouco: a mediados do século XVIII xa hai un veciño de



*Chan e Prado, segundo
un óleo da segunda
metade do século XVIII
(MECD: Arquivo da Real
Chancillería de
Valladolid)*

Cariseda en Madrid, pero cando se empeza a notar é nos primeiros anos do século XX, encamiñándose sobre todo para Arxentina. Ángel Fernández González (1994: 75-76) fai un detido percorrido pola emigración de Faro dende comezos do século XX, nomeando



Peranzais, segunda metade do século XVIII. Aínda estaba en construción a igrexa parroquial (MECD: Arquivo da Real Chancillería de Valladolid)



O santuario e a poboación de Trascastro, segunda metade do século XVIII (MECD: Arquivo da Real Chancillería de Valladolid)

os veciños que marcharon, en total 52, dos que unicamente triunfaron catro. E o mesmo sucedía no resto do val.

A demanda de carbón aumenta de xeito extraordinario nos anos da Primeira Guerra Mundial, que é cando a Minero Siderúrgica de Ponferrada, co fin de podelo transportar, constrúe a liña férrea entre Ponferrada e Villablino. Á conca mineira chegan cada vez máis traballadores, atraídos polos salarios que, aínda sendo baixos, superaban amplamente o que se ganaba no campo coa gandería e agricultura.

Logo o éxodo encamiñouse cara a outras terras peninsulares, sobre todo a partir da Guerra Civil: Ponferrada, Fabero, Madrid, Barcelona, León, etc. Por último empeza a tempada europea, con destinos preferentes en Alemaña e Francia.

Mellora das casas, desaparición das teitadas, instalación de servicios, auga corrente, luz eléctrica, asfaltado de estradas e camiños, etc. A situación actual neste aspecto en nada semella á de hai trinta anos.

2.1 *Materiais constructivos*

Os tradicionais que se empregaron exclusivamente ata non hai moitas décadas procedían todos da zona: a pedra, a madeira, a palla de centeo, a lousa e a *escoba* (xesta). O ferro era moi escaso, pois tanto as portas como as fiestras xiraban por medio de *couceiros*, e a lousa suxeitábase con *pinos* de madeira, o mesmo que toda a armazón en xeral.



A pedra e a madeira foron dende sempre os únicos materiais constructivos, xunto coa cuberta de palla. Pormenor dunha porta (Peranzais)

As persoas maiores participaron na construción de casas con *sobrao*, *adosao* ou *de por alto*, e con cuberta de lousa, pero non nas teitadas (agás o de arranxarlle ou substituírlle o teito, claro está) que as derradeiras debéronse erguer no primeiro cuarto do século XX.

A mellora das comunicacións a partir da década dos anos setenta do século XX sinala a fin das construcións tradicionais e o comezo das actuais, ó posibilitar a introducción de novos materiais,



A partir dos anos trinta do século XX, empezouse a xeneralizar a substitución das casas terreas de teito por outras altas lousadas, en moitos casos con corredor, como esta de Faro

como o ladrillo, o cemento e as pranchas de fibrocemento (uralita). As casas construídas nos últimos anos non se diferencian en nada das de calquera outra parte en que se usen cubertas de lousa, tanto polos materiais empregados, como pola feitura.

2.1.1 A pedra

Predomina o xisto en laxes, de cor agrisada, negra ou ferruxinosa, dependendo do sitio. As pedras arrincábanas os mesmos veciños, transportándoas en carros ou por medio de animais (burros, machos, cabalos), ou mesmo entre dous homes sobre unhas angarelas (*angarillas*).

O xisto fragmentase en pequenos cachos, polo que todas as construcións están feitas de cachotería dunha espesura que adoita pasar dos 40 cm, asentados a maioría con argamasa de barro e pedras en tizón, que fan os muros moito máis consistentes. Se se conseguían pezas grandes, entón empréganse nos ocos (portas, ventás, bufardas), que de non habelas levan linteis de madeira.

dicir, que axustaban unha casa por unha determinada cantidade, que o propietario tiña que ir adiantando consonte co que houbese feito.



Porta dunha “casa de teito” co lintel de madeira (Cariseda). O ramallíño de piorno puxéronllo a noite de San Xoán para arredar as meigas



Porta dunha casa “de por alto” lousada, co lintel e as xambas de lousa (Guimara)

Os muros —e en particular cando van ter cuberta vexetal— en xeral rematan por arriba cunha ringleira de lousas ou bardas con caída cara a fóra sobre as que se asentán os pontóns, para que a auga, aínda que haxa vento, non se meta cara a dentro por entre as pedras.

Os máis dos canteiros era galegos, segundo din as persoas maiores, pero é de supoñer que tamén houbese algúns na zona, en particular para pequenos labores. Con todo, no *Catastro* de Ensenada non figura ningún veciño con este oficio. Chegaban aquí en *cuadrillas* formadas por varios, entre os que non faltaban oficiais e aprendices, dedicándose a traballar principalmente “a obra feita”, é

Tamén se encargaban de sacar a pedra da canteira, pero isto –como xa queda dito– adoitábano facer os propios veciños para aforrar. Os galegos non só traballaban no val de Fornela, senón que tamén andaban polo de Ancares, Fabero, etc.²³

A tempada de máis obras foi dende a posguerra (despois de 1939), ata a década dos sesenta, en que desaparecen a maioría das construcións teitadas, substituídas polas actuais de dúas alturas.

Ademais de erguer os muros, os canteiros tamén podían preparar e asentar a *llousa*, aínda que isto último era case sempre pola conta dos homes da casa ou dalgún veciño para reducir gastos, ou encargábanse de poñela mesmo os carpinteiros que facían a armazón.

2.1.2 A madeira

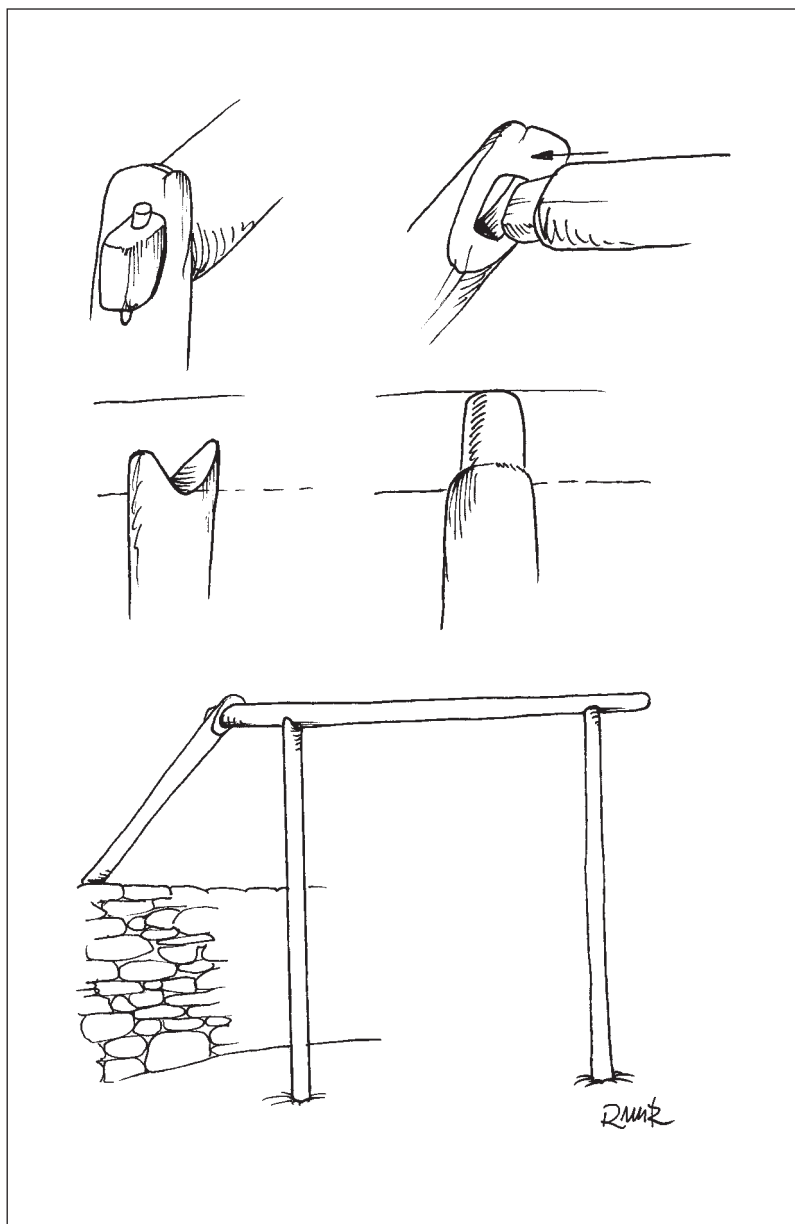
A máis empregada sempre foi a de *reboia* ou *reboio*, que abunda en todo o val e, segundo se documenta en Cariseda a mediados do século XVIII, nalgúns casos xa existía un monte comunal poboado destas árbores para uso dos veciños e tamén para obras de carácter público. Non sabemos se sucedía o mesmo nos demais lugares, pero era un xeito de que todos dispuxesen de madeira para arranxos ou para construír de novo, en particular as familias máis pobres:

Montes Cotos de madera gruesa de roble para la redificazion y reparos de las Casas de Vezinos deste lugar...²⁴.

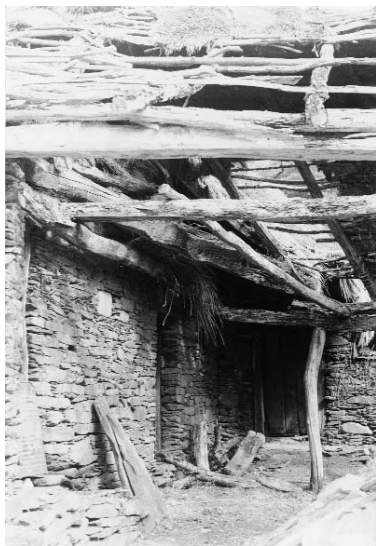
Ademais do carballo, onde había castiñeiros tamén se empregaba a súa madeira, o mesmo que a doutras árbores, como o *conchal* ou *concho* (nogueira), o *fresno* (freixo), etc. Era necesaria para os forcados ou postes sobre os que van as trabes, os esteos, os tercios ou *tercias*, *canteaus*, ripas, etc. Así como para despois facer as táboas dos *volaos* (tabiques), para os marcos das portas e das fies-tras, agás cando se contaba con pedras grandes axeitadas que puidesen facer de linteis.

23. Nos Ancares lembran que viñan da provincia de Ourense; a casa rectoral de Rao (Navia de Suarna) data de 1888, e foi construída pola “cuadrilla” de Pedro Pichel que era da Terra de Montes (Forcarei, Pontevedra), González Pérez, C. (1991: 41; 1996: 211). Tamén do concello de Forcarei era o mestre canteiro Antonio López Salgueiro, que contra o ano 1937 traballaba en Fabero e Peranzais (Rodríguez Fraiz, 1982: 250).

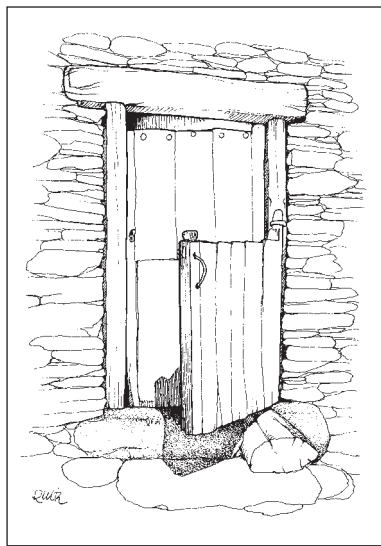
24. AHPL: *Ensenada*: Cariseda, “Interrogatorio”, preg. 4.



Esteos e unión dos paos do cumio dunha palloza de Cariseda



Trabes, tercias, esteos, ripas,... (Cariseda)



O postigo é a porta tradicional das casas terreas, que deixa entrar a luz pola parte superior, mentres que impide o paso dos animais, e tamén da auga no inverno (Cariseda)



As fiestras tradicionais son pequenas, e nunha das follas adoitan ter un furado para deixar entrar algunha luz (Guimara)



Sainte na fachada da antiga casa do concello de Peranzais

Polo que se refire ás portas, predominaban as de cuarteirón ou de *postigo*, é dicir, coa folla dividida en dúas metades horizontais, de xeito que se poida abrir a de arriba mentres permanece pechada a de abaixo, impedindo que entren animais e permitindo o paso de luz suficiente ó interior, en particular no inverno. Estas portas chegaron ata os nosos días nas construcións antigas, contando moitas con *gachera* ou gateira, consistente nun burato na parte baixa, por onde poden entrar e saír libremente os gatos, moi necesarios nestas construcións habitadas por persoas e animais xa que abundaba as máis das veces só a súa presenza para afastar os roedores.

As xanelas son escasas e de reducidas dimensións, cando teñen que estar fechadas o único sitio por onde penetra a luz é por un burato feito na folla que se tapaba ó ir frío, mesmo con palla. Así eran non só as das pallozas e casas de teito, senón que tamén seguiron nas lousadas, pois precisamente un dos factores que caracteriza a todas as construcións da alta montaña é a escaseza de vans, cinguíndose na maioría dos casos a dúas portas, unha para as persoas e a outra para os animais, ou mesmo a unha, pola que entraban todos. Coa xeneralización do vidro empezan a facerse as primeiras fiestras con folla con cristais e contra.



*Artístico beirado dunha casa lousada
(Peranzais)*



*Ata as primeiras décadas do século XX a palla foi o material de cubrición máis
corrente en todo o val (Cariseda)*

A madeira podía preparar os carpinteiros da zona, pero dende antigo xa se rexistra a presenza de *serrantines* portugueses ambulantes, que non só chegaban aquí a Fornela, senón que se estendían tamén por Galicia, Asturias, León, etc. Eles eran os que se encargaban non só de cortar as árbores, senón de facer táboas,

ripas, pontóns,... que era o labor máis duro, contando para iso como ferramenta principal coa serra portuguesa.

A madeira foi un dos materiais máis necesarios xa que, ademais da construción, era con ela coa que se facía a maioría do enxoval doméstico (escanos, mesos, *bacitos*, *concas*, ...), os apeiros de labranza (carro, arado,...), así como tamén o mesmo calzado (as *galochas*).

2.1.3 A palla

O *pan*, denominación tradicional do centeo, foi ata a década dos anos sesenta do século pasado a base da alimentación humana, é máis en particular onde non se dan as castañas. Pero non se cultivaba unicamente polo froito –aínda que fose o principal–, pois tamén había que telo pola palla, que era co que se cubrían tanto a casa como as demais construcións, de xeito que a súa desaparición sinalou tamén a fin das casas de teito.

O principal inimigo destas cubertas é o lume, xa que un descoido podía ocasionar a destrución de case todo un lugar en poucas horas, como sucedeu en Guímara algo antes de 1752:

... en este dho lugar solo ay Settentta y dos Casas, en cuio numero se Yncluyen las que Siruen para el Recogimientto de Heno y Paja, de la que estan cuuiertras; y ademas de ellas ay otras Veintte que con Un Ynzendio que subse dio se hallan totalmente arruinadas pues solamente exhistten las paredes...²⁵.

E tamén coidamos que en Peranzais, malia que non se diga nada, pois de non ser así non se explica que en 1752 houbera 24 casas arruinadas.

Por esta mesma época arrasaron as chamas 44 casas dun total de 76 que había en Sorbeira²⁶; e xa moito máis recente –1957 e 1965– a maior parte de Suárbol e Sortes, as tres situadas no val de Ancares. Os incendios do século XX deron lugar a que núcleos que tiñan as máis das casas de teito e de feitura tradicional pasasen en poucos anos a ser case todas lousadas e de baixo e *sobrao*, que son as existentes

25. AHPL: Ensenada, Guímara, “Interrogario”, preg. 22.

26. AHPL: Ensenada, Sorbeira, “Libro de seglares”.

hoxe en día. Así, por exemplo, o 14 de agosto de 1937 arderon 22 vivendas en Chan, o que levou a que todas as novas xa contasen con cuberta de lousa; e o mesmo en Trascastro, onde tamén arderon varias por esta mesma época²⁷.

Na posguerra de 1936-39, pero sobre todo a partir da década dos anos 50, a administración acordou establecer un trabuco especial para as construcións teitadas, forzando deste xeito a que os veciños as lousasen, o que orixinou a desaparición de moitas ou a reforma da cuberta.

A situación foi cambiando, sempre negativamente para a cuberta vexetal. A derradeira estatística de que dispoñemos corresponde ó ano 1970, cando a emigración masiva empezaba a deixar desertas a maioría das casas ou quedaban nelas unicamente persoas maiores. É unha mágoa que non consten as dimensións dos lousados, pero non hai dúbida que nesta época xa eran máis importantes que os teitados, como se deduce polo

27. Malia que non é do val, coñecemos a descrición dun destes incendios ocorrido o 14 de novembro de 1743, que destruíu parte da poboación de San Miguel del Camino, situada de par da cidade de León. Estas son as verbas do peregrino napolitano Nicola Albani que axudou a apagar as chamazas:

"Logo de saír de León pola mañá sucedeu que vin unha cousa desastrosa que foi que mentres eu estaba en camiño, non moi lonxe de min sentía moito barullo de xente porque había lume nunha poboación chamada San Miguel del Camino, que foi que prendendo por casualidade lume nunha daquelas casas, pasou ás outras que se unían con aquela, e queimáronse nove pallozas [*pagliare*] e sete quedaron a salvo, xa que o lugar tiña dezaseis. Casas todas de palla, como se fosen paleiros, pero levantadas á altura dun home da terra e reboCADAS con barro que se fai nas mesmas rúas, tan ben feitas, que parece que foron fabricadas de ladrillos sen gran custo, e o complemento de encima é un alzado todo de palla longa de distintas herbas bastante ben trezadas, con toda a comodidade que eles necesitan, e de agora en adiante todas as localidades normalmente son alzadas de palla [...]"

Así que volvendo ó noso caso, escoitando berrar ás pobres mulleres, e vendo a chama do lume veloz, corrín a dar socorro, e alí tamén acudiron moitos campesiños que traballaban as súas terras preto, para atenuar-lo lume, e alí mulleres e homes, todos nos xuntamos para extingui-lo, e feito isto, pola gran dilixencia dos homes, viuse despois que o dano afectara a nove casas que quedaron convertidas en borralhas e cos seus mobles danados, e non se escoitaba máis que chorar, pero o dano só afectou ás casas e ós mobles, e non ás persoas, e dende aquí segúin o meu camiño (*Veridica Historia ó sia Viaggio da Napoli á S. Giacomo di Galizia, fatto dal Sigr. Nicola Albani...* In *Napoli MDCCX-LIII*, Consorcio de Santiago, Santiago de Compostela, 1993, pp. 82-83).

O que amosa que a mediados do século XVIII a inmensa maioría das casas campesiñas estaban teitadas, tanto aquí no val de Fornela, como nas terras chairas cerealeiras.

número de metros cadrados que había de cuberta de palla en cada unha das poboacións, dándose o caso de que nalgunha, como Faro, xa non quedaba ningunha vivenda con esta cuberta, e en Cariseda non eran máis que 92 m². Unicamente se mantiña nos paleiros e algo noutras construcións complementarias:

	CASAS VIVENDAS	PALLEIROS E CORTES	OUTRAS CONSTRUCCIÓNS	TOTAL m ²
Cariseda	92	620	74	786
Faro	—	179	49	228
Fresnedelo	100	371	155	626
Guímara	206	819	115	1.140
Peranzais	—	—	—	514
Trascastro	203	734	79	1.016
TOTAL	601	2.723	472	4.310

En total, en todo o concello (sen ter en conta Chan, do que non dispoñemos de datos), en 1970 había só 4.310 metros cadrados de teito, manténdose a palla case exclusiva para cubrir paleiros e outras construcións adxectivas, pero non para vivendas. É de subliñar xa a presenza da uralita en varios núcleos (sobre todo en Cariseda).

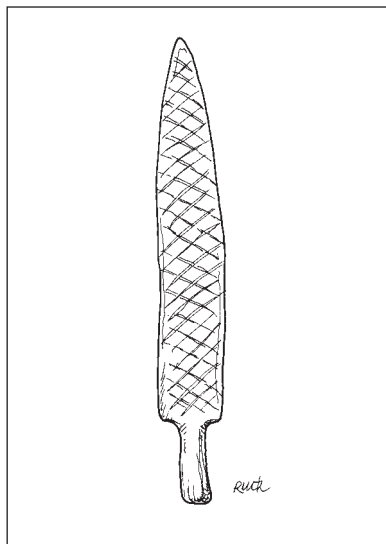
A maioría dos teitadores eran de Guímara e Chan, que ademais de teitar o deles, saían durante unha tempada do ano traballar a outras partes: Asturias, Cantabria, terras lindeiras da mesma provincia, etc. Algún conta que ata chegou a teitar igrexas, porque cando eles eran mozos aínda había varias con cuberta vexetal. Neste labor contaban coa competencia sobre todo dos ancareses, que tamén se dedicaban a isto.

Ó facer a *maia* na mesma eira as mulleres e os nenos xa se encargaban de *escolmar*, é dicir, escoller a palla mellor e máis enteira, que ataban en *bañizas* ou *mañizos* con *vilortos* (vincallos), gardábanse no paleiro ou no *parreiro* ata que se empezaban a repasar os teitos. A palla –mellor logo de humedecela para que non tronche– ponse en *andadas*, de abaixo arriba, que se van atando con *vilortos* ás ripas, de xeito que quede, ademais de ben suxeita, co suficiente grosor para que non pase a auga²⁸. O labor máis delicado é o de rematar o *cumbio* para

28. Sobre a colocación da palla, véxase González Pérez, C. (1991: 86-87).



*O colmo suxéitase ás ripas e ás demais
madeiras do teito con velortos
–vincallos– de palla (Cariseda)*



Pa ou paleta de teitar

que o vento non a leve, con mollos de colmo que cubran dun lado e doutro do faldrón da cuberta, levando por enriba para suxeitalos –se é que cómpre– terróns, varas ben amarradas, *escoba* (xesta), etc.

O teitador iguala a palla coa *paleta de teitar*, útil de madeira de feitura semellante a unha pa longa, coas caras irregulares.

Estamos asistindo á desaparición dos derradeiros teitos, que aínda se poden ver en Cariseda e Fresnedelo, constituíndo estes restos os últimos testemuños da cuberta máis corrente ata xa ben andado o século XX.

2.1.4 A lousa

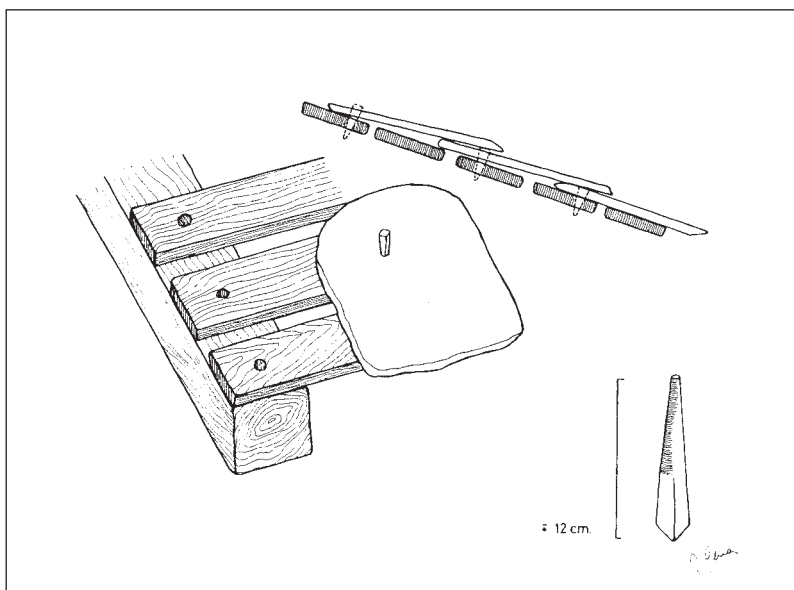
Malia que a mediados do XVIII xa existían –polo menos– cinco casas *llousadas* ou *lousadas*, cando se estende a súa utilización foi a partir do XIX e, de xeito xeneralizado, no seguinte, en que remata por ser case a única cuberta agora existente. Por iso aínda sendo pedra aparece como se fose un material independente, pois a súa utilización é recente se se compara coa pedra dos muros, a madeira e a palla:

CONSTRUCCIÓNS LOUSADAS

1752-53	30 (contando tamén as de cuberta mixta: palla e lousa)
1858 (Chan)	80
1970	405 (sen Chan)

A lousa arrincábana normalmente os mesmos veciños, pero ás veces tamén os canteiros ambulantes, sobre todo galegos. Fendíana ben para que pesase pouco, pero tendo sempre en conta a resistencia, e logo facíanlle un *furaco* para meter o *pino* ou torno que se espeta na ripa (González Pérez, C., 1991: 121). Posteriormente empezaron a suxeitala con *clavos de ala de mosca* feitos por ferreiros, e agora –dende xa hai máis de trinta anos– con cravos correntes, que se mercan na ferraxería.

O mesmo que a palla (e a tella, por suposto), empézase a poñer dende abaixo, da cornixa, cubrindo sempre unha á outra, ata chegar ó *cumbio*; solución tradicional é a de rematar cruzando as



Forma tradicional de suxeitar a lousa con pinos, substituídos agora por cravos
(González Pérez, C., 1991: 121. Debuxo de J. Pena)



Lousado antigo e moderno (Peranzais)

dúas últimas (as *cruces*), de xeito que as lousas dunha caída se crucen coas da outra. A difusión do cemento deu lugar a que agora se faga con unha ringleira de tella do país, ou nos últimos anos unha canle de uralita.

Debido a que vai suxeita á madeira, permite facer cubertas de moitas formas e con varias caídas de auga, podéndose tamén empregar como protección para fachadas e, por suposto, para construír artísticas chemineas coa estrutura interior de madeira, así como o *lousadín* ou *llousadín* que protexe a porta, a entrada da casa e o *portalín* (entrada principal ou porta dos carros), etc.



*Lousas protectoras
para que non
escorra a auga
polas paredes
(Peranzais)*

No ano 1970 xa representaba máis do 63% das cubertas de todas as construcións (sen Chan), sendo a maioría vivendas:

	CONSTRUCCIÓNS	LOUSADAS
Cariseda	87	47
Faro	58	46
Fresnedelo	64	35
Guímara	168	98
Peranzais	136	104
Trascastro	126	75 ²⁹



Cheminea coa estrutura de madeira recuberta con lousas (Cariseda)

Corredor cerrado con táboas e sobre elas lousas (Peranzais)



29. AMP: Censo de edificaciónes urbanas, 1970. Faltan as fichas correspondentes a Chan

Actualmente coidamos que deben ser deste material o 90% das cubertas, deixando o 10% para as de uralita e os restos que quedan de palla, pero, a diferenza de antes, a lousa que se emprega agora non é da zona: procede de louseiras de fóra e está cortada a máquina, sendo polo tanto todas as pezas de igual tamaño e grosor.



*Os lousados tradicionais caracterízanse porque as pezas son de diferentes tamaños
(Santuario da Nosa Señora de Trascastro)*

2.1.5 A xesta

A *escoba*, como din os fornelos, considérase tamén unha cuberta vexetal tradicional, que foi relativamente corrente en tempos pasados sobre todo en palleiros e cortes, unhas veces soa e outras levando por enriba unha capa de colmo.

O mesmo que a palla, vaise suxeitando ás ripas empezando por abaixo, amarrando os *mañizos* con *vilortos* de colmo ou tamén mesmo de *escoba*, asentándoos de forma que a auga corra sobre eles e non pase para dentro.

Malia que xa é difícilísimo atopar algunha construción con esta cuberta, ultimamente aínda se podía ver unha en Trascastro.



Restos dun palleiro cuberto con escoba (Trascastro)

2.1.6 Outros materiais

Os primeiros modernos foron o ladrillo e o cemento, pero o seu uso non se estendeu ata que melloraron as vías de comunicación (despois de 1975), cando empezaron a chegar os vehículos de motor ata as localidades, pois antes a única forma de transporte eran os carros (que non accedían a todos os sitios) ou os cabalos, machos, etc.

Entre os fibrocementos o máis popular e antigo é a uralita. Sabemos que en 1970 xa había algunha, pero moi pouca, polo que foi a partir destes anos cando se empeza a xeneralizar e remata por substituír na maioría dos casos á palla, dende que esta escasea por non se botar centeo. Construcións con esta cuberta hainas en todos os sitios, pero máis posiblemente en Fresnedelo, onde mesmo existe algunha habitada.

A presenza do ferro é moi escasa nas construcións antigas, pois tanto as fiestras como as portas non levaban bisagras, senón que xiraban –aínda se pode ver algunha– por medio de *couzoeiros* (ou *cauzoeiros*) de madeira, metidos pola parte de arriba no cargadoiro (que pode ser de pedra ou de pao) e por abaixo na soleira. A partir dos primeiros anos do século XX,



Palleiros tradicionais cubertos con uralita (Fresnedelo)

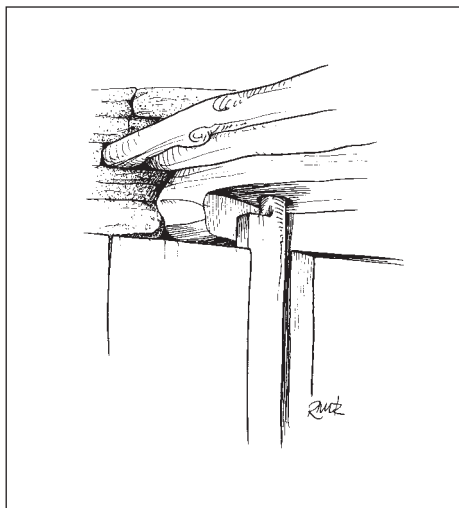
sobre todo, empezáronse a xeneralizar as bisagras forxadas polos ferreiros da zona, así como tamén os cravos *de ala de mosca*, para termar da lousa, e as *caravías* das portas.

A situación actual neste aspecto é igual que a de calquera outra zona do contorno, pois emprégase dende o ladrillo e o cemento, ata a lousa importada, o aluminio, etc.

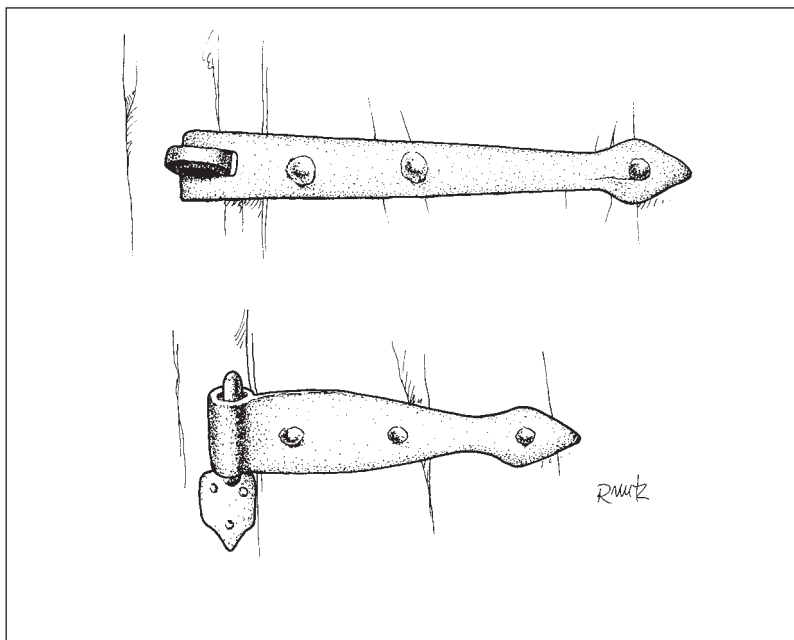
2.2 Notas históricas

As primeiras casas teitadas que se documentan no val son as do castro de Chan (escavado en parte entre 1990 e 1993), de planta tirando a circular ou elíptica, de diámetros que van dos 3,5 m ós 5,5 m. Como se pode comprobar, o teito estaba suxeito a un esteo central, polo que a cuberta tiña que ser cónica, saíndo o fume da lareira por entre a palla.

As referencias documentais da Idade Media non aclaran nada sobre a forma nin os materiais das construcións. Cómpre agardar ata o século XVI para que se dispoña dunha descrición, que non corresponde exactamente con este val, pero é das terras asturianas lindeiras situadas da outra aba do porto de Cienfuegos, de Tormaleo, que vale por tanto para as que na mesma época había no val do Cúa:



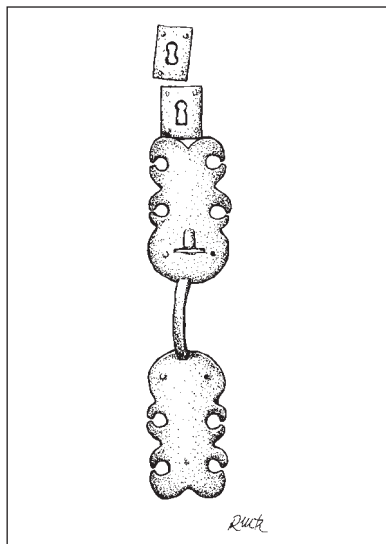
Couzoeiro ou couzón dunha porta (Cariseda)



Bisagras antigas que foron substituíndo, sobre todo ó longo do século XX, ós couzóns tradicionais de madeira (Peranzais)



Ferrollo da porta dunha palloza
(Cariseda)



Caravía (Cariseda)

Las casas son redondas [...] dos puertas tiene cada casa, una al oriente y otra al occidente; y ni por la una se ve el sol ni por la otra se descubre el cielo [...] En las dichas casas no hay sala ni cuarto ni retrete; toda la casa es un solo aposento redondo como ojo de compromiso; y en él están los hombres, los puercos y los bueyes, todo pro indiviso [...] El hogar está en medio de esa apacible morada, porque de allí salga luz y calor para todo el circular aposento igualmente [...] Las dichas casas circulares son cubiertas de unos simborrios de fina paja, y éstos rodeados desde el extremo hasta el coronamiento de unos rallos de bimbres [...] ³⁰.

2.2.1 As construcións a mediados do s. XVIII

O *Catastro de Ensenada* é un documento excepcional, e máis cando –como acontece no val de Fornela– nalgúns casos figura a distribución ou partes de que consta cada construción, así como

30. Este texto foi publicado por primeira vez en 1866: Cartas de Eugenio de Salazar, vecino y natural de Madrid, escritas a muy particulares amigos suyos: publicadas por la Sociedad de Bibliófilos Españoles, Madrid, 1866, pp. 81-90. En parte foi reproducido, entre outros, por Llano, P. de (1983: 186); Gimson, M. (1983: 99-100); Alonso Ponga, J. L. e Diéguez Ayerbe, A. (1984: 24) e García Grinda, J. L. (1991: 120).

as medidas e os materiais da cuberta. É o máis antigo e tamén o único, e o seu extraordinario valor radica en que a arquitectura existente daquela chegou con pequenos engadidos ata o século XX e, en casos contados, ata mesmo os nosos días, aínda que agora non sexan máis que construcións deshabitadas, residuais ou mesmo non queden delas máis que os muros.

En particular sobre as medidas, cómpre aclarar que se dan en varas castelás, que equivale cada unha a 0,835 m. Sempre constan o longo e o ancho, pero como se descoñece a forma da planta, que as dalgunhas serían redondeadas e as doutras rectangulares pero cos ángulos máis ou menos redondeados, as dimensións non son máis que aproximativas. Ademais hai que ter en conta, que agás nas alturas dos muros, que nalgún caso consta que son de 2,5 varas, nos demais sempre se redondea en unidades. Non hai uniformidade nas redaccións das poboacións, polo que nuns casos figuran, por exemplo, as tres dimensións, mentres que noutros limitáanse a dar soamente dúas, sen ter en conta o alto dos muros. Polo que se refire a esta última, o que consta en Cariseda vale para todas as demais: *desde la ala del techo a el suelo*³¹, sendo os máis baixos de 2 varas (1,67 m) e os máis altos de 3 varas (2,50 m). Un caso excepcional por ser único é o dunha construción de Cariseda, que estaba lousada, que tiña de alto 6 varas (5 m).

Polo que se refire á cuberta, cando non se di nada enténdese que era de teito, pois no caso das lousadas sempre se fai constar, por ser daquela o seu número insignificante.

O total de construcións (vivendas, paleiros, *terrados*, etc.), a mediados do XVIII era o seguinte consonte os “Interrogatorios” do devandito *Catastro*, aínda que logo, ó facer o reconto polo miúdo do “Libro de seglares” e do “Libro de eclesiásticos y forasteros”, nalgúns casos non cadran exactamente debido a que ás veces non consideran construcións independentes a varias que estaban apegadas, ou ó contrario:

31. AHPL: *Ensenada*, Cariseda, “Libro de seglares”, f. 446.

	CONSTRUCCIÓN	
	HABITABLES	ARRUINADAS
Cariseda	39	4
Chan	127	15
Faro	33	6
Fresnedelo	50	14
Guímara	72	20
Peranzais	167	24
Trascastro	63	6

Aínda que a maioría das familias posuían unha soa casa, que facía de vivenda, corte e palleiro, algunhas contaban con varias (case sempre unha destinada a vivenda e corte, e outra a palleiro). O corrente é unha, e a excepción son tres, pero destas últimas non había máis que seis:

	NÚMERO DE CONSTRUCCIÓN POR VECIÑO		
	1	2	3
Cariseda	33	3	0
Chan	78	18	1
Faro	17	1	2
Fresnedelo ³²	29	3	0
Guímara	51	10	1
Peranzais	130	9	2
Trascastro	39	13	0

Igual que noutras terras lindeiras (poñamos por caso as lugue-sas de Navia de Suarna), aquí tamén había algunha construción repartida entre dous propietarios, como unha de Chan: “Una Casa con quarto bajo solamente con su cocina y quadra para ganado, de que solo le pertenece la mitad”, que medía toda ela 8x10 varas (55,80 m²)³³. Na documentación de partillas é corrente atopar as casas repar-

32. Non está completo, pois debido ó mal estado do documento unha parte non é consultable. Unicamente se contabilizaron 32 construcións das 48 que existían daquela.

33. AHPL: *Ensenada*, Chano, “Libro de seglares”, f. 13v.

A primeira nota documental sobre a división entre varios propietarios dunha casa de teito ou palloza que coñecemos data de 1575, en que Aldonza Baquero, veciña da Proba de Navia, vende a Pedro Núñez de Penamil por 22 reais de prata e coa obriga de pagar

tidas entre dous ou máis, tanto antes de mediados do século XVIII, como logo despois.

En Faro rexistramos un *terrado* que pertencía a dúas familias, de planta cadrada de 4 varas de lado (11,15 m²): “Assimismo tiene la mitad de un terrado que compone Quatro Baras en quadro su puerta mira al monte”³⁴.

Baixo o mesmo teito, agás poucas excepcións, vivían as persoas e os animais, polo que ademais da cociña (*cozina*), que á vez facía de dormitorio de todas –a non ser que houbera algún *cuarto*–, estaban as cortes (*establo*) e o palleiro (*pajar*). Varias contaban con outras dependencias ou construcións complementarias, como corcellos, pendellos para a leña e o carro, corte dos cabalos, etc.

As descrições do *Catastro* complétanse no caso do val de Fornela co cadro algo posterior no que se representa o treito entre Peranzais, Chan, Prado e Trascastro. Como xa queda dito, o valor deste documento é excepcional, tanto para Fornela, como para toda a alta montaña ástur-galego-leonesa, xa que se trata do primeiro testemuño gráfico onde aparecen varias construcións nas que se distingue claramente entre as teitadas de planta circular ou tirando a ela e as lousadas rectangulares³⁵.

2.2.2 As construcións a mediados do s. XIX

Do ano 1858 consérvase un valioso documento no que constan todas as propiedades de cada veciño, dende o número de animais, ata as casas e demais construcións agropecuarias. A mágoa é que non dispoñamos máis que do correspondente a Chan, pero abonda para dar unha idea moi cabal de cal era a situación neste aspecto de todo o val de Fornela³⁶.

Figura o número de casas (todas as construcións por cativas que fosen) e os palleiros que posuía cada familia, constando se tiñan a cuberta de colmo ou de lousa, pero sen dar as medidas:

a renda das viñas ó conde de Altamira e de enterrar pola súa conta á vendedora, a metade dunha casa pajaza e as tres partes da outra metade, coa horta e viñas (*Apeo de la villa y fortaleza de Nabia y de los vienes que el conde de Altamira tiene dentro de dha. villa y su distrito y jurisdicion... Año de MDCXI*, f. 510, Museo Provincial de Lugo) (González Pérez, C., 1991: 14).

34. AHPL: *Ensenada*, Faro, “Libro de seglares”, f. 123.

35. MECD-ARCHV: “Colección Planos y dibujos”, n.º 40.

36. AMP: *Cuaderno de Becindario de la Riqueza del Pueblo de Chano. Año de 1858*.

	PALLA	LOUSA	MIXTA: PALLA-LOUSA	NON CONSTA
casas	225	77	3	13
palleiros	42	1	0	0

Resumindo: en 1858 existían en Chan 361 construcións, das que 267 estaban teitadas (o 73,97%), 78 lousadas (o 21,61%), tres contaban con cuberta mixta (o 0,83%) e de 13 non se sabe por que non consta, aínda que é de supoñer que fosen –se non todas, si a maioría– teitadas.

No tocante ó número de construcións por veciño, a situación era a seguinte, tendo en conta tamén os palleiros:

CONSTRUCCIÓNS	N.º DE VECIÑOS
14	1
12	2
10	2
8	3
7	2
6	6
5	9
4,5	1
4	14
3,5	1
3	18
2	27
1	5
0	15

Como pode observarse: había unha familia que posuía 14 construcións, mentres que pola contra eran 15 as que non tiñan ningunha, sendo o máis corrente contar con dúas, que eran en total 27. Dábase o caso que unha casa pertencía a dous veciños.

Esta situación mantívose de xeito semellante en todo o val ata o primeiro cuarto do século XX, aumentando cada vez máis as cubertas de lousa en detrimento das de palla, á vez que se aceleraba

a substitución nas décadas posteriores á Guerra Civil de 1936-39, sobre todo, ó incrementarse considerablemente o número de homes dedicados á minería.

2.2.3 As construcións en 1970

Deste ano dispónse dun cumprido censo de edificacións de todo o concello, agás de Chan, do que a documentación está en paradoiro descoñecido. Neste constan as diferentes construcións existentes daquela co destino de cada unha, a non ser en Peranzais, que non se aclara este particular:

	CONSTRUC.	TEITADAS	LOUSADAS	MIXTAS: PALLA -LOUSA	OUTRAS
Cariseda	87	32	47	0	8 ³⁷
Faro	58	11	46	1	0
Fresnedelo	64	29	35	0	0
Guímara	168	67	98	2	1 ³⁸
Peranzais	136	32	104	0	0
Trascastro	126	44	75	6	1 ³⁹

Como aínda se pode observar hoxe en día, entre as poboacións do val sempre existiron pequenas diferencias, debidas principalmente a factores económicos: nesta época –hai pouco máis de trinta anos– en Faro as construcións teitadas non representaban xa máis do 18,96%, mentres que en Fresnedelo eran case a metade (o 45,32%). Con todo, cómpre aclarar que a maioría eran auxiliares, non vivendas, que xa estaban case todas lousadas.

Por estes anos fan a súa aparición as cubertas de pranchas de fibrocemento (uralita), que co paso dos anos rematará por ser o substituto dos derradeiros teitados. O caso que máis chama a atención era o de Cariseda, onde xa había 8 construcións con esta cuberta, mentres que en Faro, Fresnedelo e Peranzais aínda non existía ningunha.

37. Dúas eran mixtas: unha de palla-uralita e outra de lousa-uralita.

38. Cuberta con lousa e brea.

39. Cuberta mixta: lousa e uralita.

Deixamos para o final, por non se rexistrar máis que nun palleiro de Guímara, un novo método de protección que se testemuña nesta época por primeira vez e que debeu ter escasa acollida: lousa impermeabilizada con brea.

A situación actual é totalmente diferente, xa que as únicas construcións tradicionais que se manteñen son as cubertas con lousa, pois non quedan das de palla máis que insignificantes restos (sobre todo en Cariseda e Fresnedelo), que debido ó estado de abandono en que se achan teñen os días contados. Con elas desaparecerán os derradeiros teitos do val de Fornela, que foron as cubertas tradicionais durante moitos séculos, polo menos dende a época castrexa ata os nosos días.



Nas últimas décadas conviviron tres cubertas: a de palla, a de lousa e a de fibrocemento (Cariseda)

3 A CASA-VIVENDA

Baixo a denominación de “casa” entra todo o conxunto de construcións propiedade dunha familia, tanto a propia vivenda, como as cortes dos animais, os palleiros, os pendellos, etc. Dende

sempre e para todas as culturas, a casa-vivenda é o espacio máis íntimo e céntrico, no que se desenvolve a vida familiar, e tamén onde se achan as súas pertenzas, dende os froitos ata os mobles e os apeiros.

3.1 Evolución

No val de Fornela aínda é posible seguir todo o longo proceso evolutivo da vivenda, dende a época castrexa ata hoxe en día, dende as casas de planta circular da acrópole de Chan ata as actuais que xa nada teñen que ver coas tradicionais da zona, nin polos materiais constructivos, nin tampouco pola distribución do espacio, pasando polos restos de pallozas, casas de teito de planta rectangular, as baixas ou terreas e as de dous andares cubertas de lousa.

3.1.1 A palloza

O mesmo que en Ancares e nas terras naviegas, a nivel popular en Fornela non se usa o termo palloza, nin tampouco castelanizado, *pajaza*, como figura algunhas veces na documentación do século XVIII. Aquí as construcións cubertas con colmo son en xeral *casas de teito*, denominación que xurdiu ó estenderse o uso da lousa, pois antes todas eran *casas*, sen ter en conta o tipo de planta. Se nós lle damos este nome non é máis que para diferencialas das da seguinte clase, de planta rectangular, que denominaremos *casas de teito*, máis recentes cronoloxicamente, e das que non hai exemplares nas terras naviegas da provincia de Lugo e mesmo moi poucos no val de Ancares.

As plantas máis antigas son as circulares (castro de Chan, por exemplo) e logo pásase ás elípticas en forma de amendoa, que en tempos pasados foron as predominantes nas terras naviegas e mesmo en parte do val de Ancares. No concello lugués de Navia de Suarna aínda quedan exemplares de planta circular, que despois das castrexas coidamos que serán as máis antigas (González Pérez, C., 1991: 21, 88-92), e que evolucionaron a elípticas á vez que aumentaba o tamaño (en Balouta e no Piornedo, por exemplo, existen varias ben conservadas). En Fornela quedan mostras destas últimas,

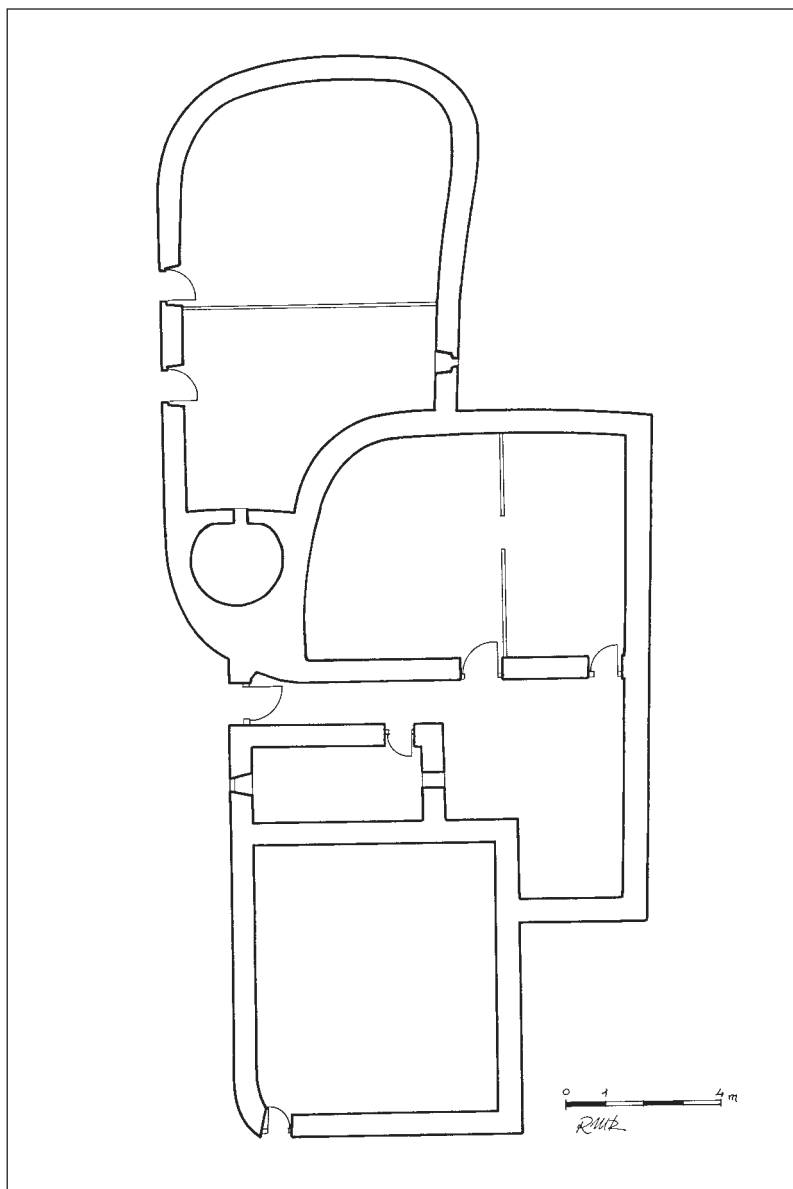
transformadas en paleiros (Fresnedelo, Cariseda, Chan). O último chanzo da escada evolutiva constituiríano as *casas de teito* rectangulares, que sobresaen entre as demais construcións polos altos penais con escaleiras que –segundo algún informante– eran para por eles subir os *cuelmos* e non pisar o teito, coñecidas polas escaleiras do *cumbio*, aínda que o máis importante é que evitan filtracións de auga polas xuntas das pedras, á vez que protexen o teito ou o lousado dos vendavais.

Da forma da planta depende tamén a da cubrición: nas circulares ou ovaladas, a cuberta cónica está apoiada sobre un esteo central (ou dous cando é moi grande), mentres que as alongadas e rectangulares cos ángulos redondeados levan polo menos dous esteos para termar do *cembro* plano. En ambas as dúas esvaran ben as *pouvisas* da neve, moi abundante noutros tempos.

A partir destas plantas, que podemos denominar puras, vanse ir facendo engadidos segundo as necesidades de cada familia: paleiros, corte, *terrados*,...



*Actualmente non
queda en todo o val de
Fornela ningunha
palloza habitada
(Cariseda)*



Ó longo dos séculos a planta tradicional foi evolucionando, consonte as necesidades de cada familia. En primeiro lugar destaca a vivenda, que é onde está o forno (Cariseda)

Os muros son de cachotería, neste caso de xisto, asentada en seco (“a canto seco”) ou unida con morteiro de barro. Para terminar da armazón van por dentro os *forcados* ou postes de madeira a poder ser rematados en galla, sobre os que se asentan as trabes e as *teiseiras*, as *cumpias* maior e menor —que nas de teito plano, son iguais—, as *tercias*, os *canteaus* e as *ripas*, ás que se suxeita a palla.

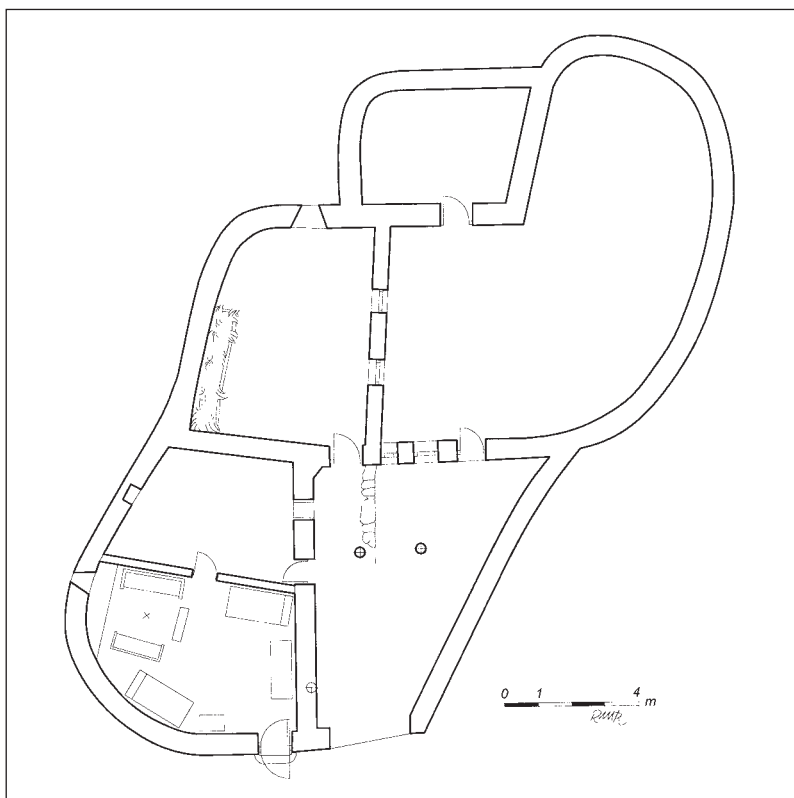
Unha das características destas construcións é a de contar con poucos vans, que se cinguen a unha porta ou dúas, e a algún *ventano* ou *gachero*, que as máis das veces é un pequeno *furaco* enmarcado con catro pedras grandes. Debido a que eran compartidas por persoas e animais, sempre estaban situadas en costa de xeito que a vivenda quede na parte alta, para que o xurro da corte corra cara a fóra, separadas estas dúas estancias por medio de *volaos* de madeira, é dicir, de tabiques de táboas que non chegaban ata arriba, rematando nas trabes ou mesmo xa máis baixos. Na primeira estaba a cociña —a peza máis importante da vivenda, e única en moitas—, algunhas camas, dúas ou tres arcas e pouco máis. O fume



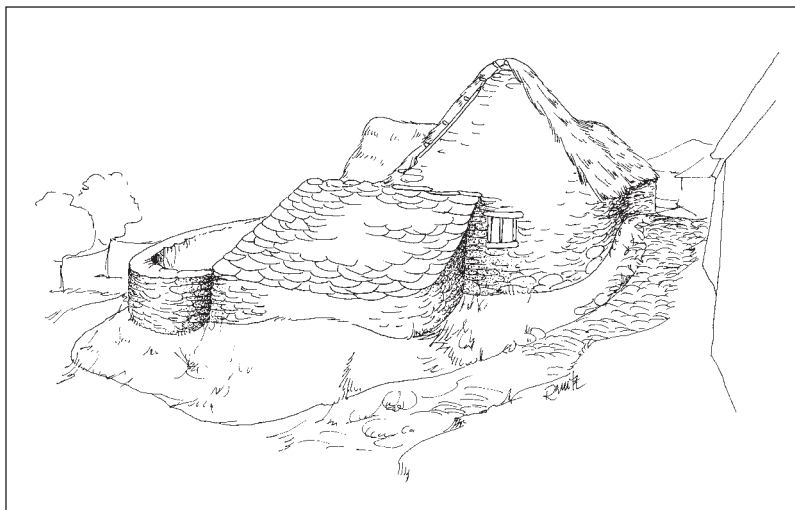
*Un dos postes dunha
palloza, sobre os que
se asenta toda a
armazón de madeira
(Cariseda)*

esténdese por debaixo de todo o teito, pois unicamente cando era necesario abríase un *furaco* para que saíse, que é imprescindible para a conservación da palla, desaparecendo as cubertas vexetais ós poucos anos de non se facer lume dentro.

A lareira era o centro da casa, aínda que non quedase no medio, arredor da que estaban os escanos que, ademais de ser para sentarse, tamén en moitos casos facían de camas. Sobre todo nos últimos anos xeneralizouse o ter algunha pequena dependencia cerrada con táboas, a *alcoba*, que viña a ser a única habitación individual que había na vivenda, destinada ás persoas maiores ou ó matrimonio.



Un mesmo teito acollía a persoas e a animais. O centro da casa era a lareira (x), arredor da que estaban os escanos, os mesos e as camas (Cariseda)



Unha vista exterior da palloza da ilustración anterior (Cariseda)

3.1.2 A casa de teito

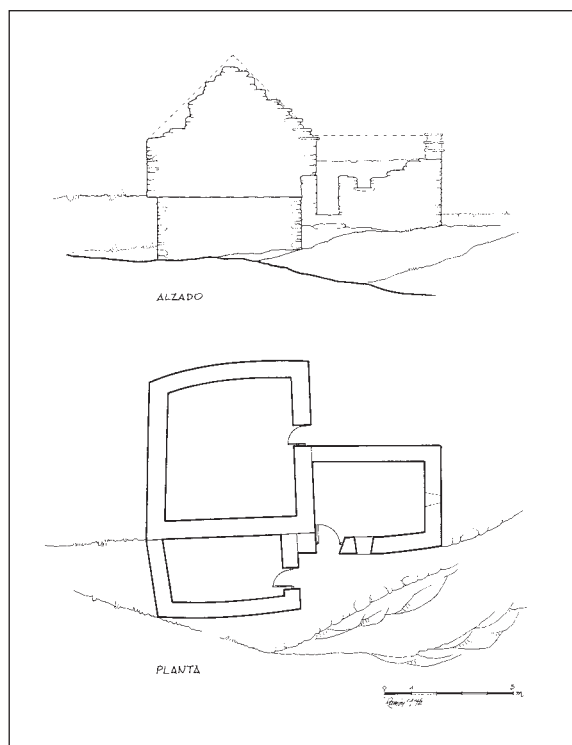
Había de dúas clases: as antigas, de planta rectangular cos ángulos redondeados, de feitura semellante ás pallozas, e as modernas, que son rectangulares e cos penais en escaleira (a maioría).

Os materiais son os mesmos que os das pallozas, das que non se diferenciaban –en particular as vellas– máis que na forma da planta. As primeiras son unha evolución directa das anteriores, mentres que as segundas posiblemente se deban á influencia das terras lindeiras orientais, que é onde son aínda agora máis correntes (García Grinda, J. L., 1991: 131), e a súa difusión quizais non sexa anterior ó século XIX. Malia ser ambas as dúas teitadas, a primeira ten un aspecto moito máis primitivo e un aire antigo do que carecen as segundas.

Actualmente quedan restos de muros en todas as poboacións do val, entre os que sobresaen os curiosos penais ou *pinais* en escaleira, rematados no *cumbio* cunha *llousa* e sobre ela un seixo ou unha pedra. Debido a que contan con dúas augas (mentres que na palloza caen todo ó arredor), préstanse para lousar, así como tamén para cubrir agora con pranchas de fibrocemento.



Restos dunha “casa de teito” (Cariseda)



Algunhas “casas de teito” eran moi reducidas, como estas de Prado (Chan)

O que máis chama a atención destas casas, que podemos cualificar como modernas, se as comparamos coas antigas, son os penais, que fan pensar en que os construírían así só por estética, pero como na arquitectura popular é raro atopar elementos que carezan dunha determinada función, axiña se descobre que non é así, que a teñen, e ademais ben clara. Na poboación ancaresa de Lumeiras, por exemplo, aínda hai casas de teito rectangulares, de dúas augas, sen ningunha protección nos penais (González Pérez, C., 1996: 226), que serían as máis primitivas, despois das redondas e rectangulares cos ángulos redondeados. Ó chover a auga pode meterse por entre o muro e a palla, aínda que estea ben rematado o teito, pero este problema soluciónase subindo máis o penal, cubrindo con lousas ou bardas, e levando pola parte de dentro unha ringleira de lousas incrustadas na parede, evitando deste xeito que o vento meta a auga e mesmo que levante a palla. Podería rematar liso, pero, ademais de pouco estético, non sería doado de construír xa que o xisto non permite (ou moi pouco) a labra, polo que o único xeito de facer o *pinal* é en escaleira e protexer cada chanzo cunha barda.

Hainas baixas, é dicir, terreas o mesmo que as pallozas, e outras con *sobrao* ou *casas de por alto*, que poden ser:

a) Que o andar de arriba sexa só o espacio que queda baixo a cuberta, sobre as trabes, pero unicamente na parte que non está enriba da cociña, onde neste caso se deixa o espacio para o caízo e tamén para evitar incendios, frecuentes dabondo dado a combustibilidade dos materiais. Recibe luz por unha ou dúas fiestras situadas nos penais, correspondendo ó tradicional *parreiro*, se por debaixo había cortes, ou á *barra*, cando é vivenda. Nesta dependencia, denominada por algúns tamén *desván*, era onde adoitaban estar as *alcobas*.

b) Que conte cun andar máis, accedéndose a el por unha escaleira de pedra exterior, que remata no corredor, ou que se aproveite o desnivel do terreo de forma que cada un teña a súa entrada independente. Nestas construcións o máis corrente é que o baixo estea dedicado todo a cortes e que as persoas vivan



Unha das características das “casas de teito” fornelas son os pinches dos penais rematados en escaleira (Peranzais)



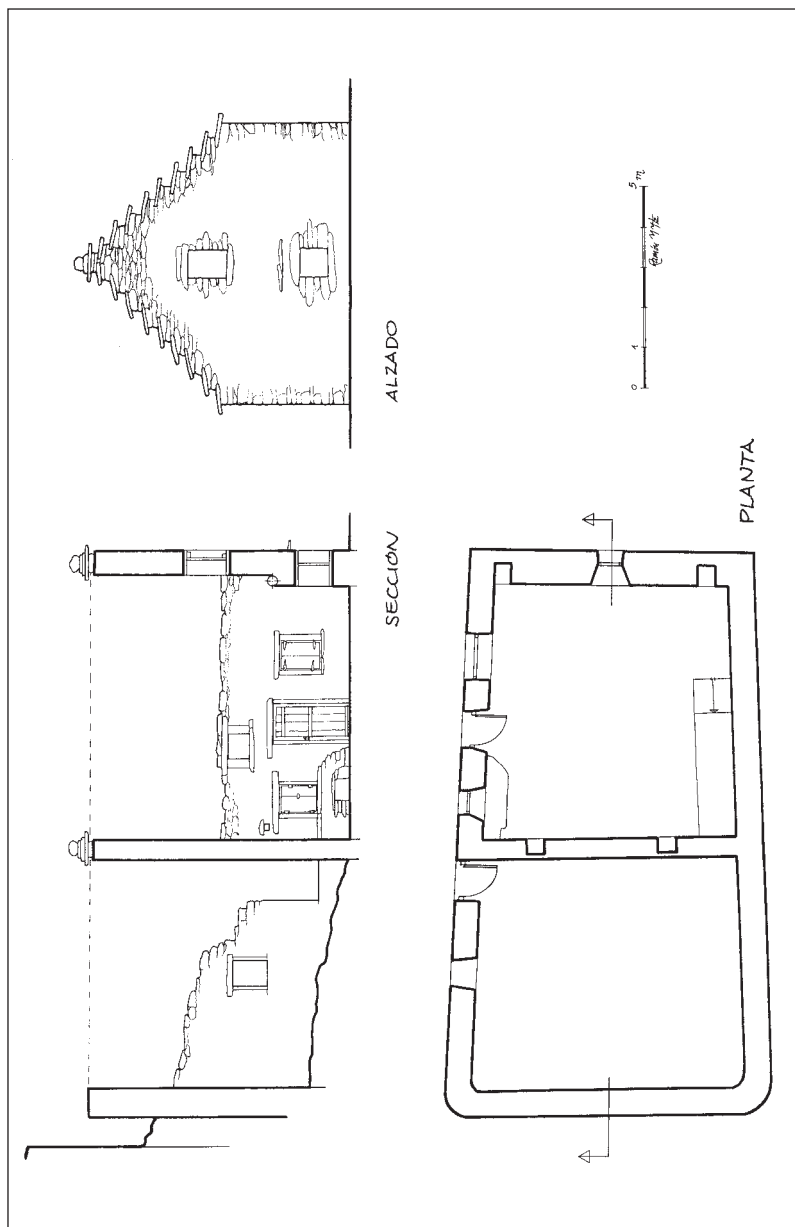
“Casa de teito” con desván, agás na parte onde estaba a lareira (Peranzais)

no sobrado, no que están, ademais da cociña, as alcobas, separadas por *volaos* de táboas.

3.1.3 Os cuartos

Malia que xa se rexistra algún a mediados do século XVIII, cando realmente se xeneralizou a construción do *cuarto* ou *cuartín* foi ó empezar a chegar os emigrantes, que non lles gustaba durmir xunto cos demais membros da casa, sobre todo se se trataba de matrimonios. Veñen a ser os antecedentes inmediatos das casas actuais de sobrado, de xeito que segundo os medios económicos da familia facíanse máis grandes, rematando por ser eles as propias vivendas. A denominación de *cuarto* era aplicada unicamente ós altos, estando entón no baixo o *celleiro* ou *celeiro*, por ser o sitio máis axeitado para gardar os froitos.

Neste val non quedan máis que ruínas, pero no de Ancares aínda chegamos a ver algún habitado por persoas maiores, que antes vivían na palloza pero que ó afundirse esta pasaron ó *cuartín*,



Planta e alzados da “casa de teito” da ilustración anterior

que non era máis que un pequeno habitáculo, que facía de cociña e de dormitorio a parte de arriba, e de leñeiro o baixo. Malia que tamén os había teitados, o normal era que fosen lousados, e o resto da vivenda cuberta con palla. Podía formar parte da casa, estar unido a ela con comunicación interior ou contar con entradas independentes⁴⁰.

O andar das casas altas, o sobrado, tamén se coñece –sobre todo cando non é moi grande– por *cuarto*, en particular naquelas que a cociña está no baixo ou noutra dependencia.

3.1.4 A casa lousada

Hainas de tres tipos: terreas, con sobrado ou altas e mixtas, é dicir, con parte alta e parte baixa. No tocante á distribución interior, a dunha casa baixa lousada era a mesma que a dunha palloza ou casa de teito: a cociña, que facía tamén de dormitorio, e as cortes co *parreiro* para meter a palla e a *fueia* de carballo.

As de sobrado ou de alto e baixo poden ser, segundo a disposición das pezas, de tres clases:

a) Que a cociña estea na planta baixa, xunto coas cortes (separadas por un *volao* no que adoita haber un *presel* para botarlle de comer ó gando vacún) e que o sobrado non sexa máis que un cuarto sen dividir ou repartido en varias *alcobas*. De par da lareira está o forno, pero non sempre, porque ás veces había un comunal para varios ou todos os veciños (como en Faro, por exemplo).

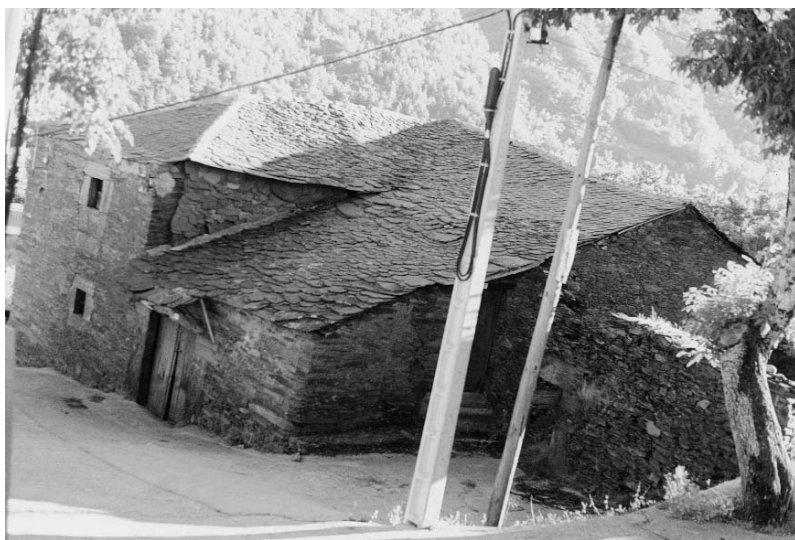
O máis corrente é que o sobrado dea a un corredor, con varanda de madeira ou pechado en parte con táboas, ó que se accede dende o chan por unhas escaleiras de pedra rematadas en patín, ou tamén polo interior (xa máis raro).

b) Outra disposición, tan popular como a anterior, é a consistente en que no baixo estean as cortes e ás veces tamén a *panhera* ou *celeiro*, e no sobrado a cociña e as alcobas, que xeralmente non era máis que unha sala grande sen dividir, onde as camas se poñían arredor, contra as paredes.

40. Un conxunto perfecto, composto de palloza, palleiro, hórreo e *cuartín* aínda existía non hai moitos anos en Suárbol (Ancares). O cuarto estivo habitado por un matrimonio ata o ano 1990 (González Pérez, C., 1996: 198).

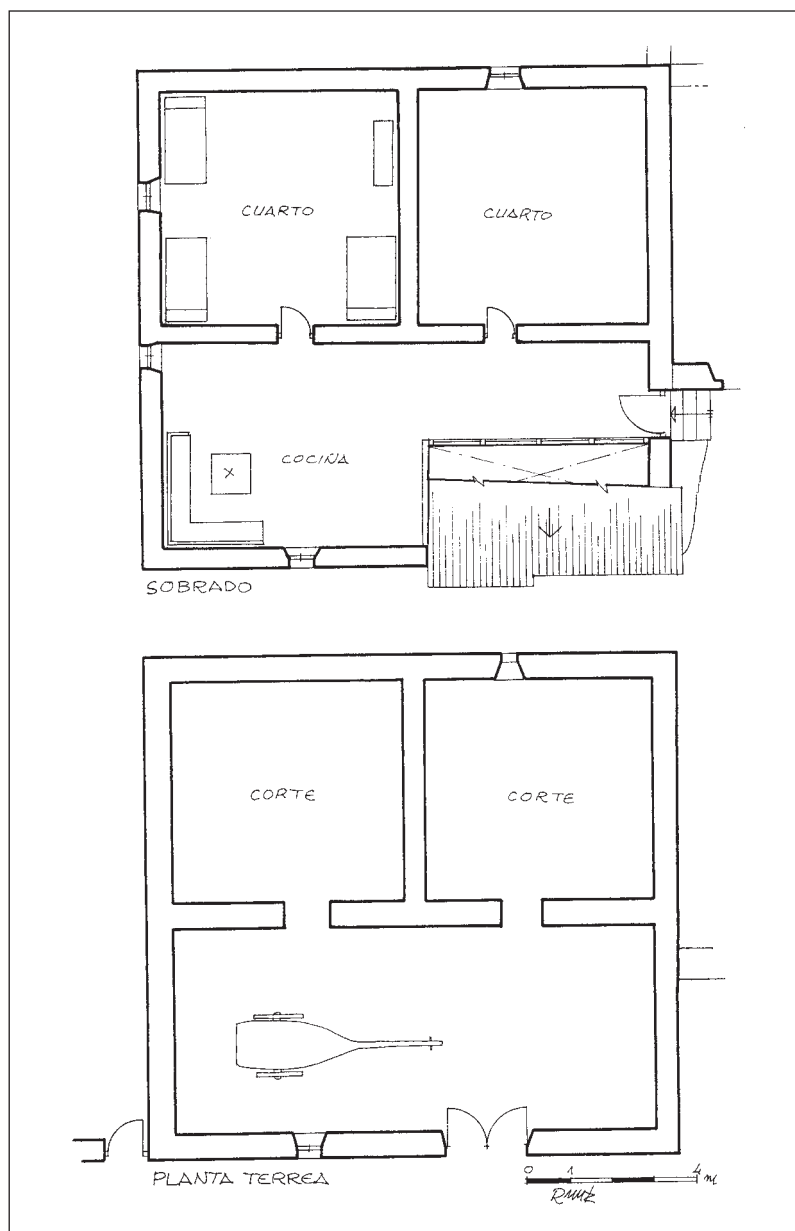


“Casa de teito” con corredor, posteriormente lousada (Cariseda)

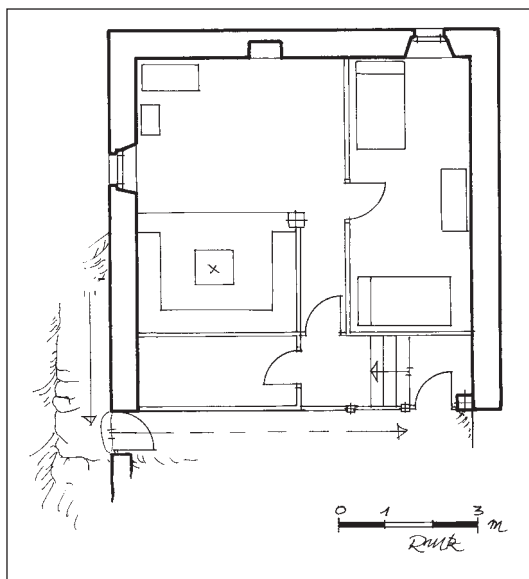


Magnífica casa lousada, deshabitada dende xa hai algúns anos (Peranzais)

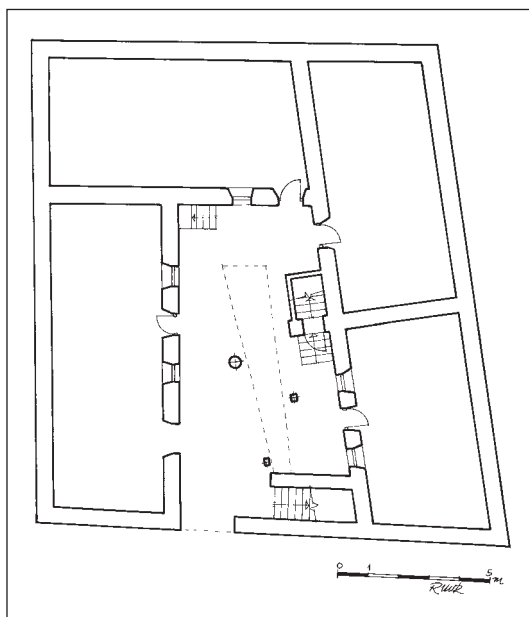
Así era, por exemplo, a que construíu o mosteiro de Santo Andrés de Espinareda en Peranzais en 1768, que, por certo, aínda



Distribución da planta terrea e do sobrado da casa da ilustración anterior



Distribución tradicional do sobrado (a vivenda, pois a parte terrea eran cortes) dunha casa lousada (Chan). Os escanos están arredor da lareira (X)



Planta baixa dunha casa de arrieiros, con patio central (Guimara)

que moi reformada (foi casa do concello ata non hai moitos anos), segue existindo e na que testemuña a antiga pertenza unha cruz aspada símbolo deste santo tallada no lintel da porta:

[...] el Real Monasterio de San Andrés de Espinareda, orden de Nuestro Padre San Benito, y en su nombre fray Plácido Montero, religioso profeso que fue del citado monasterio, a sus expensas fabricó afundamentis una casa, que se compone de quarto y cocina alta, panera y cavalleriza por lo bajo en este lugar de Pranzanes, que su puerta principal mira a la ermita de San Lorenzo y linda por todas partes con calle y caminos públicos [...] ⁴¹.

c) Que a casa e as demais dependencias se organicen arredor dun patio, como aínda queda algunha, por exemplo en Guímara, e o sobrado –ó que se accede por medio dunha escaleira– con amplo corredor, en todo ou en parte. Algunhas delas foron casas de arrieiros e debaixo do corredor ó acolleito estaban os animais e as mercadorías.

3.1.5 A casa moderna

As vivendas que se construíron tanto nos últimos anos, como as que se están a facer actualmente, carecen de todo interese, pois nin se axustan para nada á arquitectura tradicional, nin tampouco fan uso dos materiais propios da zona.

3.2 Sinopse histórica e organización

3.2.1 A vivenda a mediados do s. XVIII

As primeiras referencias documentais non aclaran nada, nin verbo das dimensións, nin tampouco da organización interior, sendo unha vez máis o documento clave o *Catastro* de Ensenada, que amosa a situación da vivenda a mediados do século XVIII, situación tanto extrapolable varios séculos para atrás, como logo para diante ata as primeiras décadas do XX, ata que se xeneralizan as casas lousadas e con sobrado.

O documento máis completo de todas as localidades é o de Cariseda, pola detallada descrición das construcións dedicadas a

41. AHPL: "Protocolos notariales", caixa 3297, f. 66 r.v. (Ramón Gurdíel, S., 1998: 29).

vivenda, en total 36 – “inclusos diferentes Quartos y casas pajares”–, pois ademais de facer constar as medidas (longo e ancho), tamén se dá a altura dos muros, así como se enumeran as diferentes pezas de que consta cada unha, testemuñando con isto que se mantiveron inalteradas ata os nosos días.

As casas-vivendas de Cariseda (e, en xeral, as de todo o val, así como tamén nas terras lindeiras), contaban coas seguintes dependencias, que pasamos a describir, tendo en conta os restos que aínda quedan e as informacións facilitadas por persoas maiores que viviron nelas:

a) Cociña

O *Catastro* dálle sempre esta denominación, *cocina*, á parte destinada exclusivamente a habitación das persoas, que se mantivo mentres existiron estas casas, a *cocinha* ou *cocina*, na que, xunto á *lariega* ou *piedra del llume*, están os escanos para sentar e mesmo tamén durmir cando non había suficientes catres e non chegaban para todos os membros da familia, arcas para a roupa e os froitos, etc. Esta parte, coñecida por *ástrago* ou *estregal* nos vales de Ancares e Rao (Navia de Suarna), ademais de contar con comunicación dende o exterior –xeralmente só unha porta de poxigo, coa folla partida horizontalmente en dúas partes–, tamén tiña acceso por outra á corte dos animais, separadas non máis que por un tabique de táboas ou de cestería –moito máis raro– (ou *medio volao*, se era baixo), no que había un *presel* para botarlle de comer ó gando e, en particular, ás vacas e ós xatos.

O pavimento adoita ser de terra apisoada ou de lousas, neste último caso ás veces mesmo aproveitando as naturais, rebaixadas e aliadas. Por enriba da lareira estaba o *canhizo*, feito de *brimbias* de *salgueiro* ou de *reboia*, entrelazadas do mesmo xeito que os cestos, recuberto con barro ou terra para que non arda. Na cociña tamén era en xeral onde estaba o *forno*.

b) Corte

No *Catastro* dáselle sempre a denominación de “establo”: unha casa cuberta de palla, “la que se compoñe de Cozina, establo,

portal y Corral”⁴². Viña a ser a segunda parte da casa, situada no lado máis baixo, para que corresen para fóra o xurro e as augas. Nas terras de Ancares e Rao adóitase denominar *estrevariza*. Era onde estaban algúns ou todos os animais da familia, separados en cortellos por medio de *volaos* sen que faltase –como queda dito– un *presel* pequeno para lle botar de comer dende a cociña e outros grandes situados ó longo dalgún dos muros, feitos de madeira ou de pedra.

c) *Palleiro*

Pode formar parte da mesma casa ou ser un edificio independente. Os máis abundantes eran os primeiros; así, por exemplo, faise constar que é unha casa cuberta de palla, que “tiene de alto 2 baras de fondo veintte y quatro y de fachada diez. Comprende de Cozina, establo, Pajar y Corral”⁴³. É de supoñer que non fose máis que o *parreiro* situado sobre as cortes e sostido polas trabes, no que se gardaba a herba seca, a palla e a *fueia* dos *gamallos* (*parreiro da fueia*). En particular a herba seca botábase para dentro polo *boqueiro*, que se non o había mesmo se abría provisionalmente un no teito.

Os outros *paieiros* eran construcións independentes, como as existentes aínda agora, que poden estar situadas mesmo lonxe da casa, para que se se producía un incendio polo menos quedase un: “pajar en el casco del lugar Cubierto de Paja”⁴⁴. O chan cóbrese con troncos e pólas para que a palla non se humedezca no inverno.

d) *Antecociña*

É o espacio que queda entre a porta e un *volao* que a separa da cociña dende o que se pode pasar á *corte* sen ter que ir ata onde está a lareira, facendo moito máis acolledora a vivenda. Exemplo: unha casa cuberta con palla, que consta de “cozina, antecozina, establo, pajar, portal y corral”⁴⁵.

42. AHPL: *Ensenada*, Cariseda, “Libro de seglares”, f. 90.

43. Ídem, f. 21.

44. Ídem, f. 8.

45. Ídem, f. 145.



Por estas portas situadas a
certa altura do chan
sacábase o esterco
directamente para o carro,
por iso nalgúns sitios
reciben a denominación de
esterqueiras (Cariseda)

e) Apousento

Espacio separado da cociña por un *volao*, onde había normalmente unha única cama, que vén a ser a dependencia denominada aínda *alcoba* polas persoas maiores. Exemplo: casa cuberta de palla, que se compón de “Cozina, establo, haposentto, Portal, Corral...”⁴⁶.

f) Portal

Cuberto ou pendello situado diante da casa, que serve para ter leña ou gardar algúns apeiros, e ás veces tamén para protexer a entrada. A el accédese dende fóra pola porta dos carros ou *carretal*. A mediados do século XVIII era escaso: “Cocina, portal, establo i pajal”⁴⁷.

46. Ídem, f. 604.

47. AHPL: *Catastro*, Cariseda, “Libro de seglares”, f. 16. Esta denominación tamén se emprega noutras zonas con casa de teito (García Grinda, J. L., 1991: 27).



Ó curral accédese por un portal, protexido case sempre por un lousado a dúas augas (Peranzais)

g) Curral

Espacio que queda de par da casa cerrado con muro para ter nel o gando ceibo (sobre todo porcos, galiñas e xatos), situado preferentemente na saída da porta dos animais. A mediados do século XVIII había algúns cubertos con teito: “la [casa] que se compone de Cozina, establo, portal y Corral todo cubierto de paja”⁴⁸.

h) Cuarto

Destinábanse case exclusivamente a habitación, polo que algunhas veces se lle dá a denominación de *alcoba*. Pode ser unha construción apegada á casa, ou mesmo formando parte dela, na maioría dos casos máis alta, ata incluso con balcón: casa cuberta de palla, composta por cocina, portal, “caballeriza, cuarto alto y bajo con su balcón y portal y asimismo corral”⁴⁹. Tamén os había baixos ou terreos: casa cuberta de palla, con cocina, palleiro, “corral caballeriza, corral y quarto bajo”⁵⁰.

48. AHPL: *Catastro*, Cariseda, “Libro de seglares”, f. 90.

49. Ídem, f. 32.

50. Ídem, f. 8.

i) *Despensa*

Pequeno habitáculo situado dentro da casa onde gardaban os froitos, como a arca do centeo, a carne curada, etc. Equivale ó actual *cilleiro*. Unha casa teitada, composta por cociña, corte, curral e “una despensa”⁵¹.

l) *Corte dos cabalos*

A mediados do século XVIII había varias casas que tiñan *caballeriza*, das que a maioría delas coidamos que non eran máis que un pendello teitado (en Ancares e nas terras de Navia de Suarna esta función adoita desempeñala a parte baixa do hórreo). Algunhas podían estar cerradas con muro, que sería cando consta como “corral caballeriza”.

Estas son todas as dependencias que figuran nas casas de Cariseda. Aínda que nos demais sitios os redactores non o especificasen, de seguro que eran semellantes, dependendo da economía familiar, polo que estes datos son totalmente extrapolables a todas as poboacións do arredor, tanto para aquela época, como para antes e tamén para despois, ata a desaparición as construcións teitadas.

3.2.1.1 Un exemplo: as casas de Cariseda a mediados do s. XVIII

A súa economía estaba baseada na agricultura (centeo, liño e herba, especialmente) e na gandería (vacas, cabras, ovellas e porcos) ningún a outro traballo, como consta no “Interrogatorio”: en esta “Poblacion no áy persona que ejerza mas ofizio que el de labrador”⁵². O que si había era algún emigrante, como Toribio Fernández, que residía na “villa de Madrid”⁵³.

No ano 1752 existían 36 casas, contando tamén os palleiros, cortes, etc., das que a inmensa maioría eran terreas, pero xa empezaba a haber algunha alta. No tocante á cuberta temos que todas estaban teitadas, agás algún pequeno cuarto lousado de curtas dimensións.

Sobre as medidas advertimos de novo: a unidade é a vara castelá de 0,835 m, pero non son máis que aproximativas, pois

51. Ídem, f. 14.

52 AHPL: *Catastro*, Cariseda, “Interrogatorio”, preg. 33.

53. AHPL: *Catastro*, Cariseda, “Libro de seglares”, ff. 604-605.



Dentro de moi poucos anos das construcións teitadas non quedarán máis que os muros (Cariseda)

sempre se dan unidades enteiras (agás en poucos casos ó referirse á altura, que consta 2,5 varas), e ademais tampouco sabemos a forma da planta, que podía ser dende tirando a redondeada ata rectangular, polo que nestas últimas sería ó longo e ó ancho, pero nas primeiras os eixes da elipse.

Rexístranse os seguintes tipos de vivendas, consonte coas dependencias con que contaba cada unha:

Cociña e curral:

As que só tiñan estas dúas dependencias eran as máis modestas, carecendo de cortes para o gando. Só había unha, de 10 varas de longo por 8 de ancho (55,79 m²), estaba teitada e os muros tiñan dúas varas de alto, dende o chan ata a palla (1,67 m).

Cociña e corte:

Era máis ampla que a anterior, pois baixo o mesmo teito vivían persoas e animais. Tamén eran moi escasas; non había máis que unha teitada, da mesma altura que a anterior, e de 111,56 m² (20x8 varas) de superficie.

Cociña, corte e curral:

Eran iguais que as anteriores coa diferenza de que tiñan un pequeno curral á entrada, que podía estar cuberto ou non, normal-

mente protexido con muro arredor. Deste tipo había 9, todas elas teitadas, das que a máis grande medía 20x18 varas (251 m²) e a máis pequena 14x6 varas (58,45 m²). Tamén se diferenciaban na altura dos muros, pois algunhas tiñanos de 3 varas (2,50 m), outras de 2,5 varas (2,09 m) e, por último, as máis baixas de 2 varas (1,67 m).

Eran as máis abundantes e representaban o 25% do total.

Cociña, corte, palleiro e curral:

Había só tres; dentro da mesma construción, ademais da cociña e da corte, tamén estaba o palleiro, que quizais fose unha pequena dependencia, e non o *parreiro*, pois este había en todas, agás que se considerase unicamente palleiro cando contaba con boqueiro para meter a palla. Estaban teitadas e non se diferenciaban moito polo tamaño, xa que a máis grande medía 24x10 varas (167,35 m²) e a máis pequena 20x10 varas (139,45 m²). Os muros eran de 2 varas de alto (1,67 m).

Cociña, corte dos cabalos e curral:

Só era así unha, que quizais fose semellante ás que tiñan cociña e corte, pois non se sabe certamente que diferencia existiría entre *establo* e *caballeriza*, agás que esta última non fose máis que un cuberto ou pendello exterior apegado á vivenda, que comunicaría co curral. Estaba teitada, medía 20x6 varas (83,5 m²) e a altura era de 2 varas (1,67 m).

Cociña, corte dos cabalos, portal e curral:

Diferenciábase da anterior en que tamén tiña portal, que quizais estivese protexido con cuberta de palla, para acoller o carro e outros apeiros. Dimensións: 24x10 varas (167 m²), “incluso con el corral”, e os muros de 2 varas (1,67 m) de alto.

Cociña, corte, curral e despensa:

Debían ser moi escasas, pois en Cariseda unicamente había una, teitada, de 20x14 varas (195,23 m²) de superficie e cos muros de 2 varas (1,67 m) de altura. Só se diferenciaba da anterior en que tiña *una despensa*, que –como non se aclara nada– mesmo podería tratarse

dunha construción semellante ou igual a un hórreo, xa que, aínda que a mediados do século XVIII xa non se rexistra ningún, sabemos que os había no XV.

Cociña, antecociña, corte e palleiro:

Como sucede cos dous casos anteriores, tamén esta era unha construción única: teitada, de 20x12 varas (167,34 m²), e de 1,5 varas (1,26 m) de altura os muros.

Cociña, corte, palleiro e portal:

Non había máis que unha, pero moi ampla, de 34x16 varas (379,30 m²), teitada e cos muros de 2,5 varas de alto (2,09 m).

Cociña, palleiro, portal e curral:

Seguimos con exemplares únicos: teitada, de 20x12 varas (167,35 m²), e de 2 varas de altura (1,67 m). Diferénciase da anterior en que os animais tiñan que estar noutra construción destinada exclusivamente a corte.

Cociña, corte, palleiro, portal e curral:

Como as anteriores, tampouco non había máis que unha, que estaba teitada, tiña unha superficie de 169,47 m² (27x9 varas), e os muros 2 varas de alto (1,67 m). Baixo o mesmo teito vivían persoas e animais.

Cociña, palleiro, corte dos cabalos, portal e curral:

Só se diferenciaba da anterior en que en vez de *establo* tiña *caballeriza*. Desta tamén non había máis que unha, que estaba teitada e medía 25 varas de longo por 10 de ancho (174,35 m²).

Cociña, antecociña, corte dos cabalos, palleiro, portal e curral:

Seguimos con exemplares únicos: teitada; 20x8 varas (111,56 m²), e 2 varas de alto (1,67 m). Aínda que contaba con máis dependencias, superficialmente esta casa era moito máis pequena que a anterior (160 varas cadradas fronte a 243), do que se deduce que ter máis dependencias non quere dicir que sexa máis grande, senón que estaba distribuída doutro xeito.



Porta carreteira –por onde entraba o carro– dunha palloza de Cariseda

Cociña, corte, aposento, portal e curral:

Tamén exemplar único. O *aposento* era unha *alcoba*, de seguro que separada da cociña por un sinxelo tabique (un *volao*). Como as anteriores, estaba teitada, era moi ampla (544 varas cadradas ou sexa 379,30 m²) e tiñan 2,5 varas de altura os muros.

Cociña, palleiro, curral dos cabalos, curral e cuarto

Continuamos con exemplares únicos: teitada, 14x8 varas (78,09 m²), e os muros de 3 varas (2,50 m). En vez de corte dos cabalos, neste caso era un curral, polo que é de supoñer que fose aberto e, quizais, mesmo descuberto. Aínda que non consta, tendo en conta a altura das paredes, dispoñería dun amplo *parreiro* para gardar a palla e a *fueia* para o inverno. O *cuarto*, tamén baixo, puidera ser unha dependencia dentro da mesma construción, ou apegada a ela, mesmo con entrada polo exterior.

Cociña, corte, portal, curral e cuarto:

Neste caso xa non era toda a construción teitada, pois o *cuarto* estaba lousado, polo que deducimos que debía ser pequena: "... la que se compone de Cozina, establo, portal y Corral todo cubierto de paja, un cuarto cubierto de losa"⁵⁴. Non figuran as dimensións. Había outra de semellantes características, pero o *cuarto* estaba teitado: media 24x12 varas (200,80 m²) e os muros 3 varas (2,50 m).

Estas eran as vivendas terreas existentes daquela en Cariseda. No tocante ás altas ou con sobrado unicamente eran catro, todas elas de pequenas dimensións:

a) "Quarto alto con otro por lo bajo, cubierta de pizarra tiene de Alto seis varas, ocho de largo y zinco de fondo"⁵⁵. En total eran 27,89 m² de planta, á que había que sumar o sobrado, pero non consta o que media. Os muros tiñan 5 m. Viña a ser a casa máis alta existente daquela en todo o val de Fornela.

b) "Quarto Alto y bajo [...] cubierto de losa". Era unha construción moi reducida, de non máis de 5x5 varas (17,43 m²), e 4 de alto (3,34 m).

c) "Cozina, un cuarto alto y otro vajo y su corral"⁵⁶. Non figuran as medidas, pero é de supoñer que fose pequena. Estaba teitada.

d) Por último, había unha que constaba de cociña, portal, corte dos cabalos e "cuarto alto y bajo con su balcón y portal y asimismo corral"⁵⁷. Todo media 32x16 varas (357 m²), e os muros tiñan de alto non máis que 2 varas (1,67 m), o que indica que o *cuarto* non podía ser moi alto. Cómpre subliñar o feito de que sexa a única casa con balcón que había nesta época no val, que quizais non fose máis que un pequeno corredor.

Cariseda é un caso excepcional para a historia da vivenda non unicamente en Fornela, senón en toda esta zona montañosa

54. Ídem, f. 90.

55. Ídem, f. 405.

56. Ídem, f. 418v.

57. Ídem, f. 490.

galego-ástur-leonesa, pois coñecemos non só a superficie e a altura de cada unha, senón tamén as diferentes pezas con que contaba.

3.2.1.2 Clasificación tipolóxica

Polos datos que recolle o *Catastro* o único que sabemos é o tipo de cuberta, a altura e ó que se destinaba o edificio; non constan máis detalles sobre a forma da planta.

Como pasa no val de Ancares e nas terras navegas, a nivel popular non se fai uso do termo *palloza*, e o mesmo ocorre coa documentación, polo que todas as construcións coa cuberta vexetal reciben a denominación xenérica de *casas teitadas*; no único en que se diferenciaban é que nesta época xa empezaba a haber algunha con *sobrao* ou *adosao*, nome este segundo que fai referencia a que se trataba dunha parte que fora feita despois da casa, dun engadido posterior.

A) CASAS TERREAS

Había as seguintes dedicadas a vivenda, que tanto podían ser de planta redondeada como rectangular, polo que as dimensións correspondentes ó “fondo” e ó “ancho” (en varas de 0,835 m) non son máis que aproximativas:

	CARISEDA	CHAN	FARO	FRESNEDELO ⁵⁸
casas terreas	29	105	20	26
máis grande	25x20	14x33	12x18	8x18
máis pequena	10x8	3x6	3x3	3x4

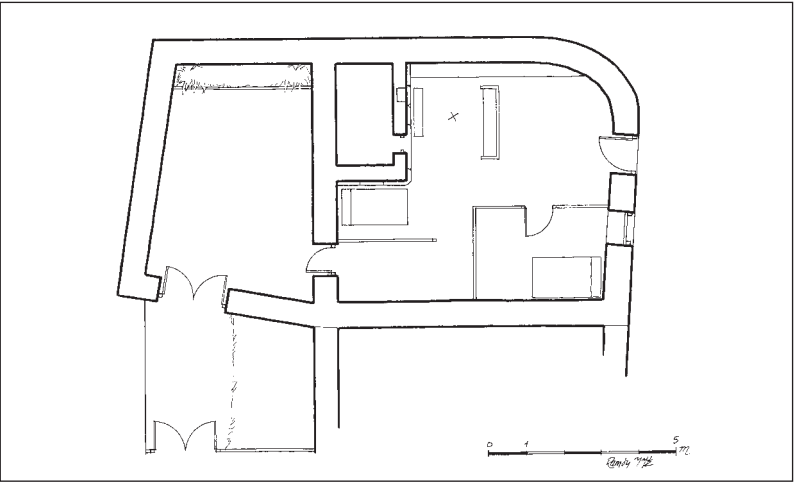
	GUÍMARA	PERANZAIS	TRASCASTRO
casas terreas	63	145	53
máis grande	12x26	16x18	16x16
máis pequena	4x7	3x4	3x4

No tocante a dimensións, a máis grande de todo o val contaban cunha superficie de 348,62 m² e a máis pequena –que viña a ser un insignificante habitáculo– 6,28 m².

58. A documentación está moi deteriorada, polo que unicamente se estudian 28 construcións -entre casas e palleiros- dun total de 48.

B) CASAS DE TEITO CON SOBRADO

O seu número era moi limitado, e nalgún caso xa contaban con cuberta mixta: a parte superior de colmo e a inferior de lousa. Tamén eran mixtas moitas delas pola altura, debido a que tiñan unha parte baixa e outra alta, en casos mesmo aproveitando o desnivel do terreo:



Plano co mobiliario da palloza anterior, segundo unha señora que naceu nela (Cariseda). Fronte á lareira (X) está o forno, de planta rectangular

	CARISEDA	CHAN	FARO	FRESNEDELO ⁵⁹
casas con sobrado	2	2	0	2
casas mixtas: alto-baixo	1	2	0	1
teitadas	1	3	0	3
mixtas: lousa - palla	1	1	0	0
máis grande	16x32	16x27	-	18x18
máis pequena	10x8	4x5	-	4x6

59. Ídem.



Interior dunha palloza abandonada
(Cariseda)

	GUÍMARA	PERANZAIS	TRASCASTRO
casas con sobrado	0	0	1
casas mixtas: alto-baixo	2	1	0
teitadas	1	1	1
mixtas: lousa - palla	1	0	0
máis grande	11x17	6x12	6x6
máis pequena	10x16	6x12	6x6

Como se pode ver, a mediados do século XVIII aínda non había en Faro ningunha casa alta, sendo insignificante o seu número tamén en todas as demais, en total 8, e delas 7 mixtas, é dicir, que tiñan un *adosao*, no que só nunha había un balcón ou quizais corredor, que viña a ser o único existente daquela en todo o val.

C) CUARTOS

Tanto daquela como ata non hai moitos anos podía ser un anexo da propia casa, ou unha construción independente, con entrada de seu, situada de par da vivenda, que se usaba –sobre todo– como dormitorio⁶⁰. Os *cuartos* son os inmediatos antecesores das casas altas lousadas, recibindo aínda hoxe en día esta denominación o andar superior ou sobrado.

60. Dos dous tipos aínda tivemos ocasión de velos habitados no val de Ancares non hai moitos anos (González Pérez, C., 1996: 198).

A mediados do século XVIII xa había algúns, pero nos máis dos casos non se sabe se se trata dunha construción independente ou se é unha peza da casa, que estaría separada do resto por tabiques de madeira:

	CARISEDA	CHAN	FARO	FRESNEDELO ⁶¹
cuarto	6	4	0	4
baixo	3	0	0	1
alto	3	4	0	3

dimensións⁶²:

máis alto	6	—	—	—
máis baixo	4	—	—	—
máis grande	8x5	5x7	—	4x6
máis pequeno	5x5	4x5	—	3x4
teitado	4	3	0	4
lousado	2	1	0	0

	GUÍMARA	PERANZAIS	TRASCASTRO
cuarto	2	3	2
baixo	1	0	1
alto	1	3	1

dimensións:

máis alto	—	—	—
máis baixo	—	—	—
máis grande	—	5x5	6x6
máis pequeno	—	4x6	3,5x4
teitado	1	2	2
lousado	1	1	0

D) CASAS LOUSADAS

O mesmo que as teitadas, tamén xa as había daquela de tres clases: terreas, con sobrado e mixtas, é dicir, só cunha parte alta, non toda

61. Só se estudian 28 construción do total de 48, debido ó mal estado do manuscrito.

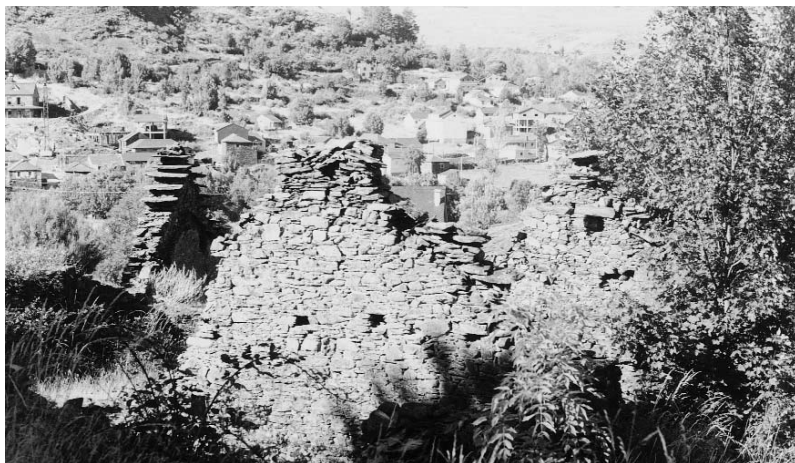
62. Non se dan máis que cando se especifican en particular as do cuarto, e non se figura en conxunto toda a casa. Como nos casos anteriores, a unidade é a vara castelá de 0,835 m.

a construción. No tocante á cubrición, aínda que neste caso as que nos interesan son as lousadas, tamén existían algunha con palla e lousa:

	BAIXA	MIXTA	CON SOBRADO	CUBERTA	
				LOUSA	PALLA-LOUSA
Cariseda	1	3	0	2	2
Chan	1	1	0	0	1
Faro	0	0	0	0	0
Fresnedelo ⁶³	0	0	0	0	0
Guímara	4	4	0	0	4
Peranzais	0	0	1	1	0
Trascastro	0	0	0	0	0

Como se pode ver, en tres localidades do val a mediados do XVIII aínda non había ningunha construción cuberta toda ela con lousa:

Quarto alto con otro por lo Bajo Cubierta de pizarra tiene de Alto seis varas, ocho de largo y zinco de fonto⁶⁴.



Ruínas de “casas teitadas” (Prado, Chan)

63. A documentación está en parte deteriorada e non permite a súa total consulta.

64. AHPL: *Ensenada*, Cariseda, “Libro de seglares”, f. 416.

3.2.2 A vivenda no s. XIX

Dende 1752-53 non se dispón de máis documentación en conxunto ata un século despois, correspondendo neste caso ós datos que recolle o *Diccionario* de Pascual Madoz, publicados no tocante a esta zona entre os anos 1847 e 1850. Son de escasa importancia, porque se cinguen ó número de veciños, habitantes e casas que ocupan –agás en Cariseda–, sen especificar a súa forma, nin tampouco os materiais de construción:

	VECÍÑOS	HABITANTES	CASAS
Cariseda	34	122	—
Chan	62	300	62
Faro	13	68	17
Fresnedelo	5	68	15
Guímara	26	146	30
Peranzais	107	59	80
Trascastro	38	174	40
Total	295	1.337	244 ⁶⁵

No ano 1858 coñecemos a situación de Chan, pero unicamente como estaban cubertas (*palmadas*, figura no documento) todas as construcións, entre as que se contan tamén as destinadas a vivenda:

CASAS	
teitadas	225
lousadas	77
mixtas: palla-lousa	3
non consta	13

65. Sen ter en conta Cariseda, para a que non figura este dato. Con todo, debe haber algún erro na entrada de Peranzais, xa que parece imposible que 107 veciños vivisen só en 80 casas, pois en todos os casos o número dos primeiros é igual ou menor ó das vivendas.

A cuberta de palla representaba nesta época en Chan o 70,75 % do total, sen contar as tres que a tiñan mixta. Estes datos son perfectamente extrapolables ós demais núcleos fornelos⁶⁶.

Para saber o número exacto de vivendas que había baixas e altas cómpre agardar ata finais do século, ó mes de febreiro de 1893, en que se realiza un *Registro Fiscal de todos los edificios, solares y demás fincas urbanas* do concello de Peranzais, no que constan os edificios, polo que ademais das vivendas propiamente ditas tamén se contabilizan outros –como por exemplo os paleiros– baixo a denominación xenérica de “casas”:

	BAIXAS	ALTAS	TOTAIS
Cariseda	23	0	23
Chan	84	9	93
Faro	13	9	22
Fresnedelo	24	6	30
Guímara	47	3	50
Peranzais	100	28	128
Trascastro	6	8	54
TOTAIS	337	63	400 ⁶⁷



Casa lousada con corredor ou balcón con balaústres (Cariseda)

66 AMP: *Cuaderno de Becindario de la Riqueza del Pueblo de Chano. Año de 1858.*

67 AHPL: *Registro Fiscal de todos los edificios, solares y demás fincas urbanas que radican en este término municipal, según el resultado de la comprobación llevada a efecto en cumpli-*

Estes datos amosan que ó longo da segunda metade do século XIX as construcións –e, en particular, as destinadas a vivenda– foron evolucionando, pasan de ser case na súa totalidade baixas e teitadas, a haber xa varias altas e delas algunhas lousadas, malia que sobre a cuberta non se faga constar ningún detalle. Representaban non máis que o 15,75% do total e dábase o caso de que en Cariseda non había ningunha e eran tamén moi escasas en Guímara (non máis de 3), pero en cambio en Peranzais xa representaban o 28%.

3.2.3 A vivenda no século XX

Vai ser ó longo destes últimos cen anos cando a casa –e todas as construcións en xeral– sufran máis trocos: ó comezo predominaban as tradicionais cubertas de palla, pero sobre todo dende a década dos anos vinte cada vez son máis as que se substitúen por outras de lousa, e, en xeral, de baixo e sobrado. A mostra témola en que persoas que andan agora polos oitenta anos aínda se lembran de que cando eran nenos a maioría de casas estaban teitadas.

A minería do carbón vai ser un factor clave na súa evolución, pois nin as achegas debidas á gandería, nin tampouco as procedentes dos oficios ambulantes e dos arrieiros –agás casos moi contados–, permitían facer grandes obras, encararse cunha construción para a que, aínda que se contara coa axuda da familia e mesmo dalgúns veciños, ocasionaría grandes gastos. Tampouco foron suficientes os ingresos achegados polos emigrantes, que dende mediados do século XVIII xa se documenta algún en Madrid, e logo dende finais do XIX en Arxentina e Cuba.

Co desenvolvemento da minería en terras bercianas, en Ponferrada e Fabero, empezan a chegar a algúns fogares as primeiras cantidades de diñeiro de certa consideración, que se empregan –principalmente– en arranxar ou facer de novo as vivendas: informantes duns oitenta anos de Guímara –que é o *pueblín* que queda máis lonxe das minas– contan como de mozos acudían traballar a



*Casa con corredor protexido con táboas
(Peranzais)*



Casa con balcón de madeira (Guimara)

Fabero, onde botaban toda a semana, voltaban o sábado para despois de xantar o domingo irse de novo.

A Guerra Civil de 1936-39 e a posguerra, que aquí nesta zona montañosa foron moi duras pola presenza de fuxidos e de tropas franquistas (os *moros*), representaron só unha pequena paréntese porque, debido ó illamento que sufriu o país, cada vez era máis necesario o carbón, traballando arreo nas minas, tanto que os mozos podían cumprir o servizo militar como mineiros.

Os frecuentes incendios que sufrían as casas teitadas, orixinando ás veces a destrución de case toda unha poboación (en 1937 arderon en Chan en poucas horas 22 casas), deu lugar a que as autoridades acordasen impoñer un trabuco especial a todas as casas que tiñan esta cuberta, forzando deste xeito a substituír a palla por lousa.

A minería na zona acada o cume coa construción o ano 1964 do teleférico máis longo de Europa, que dende as minas de Villares, nas terras asturianas de Ibias, salva o porto de Cienfuegos e logo



Casa con corredor (Prado)



A lousa, como vai suxeita sobre madeira, permite facer formas caprichosas (Trascastro)

encamiñase polo val de Fornela, pasando ó do Sil para descargar na estación de ferrocarril de Páramo del Sil. Durante máis de 30 anos foi o símbolo do progreso, ata que deixou definitivamente de funcionar preto do 2000.

Chegamos á década dos anos setenta, en que xa desapareceran as máis das construcións antigas teitadas, trocadas por outras altas lousadas, e as que aínda quedaban xa en contadísimos casos seguían sendo vivenda pois en xeral desempeñan a función de paleiros e/ou cortes. A situación nesta época coñécese ben gracias ó *Censo de Edificaciones* realizado en 1970, que se conserva no arquivo do concello, no que constan en cada edificación, ademais do tipo de cuberta, o número de baixadas de auga, se tiñan ou non canle de baixada, se as fachadas estaban ou non revocadas, etc. Pero agora unicamente nos interesan as cubertas, das que se dá a superficie en metros cadrados cando son de palla.

Este censo, malia faltar a documentación de Chan, e que na de Peranzais unicamente conste como era a construción sen aclarar a que se dedicaba (vivenda, paleiro, corte, etc.), é de suma importancia, pois amosa a arquitectura do val de Fornela nos últimos anos en que se pode denominar tradicional, conservándose varias pallozas e/ou casas de teito, convertidas na súa maioría en paleiros e cortes. Foi unha mágoa que non deixasen constancia tamén das alturas, aínda que cómpre ter en conta que nesta época xa era raro atopar unha construción con sobrado que estivese teitada, polo que case se pode asegurar que todas as que tiñan colmo eran terreas, mentres que as lousadas contaban con baixo e alto:

Empezamos polas que eran exclusivamente vivendas:

	CARISEDA	FARO	FRESNEDELO
Vivendas	23	18	21
teitadas	1	0	1
máis grande (m ²)	12	—	40
máis pequena (m ²)	12	—	40
mixtas: palla-lousa	0	0	0
lousadas	21	18	20
con uralita	1	0	0

	GUÍMARA	TRASCASTRO
Vivendas	39	52
teitadas	10	4
máis grande (m ²)	25	50
máis pequena (m ²)	13	9
mixtas: palla-lousa	0	2
lousadas	21	43
con uralita	0	0

Logo estaban aquelas construcións que, ademais de vivenda, tamén tiñan unha parte destinada a corte, que nas de palla era de par, e nas de sobrado o baixo:

	CARISEDA	FARO	FRESNEDELO
Vivenda e corte	3	1	2
teitadas	1	0	1
máis grande (m ²)	40	—	30
máis pequena (m ²)	40	—	30
lousadas	2	1	1
con uralita	0	0	0

	GUÍMARA	TRASCASTRO
Vivenda e corte	2	3
teitadas	—	—
máis grande (m ²)	—	—
máis pequena (m ²)	—	—
lousadas	2	3
con uralita	0	0

Teitadas xa unicamente restaban dúas: unha en Cariseda e outra en Fresnedelo, o que indica que nesta época (hai trinta anos) quedaban moi poucas destas casas habitadas.

Seguíanlle aquelas que ademais de vivenda tamén eran paleiros, pero xa se daba o caso de que nalgúns lugares, como Faro e Trascastro, non había ningunha:

	CARISEDA	FARO	FRESNEDELO
Vivenda e paleiro	1	0	2
teitadas	1	0	1
máis grande (m ²)	40	—	30
máis pequena (m ²)	40	—	30
lousadas	0	0	1
con uralita	0	0	0

	GUÍMARA	TRASCASTRO
Vivenda e paleiro	2	0
teitadas	2	0
máis grande (m ²)	18	—
máis pequena (m ²)	10	—
lousadas	0	0
con uralita	0	0

Por último estaban as que ademais de vivenda tamén eran paleiro e corte, que xa eran rarísimas, pois non había ningunha en Cariseda, Faro e Fresnedelo:

	GUÍMARA	TRASCASTRO
Vivenda, paleiro e corte	1	1
teitadas	0	1
máis grande (m ²)	—	15
máis pequena (m ²)	—	15
lousadas	1	0
con uralita	0	0

Tendo en conta a información achegada por persoas que agora andan nos oitenta anos (polo que en 1970 xa contaban cin-

cuenta), as de cuberta de palla eran todas elas pallozas e casas de teito, é dicir, as construcións máis antigas que estaban a desaparecer trocadas por outras altas con lousa. Fronte a estes dous materiais tradicionais xa se rexistra outro que se vai espallar axiña e que será o que substitúa sobre todo á palla nos anos seguintes: a uralita.

3.2.4 Situación actual

A década dos anos sesenta sinala o comezo da masiva emigración, que rematará por deixar poboacións mesmo sen ningún habitante durante parte do ano (caso de Faro) ou con moi poucos e, en xeral, unicamente persoas maiores, o que ocasionará que nas seguintes décadas as máis das vivendas boten pechadas case todo o ano ou que se abran unicamente varios días no verán (en particular no mes de agosto). Este éxodo aféctalle a todas as construcións, pero en particular ás teitadas, por ser un material fráxil que precisa de moitos coidados.

A situación mantense estable ata a década dos noventa, en que xa –agás rarísimas excepcións– das vivendas teitadas unicamente quedan os muros. Os grandes cambios danse nos últimos anos, ó vir pasar as vacacións ou algúns meses aqueles que emi-



De par dos restos das vellas construcións érguense outras modernas de ladrillo, cemento e aluminio (Cariseda)

graron na década dos sesenta e setenta, para o que arranxan as casas ou constrúen outras novas, que pola forma e os materiais non teñen que ver nada coas tradicionais, agardando que os fillos (que en casos naceron aquí) e os netos (todos naceron fóra) pasen no seu *pueblín* polo menos varios días do verán, para que conserven deste xeito a idiosincrasia fornela e non desaparezan de todo os vínculos coa terra dos devanceiros.

4 CONSTRUCCIÓNS COMPLEMENTARIAS OU AUXILIARES

4.1 Os *palleiros*

O *paieiro* pode formar parte da casa ou ser independente, sempre afastado para que en caso de incendio o lume non destrúa as dúas construcións. Cando é na casa-vivenda –sexa palloza ou casa de teito– fai esta función o *parreiro*, que queda sobre as cortes, e a *barra* (xa moito máis rara), situada sobre a vivenda. Malia que agora non se lle dea importancia, antes esta dependencia era tan necesaria como a propia vivenda, pois nela almacenábase a forraxe para manter os animais durante o inverno.

Algunhas destas construcións unicamente se diferenciaban das destinadas a vivendas en que adoitaban ser algo máis pequenas, pero isto era antes –cando todas eran tradicionais–, porque nas últimas décadas deuse o caso de que moitas das antigas pasaron a ser *palleiros* e cortes.

Os primeiros datos de interese dos que se dispón figuran no *Catastro* de Ensenada, correspondendo polo tanto a mediados do século XVIII, podéndose clasificar en tres tipos: *palleiros* propiamente ditos, é dicir, construcións dedicadas só para gardar a palla; *palleiro* e corte, cando baixo o mesmo teito estaba a forraxe e os animais; e, por último, *palleiro* e curral, se se dispoñía dun espazo exterior –cuberto ou non– para os animais ou gardar os apeiros (carro, arado, etc.).

Das primeiras había en total en todo o val 53, das seguintes dimensións e altura dos muros (en varas castelás de 0,835 m):

	CARISEDA	CHAN	FARO	FRESNEDELO ⁶⁸
Palleiros	7	8	8	2
máis grande	14x18	6x12	5x8	5x8
máis pequeno	8x4,5	4x6	3x3	5x5

altura:

máxima	3	—	—	—
mínima	2	—	—	—
teitados	7	8	8	2

	GUÍMARA	PERANZAIS ⁶⁹	TRASCASTRO
Palleiros	6	15	7
máis grande	6x14	8x9	6x12
máis pequeno	4x10	3x4	3x4

altura:

máxima	—	—	—
mínima	—	—	—
teitados	6	15	7

Non había aínda daquela ningún lousado. Como se pode ver, en Cariseda, ademais das dimensións (largo e fondo), que é como constan no *Catastro* de Ensenada, tamén figura a altura dos muros, entre os que estaba un de tres varas (2,50 m), máis alto que a maioría das casas destinadas a vivenda. No tocante ó tamaño, o máis grande era tamén un desta poboación de 175,70 m² (14 x 18 varas), e o máis pequeno achábase en Faro, 6,28 m² (3 x 3 varas)⁷⁰.

A estes hai que sumar aqueles que eran á vez palleiro e corte, que estarían situados preto da vivenda, pois a ninguén lle gustaba ter os animais lonxe, non xa porque os puidesen roubar, senón para atendelos mellor, en particular nos meses de inverno, cando as grandes nevadas botan varios días. Eran moi escasos:

68. Como xa se dixo varias veces, a documentación correspondente a esta poboación atópase moi deteriorada e non se pode consultar máis que unha parte.

69. Aínda que non se aclara, todas eran teitadas, pois cando algunha está lousada faise constar. Non se dá a altura.

70. AHPL: *Ensenada*, “Libro de seglares” de todas as poboacións.

	CARISEDÁ	CHAN
palleiro e corte	1	1
medidas	15x6	5x5
altura	2	—
teitados	1	1

Un tiña 62,75 m² e o outro non máis de 17,43 m². O dous estaban teitados e dun sabemos que os muros eran de 1,67 m (2 varas) de altura.

Non se teñen novas sobre esta construción ata 1858, pero soamente para Chan, onde consta que había nesa data 38 palleiros, dos que 37 estaban cubertos con palla e un soamente con lousa⁷¹. É de supoñer que a situación neste aspecto fose semellante nas demais poboacións.

Han de pasar máis de cen anos para que se teñan novas outra vez destas construcións en xeral para todo o territorio do val de Fornela, agás Chan, por atoparse a documentación extraviada, e Peranzais, onde non figura o destino de cada unha; durante este tempo tiveron lugar grandes cambios, que lle afectaron sobre todo á vivenda, que de ser a inmensa maioría pallozas e casas de teito pasaron a casas lousadas de baixo e sobrado, polo que moitas delas cando os donos dispoñían de terreo (o mesmo que sucedeu nas terras luguesas do Navia e no val de Ancares) preferiron deixalas como palleiros e/ou cortes e pasar eles a residir na nova. Por eso, moitas das edificacións que en 1970 constan como palleiros, de existir en 1752-1753 non hai dúbida de que serían vivendas. Diferente é o caso dos que se achan apartados da poboación (como aínda se conservan algúns en Fresnedelo –agora cubertos con uralita–), que os construían así co fin de evitar que ardesen se se declaraba un incendio nas casas, ou ó revés, para que lles quedase polo menos unha construción onde acoller a familia.

En primeiro lugar temos os destinados exclusivamente a almacéns para a forraxe, advertindo que as medidas son en metros cadrados e que corresponden á cuberta:

71. AMP: *Cuaderno de Becindario de la Riqueza del Pueblo de Chano. Año de 1858.*



Cada vez quedan menos palleiros teitados (Fresnedelo)



Restos dun palleiro, actualmente xa desaparecido (Chan)

	CARISEDA	FARO	FRESNEDELO
Palleiros	41	21	21
teitados	25	10	14
máis grande	45	22	30
máis pequeno	10	12	18
cuberta mixta: palla-lousa	—	—	—
lousados	15	11	7
con uralita	1	—	—
lousa e brea	—	—	—
ruínas	—	—	—

	GUÍMARA	TRASCASTRO
Palleiros	64	30
teitados	34	20
máis grande	30	35
máis pequeno	4	12
cuberta mixta: palla-lousa	—	1
lousados	28	8
con uralita	—	—
lousa e brea	1	—
ruínas	1	1

Do total rexistrado, 177 (repetimos de novo que faltan os de Chan e Peranzais), o 58,75% estaban teitados (103), o 39% lousados(69), o 1,13% cubertos con uralita (2), o 0,57% con lousa e brea (1), e, por último, había un en ruínas (0,57%), que de seguro estivera antes teitado.

Tamén se contan como palleiros dous casos en que figuran como *casa-almacén*, porque non se sabe o que se gardaba neles, podía ser leña, palla, herba seca e folla de carballo, porque outra cousa aquí non había; un achábase en Cariseda e o outro en Faro.

En segundo lugar estaban os que ó mesmo tempo eran palleiro e corte; os máis deles deberon ser antes vivendas, abandonadas ó construír as altas con cuberta de lousa:

	CARISEDA	FARO
Palleiro e corte	3	5
teitado	—	1
máis grande	—	24
máis pequeno	—	24
lousado	3	4

	GUÍMARA	TRASCASTRO
palleiro e corte	17	6
teitado	6	4
máis grande	50	28
máis pequeno	9	6
lousado	11	2

En 1970 non había ningunha destas construcións –ou non se especifica– en Fresnedelo, e cóntase unha que figura como corte-almacén en Faro. Neste aspecto, os cubertos con lousa xa superaban con moito ós cubertos con colmo: 64,51%, fronte ó 35,49%.

En terceiro e último lugar estaban os que eran palleiros e currais, pero debían ser moi raros, pois só se rexistra un en Guímara, que consta que estaba lousado.

4.2 As cortes

Como xa se dixo anteriormente, as vivendas antigas (pallozas e casas de teito) constaban de dúas partes: a cociña e a corte, polo que eran escasas as construcións dedicadas soamente ó gando. Tanto é así, que non figura ningunha que leve só esta denominación no *Catastro* de Ensenada, a mediados do século XVIII. Como exemplo temos o caso de Cariseda, que nesta época contaba con 36 casas e delas dise que 25 tiñan unha parte destinada a corte; o mesmo sucedería nas demais poboacións, das que non se dispón destes datos. Unha excepción é a de Guímara, onde nun único caso dise que apegada á vivenda había unha corte, que é de supoñer que fose unha edificación independente: “Una Casa con quarto bajo Solamente y pegada a ella una quadra para recoger Ganado”⁷².

72. AHPL: *Ensenada*, Guímara, “Libro de seglares”, f. 86v.

Non se volven ter novas verbo desta construción ata 218 anos despois, en 1970, pero unicamente para Cariseda, Faro, Fresnedelo, Guímara e Trascastro, pois de Chan –como queda xa advertido– non hai documentación e en Peranzais non se especifica a que se dedicaba cada edificación (as medidas son en metros cadrados e corresponden unicamente á cuberta):

	CARISEDA	FARO	FRESNEDELO
cortes	5	6	11
teitadas	0	2	8
máis grande	—	25	25
máis pequena	—	20	15
mixta: palla e lousa	0	1	0
lousada	5	3	3

	GUÍMARA	TRASCASTRO
cortes	12	11
teitada	6	9
máis grande	25	22
máis pequeno	4	3
mixto: palla e lousa	0	0
lousada	6	2

As cortes teitadas representaban nesta época aínda algo máis da metade, o 55,55%.



Corte teitada (Faro)

A diferencia dos palleiros, que podían estar noutro lado, mesmo ás veces bastante afastados da vivenda, as cortes adoitaban quedar sempre de par, formando parte do conxunto.

No *Catastro* de Ensenada non aparece ningunha corte con cuberto, non se rexistran ata o censo de 1970. Había poucas, aínda que eran boas para os animais, que se podían botar fóra mesmo os días de chuva, acolléndose no cuberto. Por exemplo: en Guímara existía unha que tiña “un techo en frente”, de 20 metros cadrados de palla; e en Faro outra: “Cuadra con un techo que tiene en el mismo corral”.

4.3 Os terrados

Tanto a mediados do século XVIII, como hoxe en día, os fornelos danlle esta denominación a unha construción de planta baixa ou sendo de sobrado o baixo terreo, no que se gardan cousas e froitos, que equivale á adega, malia que aquí este nome non se emprega por non haber viño⁷³.

Segundo o *Catastro* de Ensenada, en Guímara habíaos de varios tipos:

Una casa quarto bajo solamente y pegado a ella un terrado cubierto de losa⁷⁴.

Pero tamén se aplica a mesma denominación ó baixo dunha construción con sobrado:

Una casa con quarto bajo solamente que compone junto con un terrado que tiene pegado a ella con su quarto alto⁷⁵.

Outro exemplo, neste caso de Chan:

Una Casa al barrio que llaman de el Couso que parte de ella es baja y parte con quarto alto y terrado cubierto de losa y otras oficinas de su avitación y corral⁷⁶.

73. O mesmo opinan A. Soto Carbajo e G. Gómez González (1986: 21).

74. AHPL: *Ensenada*, Guímara, “Libro de seglares”, f. 9v.

75. Ídem, f. 80.

76. AHPL: *Ensenada*, Chan, “Libro de seglares”, f. 232v.

Podían estar divididos entre varios propietarios, o mesmo que outra construción calquera, como acontecía cun de Faro, que se dá o caso que é o único en que constan as dimensións, pois nos demais figura sempre con todo o conxunto da casa: tiña en total de superficie 44,63 m² (8 x 8 varas):

Asimismo tiene la mitad de un terrado que compone Quatro Baras en quadro su puerta mira al monte.

	CHAN	FARO	FRESNEDELO ⁷⁷
<i>terrados</i>	2	1	1
teitados	1	1	1
lousados	1	0	0

	GUÍMARA	TRASCASTRO
<i>terrados</i>	3	1
teitados	1	1
lousados	2	0

Non había ningún en Cariseda nin tampouco en Peranzais.

4.4 Os pendellos

Estas sinxelas construcións non se mencionan no *Catastro* de Ensenada, pero si no censo de 1970, baixo a denominación de *tendejón*, anque unha vez en Trascastro consta *un techo*, polo que coidamos que fose o mesmo, pero claro está, teitado de palla. Nos pendellos gárdase o carro, a herba do gando, a leña, etc.:

	CARISEDA	FARO	GUÍMARA	TRASCASTRO
Pendellos	7	5	4	2
teitados.	0	0	2	1
máis grande	—	—	15	15
máis pequeno	—	—	12	15
lousado	1	2	2	0
mixto: lousa-uralita	1	0	0	1
uralita	5	3	0	0

77. Debido ó mal estado do documento non se fixo máis que unha cata de 32 construcións do total de 48 que existían daquela.

Non había ningún en Fresnedelo, e non sabemos nada de Chan nin de Peranzais.

Polo que atinxe á cuberta, nesta época –repetimos 1970– xa predominaba a uralita (8), o que indica que se trata de edificacións modernas, pero tamén había algúns lousados (5) e aínda varios teitados (2). No caso de Guímara sabemos que o máis grande medía 15 m² e o máis pequeno 12 m², o que amosa que eran construcións relativamente pequenas.

4.5 Os muíños

As primeiras noticias son as que figuran no *Catastro de Ensenada*, 1752-1753; daquela existían os seguintes:

	MUÍÑOS	VECÍÑOS	PARTICULAR
Cariseda	3	3	0
Chan	2	0	2
Faro	1	0	1
Fresnedelo	0	0	0
Guímara	4	0	4
Peranzais	1	0	1
Trascastro	2	0	2

Se comparamos con outras zonas, resulta que no val de Fornela os muíños eran moi escasos, agás en Guímara e Cariseda, onde había catro e tres respectivamente, e mesmo se dá o caso de que nunha das localidades –Fresnedelo– non existía ningún, polo que tiñan que ir moer ós dos outros, situación inexplicable sabendo que por alí pasa un afluente do Cúa, no que actualmente si hai algún muíño.

Todos eran dunha moa – “una piedra o muela”⁷⁸– e, ademais, aqueles que non estaban no río principal, no Cúa, non moían máis que algúns meses, pois nos do verán e outono non dispoñían de auga suficiente. Así pasaba –poñamos por caso– co de Faro, “el qual muele solamente Quattro meses en el año por la falta del

78. AHPL: *Ensenada*, Guímara, “Libro de seglares”, ff. 171v e 217.

agua”⁷⁹. No Cúa estaban os de Cariseda, Chan, Guímara e Peranzais; no regueiro de Préstamo, o de Faro, e no das Brañas os de Trascastro.

Outro feito que tamén chama a atención, se se repara no que sucedía na mesma época no val de Ancares e nas terras naviegas de Lugo, é o de que unicamente os tres de Cariseda pertencesen a varios veciños (*mulín de hermandad*), “y por lo mismo lo gozan por Dias noches y oras segun â cada uno corresponde”⁸⁰, tendo algúns “dos dias de treinta”, é dicir, dúas veces ó mes ou unha cada quince días, que era o tempo que –tradicionalmente– adoitaba mediar entre unha e outra fornada de pan⁸¹. Outros gozaban de máis tempo, por exemplo “tres dias de molienda en un molino arinero de una rueda ymmediato a la puente”⁸², que se dividía en *caliendas*, existindo ademais unha *vecera* para moer.

Este dereito repartíase entre os fillos o mesmo que as terras e as casas, ou podíase vender, como fai un veciño de Peranzais o 30 de decembro de 1750:

... Ytten los vendo la parte que me corresponde en el molino que quedó de mis padres avajo deste lugar que linda con el río y herederos de Juan Martínez y herederos de Bennisa García vezinos que fueron deste lugar, y también se la vendo [por] seis ducados de vellón...⁸³.

Cando eran dun único propietario ou de poucos (*mulín de maquila*), os demais veciños tiñan que pagar unha determinada cantidade por cada *cuartal* (11,5 kg) que se moía, de aí que no catastro que estamos seguindo se faga constar a utilidade anual de cada un deles: en Chan había un que era de dúas fanegas de gran ó ano (92 kg); a do de Faro de catro *quartales* de centeo (46 kg); a dun de Guímara de *ocho quartales* (92 kg); pero a maior era a do de Peranzais, por haber só un e ser a localidade máis grande, 138 kg:

79 AHPL: *Ensenada*, Faro, “Interrogatorio”, preg. 17.

80 AHPL: *Ensenada*, Cariseda, “Interrogatorio”, preg. 17.

81 AHPL: *Ensenada*, Cariseda, “Libro de seglares”, f. 210v.

82 Ídem, f. 282.

83 AHPL: “Protocolos notariales”, caixa 3297, f. 111.

Tiene asimismo [María Rodríguez, viúva] un molino sito sobre el río Cua a distancia de la población quinientos pasos, tiene una rueda la que muele con agua corriente. Cua utilidad esta regulada anualmente en doce quartales de centeno⁸⁴.

Nada consta sobre as medidas, nin tampouco de que era a cuberta, pero sabendo que case a totalidade das demais construcións tiñan teito, seguro que todos eles estaban teitados, do mesmo xeito que algúns que aínda se conservan noutras comarcas próximas da mesma provincia de León⁸⁵.

A mediados do século XX montouse algunha *aceña*, denominación que reciben os muíños máis modernos, que primeiro cobraban tamén *maquila* en gran como viña sendo tradicional, pero logo empezaron a facelo en cartos, unha determinada cantidade por cada *cuartal* que se moía.

A decadencia dos muíños empeza ó deixarse de cocer o pan nas casas, e agudízase ó non criar animais, como sucede agora. Despois de botar varios anos abandonados, ultimamente foron restaurados polo menos dous: un en Guímara e outro en Fresnedelo, onde se poden ver as diferentes pezas de que consta este enxeño e tamén como traballa.

4.5.1 Nomenclatura

O nome das pezas dos muíños hidráulicos de rodicio horizontal é moi semellante en todas as partes, así como tamén a feitura da edificación, que tende sempre a ser cuadrangular, de pequenas dimensións (en Fornela todos eran dunha moa), con cubertas a dúas augas que antes foron de colmo e agora son todas elas de lousa. Aínda

84. AHPL: *Ensenada*, Peranzanes, “Libro de seglares”. No “Interrogatorio” (pregunta 17) vén a dicir o mesmo, pero a “utilidade” figura en fanegas: “A la pregunta décimo séptima digeron que en el término de este dicho lugar de Peranzanes no ay otro arte alguno, mas que tan solamente un molino de una Rueda o Parada, que muele con el agua de el Rio llamado Cua distantte de este lugar Quinientos pasos el qual es propio de María Rodríguez, viuda, vezina de este lugar; cua utilidad regulan en tres fanegas de zentteno cada año”.

85. Santibañez de Lomba, Oterico, Murias de Pedredo, Iruela e San Martín de Agostedo (Alonso González, J. M., 1993). Por exemplo, en 1924 aínda había dous teitados en Suárbol (Ancares) (AHPL: Ayuntamiento de Candín, Expedientes de comprobación de la riqueza urbana..., caixas 10.225-34).



Muíño (Guímara)

que quedaron mesmo algúns con palla na provincia de León, foi onde primeiro se empezou a retirar a cuberta vexetal por mor dos ratos.

O primeiro é dispoñer de auga, para o que hai que facer unha presa onde se desvía do río, seguindo por unha canle de pedra, que remata nunha de madeira (un tronco de árbore) que é a que leva a auga ata o *rodello*, *rodeño* ou *rodieto*). Aproximadamente no medio da baixada da canle está a *paradera*, que consiste nun sinxelo mecanismo provisto dun longo pao que pasa ata dentro, dende onde se pode parar ou poñer en marcha o muíño, só con puxar para fóra ou para dentro.

Empezando por abaixo: a primeira é a *mesa*, que se apoia por un lado no muro e polo outro está suxeita polo tirante do *aliviadero*, consistente nun pao que se fai subir ou baixar por medio dunha *pina* ou *cuña*, segundo se queira moer máis ou menos a fariña, de xeito que ó apertala sobe a *mesa* e á vez tamén a moa (*muela*), deixando máis espacio entre as dúas pedras. Nos últimos anos algúns foron modernizados, e o tradicional aliviadoiro de pao foi substituído por un de ferro, provisto dun volante ou roda con parafusa.



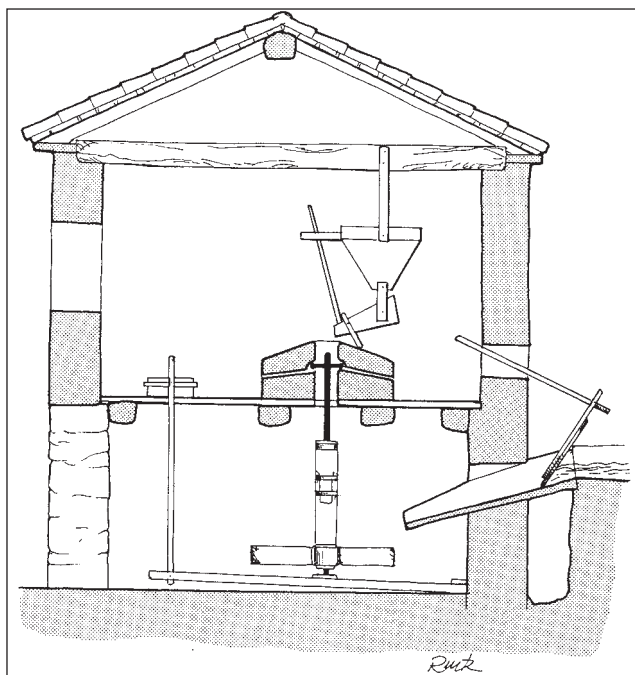
Canle de madeira e pexadoiro dun muiño (Guimara)

Aproximadamente no medio da *mesa* está asentado un seixo de río, que é sobre o que se move o *rodello*, que ten por debaixo outra pedra máis pequena. Estas pezas –o *punto* e a *sapa*– foron trocadas por outras de bronce, así como os rodicios de madeira polos de ferro.

Do medio do *rodello* sae o *eixe* ou fuso, que chega ata a pedra de abaixo, o *pié* ou *asiento*, que pasa polo medio da *buxe* e terma da *segorella*, que é pola súa vez a que suxeita da pedra de arriba, a *muela*. As antigas eran de pedra da zona ou das terras lindeiras, pero na maioría dos casos foron trocadas ultimamente por outras de fóra, en particular francesas.

O gran bótase na *muxiega* ou *muxega*, pendurada dunha trabe de xeito que se poida correr, cae polo *canalexo* ou *canalexa*, e para que se mova e saia mellor leva un pauciño que toca na moa (o *tarabelo*, *trabelo* ou *tarabico*).

A *farinha* vai caendo arredor sobre o tremiñado, ou nos máis modernos xa dentro do *brandal*.



Un muño
tradicional
por dentro

4.6 O cortín

É a denominación tradicional que aínda se lle dá a unhas construcións de pedra, de forma tirando a circular e cunha única porta de entrada, que acollen dentro os trobos (*truébanos*) das abellas. Ademais de protexelos de posibles ladróns, tamén o facían dos animais, antes principalmente do oso, polo que a porta sempre é pequena –unha *puertina*–, para que non puidese facer forza de pé. Ás veces, por exemplo en Chan, tamén lle chaman *colmenal*, pero a denominación usual é a de *cortín das abeas*.

Trátase dunha construción común a toda esta zona da alta montaña galego-ástur-leonesa (González Pérez, C., 1991: 320 ss.; 1996: 369 ss.).

A mediados do século XVIII xa había –polo menos– un en Cariseda, como consta no *Catastro* de Ensenada ó falar dos bens de Toribio Fernández, que residía en *la “villa de Madrid”*, recibindo daquela a mesma denominación que chegaría ata os nosos días:

Componse [a casa] de Cozina, establo, haposentto, Portal, Corral y ymmediato a ella un Cercado o cortin para colmenas. [...] Esta regulado su alquiler amnual si se arrendara junto con dho. cortin, en cinco Reales de Vellon⁸⁶.

Non aparecen máis, do que se deduce que o seu número debía ser moi limitado, ou eran tan pequenos que carecían de importancia como para consideralos unha construción.

Todos están situados nas abas do montes, orientados sempre cara ó abrente, para recibir polas mañás os primeiros raios solares, e non tanto os da tarde, sobre todo no verán. Actualmente só queda algún con abellas en Faro.

4.7 Os hórreos

Os máis próximos son os do val de Ancares e, en particular, os abandonados de Vilarbón, aínda que antes tamén os había en Vilasumil, dos que se conservaban non hai moitos anos algunhas pezas (González Pérez, C., 1997). Hoxe en día ningún fornello se lembra de ter visto aquí algunha destas edificacións ou restos, nin de que falasen delas os devanceiros.

Non existían a mediados do século XVIII, xa que de habelos de seguro que o farían constar, pois aparecen construcións de menos importancia, como son os *cortíns* das abellas. Pero en cambio sabemos que os houbo noutros tempos, como en 1473, en que se di nun documento referido á igrexa de Santa Eufemia de Peranzais:

todas las heredades e prados e linares que perteneçen a la dicha Santa Ofemia con la casa e orio de la iglesia⁸⁷.

Quizais a *panera* de Peranzais, que adquiriu Rosendo López Fernández en 5.800 reais por mor da desamortización relixiosa, fose un hórreo, pero tamén podería tratarse doutra construción, como un *cuartín* ou *cilleiro* onde estaban as arcas do centeo (García González, M. J., 1994).

86. AHPL: *Ensenada*, Cariseda, “Libro de seglares”, ff. 604v-605.

87. Archivo Histórico Nacional, Madrid: *Clero*, Espinareda, cód. 4967, f. 35; Rodríguez González M.^a C.(1992: 81).



Cortín tradicional aínda con trobos (Faro)

4.8 Outras construcións

No censo de 1970 figuran varias edificacións ás que non se lles dá ningunha denominación, nin tampouco se especifica a que se dedicaban, consta unicamente que estaban cubertas, e no caso en particular das teitadas os metros cadrados de palla que tiñan. Trataríase de pendellos, cortellos,... para gardar leña, ter algún animal, etc.:

	CARISEDA	FRESNEDELO
Construcións	4	6
teitadas	4	3
máis grande	25	30
máis pequena	6	20
lousadas	0	3
ruínas	2	0

	GUÍMARA	TRASCASTRO
Construcións	20	19
teitadas	6	3
máis grande	30	24
máis pequena	8	24
lousadas	14	16
ruínas	2	0

Non figura ningunha en Faro, e non se sabe a situación de Chan (por falta de documentación) e Peranzais (por non se especificar o tipo de construción nin o seu destino). En Trascastro había un garaxe (que é o único que aparece) de 16 metros cadrados, así como tamén un *barracón*, ambos os dous lousados.

4.8.1 Construcións industriais

A mediados do século XVIII nalgunhas poboación do val había unha taberna, que era na única que se podía despachar viño, xa que parte da ganancia do mesmo destinábase a gastos do común (*el abasto del vino de la Taberna*⁸⁸). Así consta en Chan, Guímara, Peranzais e Trascastro, que eran as que pertencían á xurisdicción do mosteiro de Santo Andrés, mentres que pola contra non se nomea ningunha en Cariseda, Faro e Fresnedelo. Como non aparece ningún dato sobre a construción, coidamos que fose dentro da mesma casa-vivenda, de seguro que na “cociña”.

Máis de 200 anos despois –1970– neste aspecto a situación seguía sendo semellante: tanto en Cariseda como en Faro e Fresnedelo non existía ningún establecemento; en cambio había dous en Guímara: unha construción dedicada a bar e outra que era bar e vivenda á vez, ambas as dúas cubertas con lousa. Dous tamén en Trascastro, en edificios lousados e, por último, en Peranzais descoñecemos a situación porque no censo non se aclara a que se dedican.

Ademais estaba un forno comunal en Faro, no que cocían todos os veciños; a *casa do toro* de Trascastro, que era onde estaba o touro tamén veciñal para cubrir as vacas, etc.

88. AHPL: *Ensenada*, Peranzanes, “Interrogatorio”, preg. 24.

Actualmente os únicos locais de carácter industrial son os bares, dos que algún non abre máis que polo verán, cando chegan os veciños que están fóra.

4.9 *As construcións das brañas*

As brañas (ou campas) –o mesmo que as “alzadas” nas terras de Navia de Suarna– son sitios nas montañas ós que se leva o gando no verán, porque é cando abunda o pasto, mentres no val ocorre o contrario. Son propias de terras pobres en cultivos, que compensaban deste xeito a escaseza de herba. En Fornela todas as poboacións contan polo menos cunha, como Cariseda, Faro, Fresnedelo e Trascastro; con dúas, como Guímara e Peranzais; e mesmo algunha con tres, como Chan.

De xuño a setembro andaban á vez os veciños para durmir varios no monte cada noite (pastores, *brañeiros* e *brañeiras*), polo que se necesitaba unha construción para acollerse e poder prender lume.

O número e o grandor dependía dos animais que subisen e podía haber dende unha construción pequena, ata mesmo varias. Pero nunca deberon ser moi importantes, pois non figuran no *Catastro* de Ensenada e a primeira mención documental é a que aparece no *Diccionario* de Pascual Madoz referida a Faro, do ano 1850:

y en el sitio denominado los Oteros, 4 casas pequeñas que en el país llaman brañas, con sus corrales para guardar el ganado en los meses de junio y julio.

Outra mención témola en Chan pouco despois, 1858, onde consta que había un veciño que posuía unha casa teitada na *Campa*⁸⁹.

Os chozos

Eran as construcións antigas para acollerse os que subían para coidar do gando. A feitura tiraba sempre a circular e a cuberta era de pólas de piorno ou das árbores que houbese máis preto, que por enriba levaba unha capa de terróns. Había a tradición –o mesmo que

89. AMP: *Cuaderno de Becindario de la Riqueza del Pueblo de Chano. Año de 1858.*

nas terras dos arredores— de que o primeiro que chegase arriba co gando o vindeiro ano lle prendese lume, tendo que o construír de novo para pasar a temporada, costume que se perdeu cando se empezaron a cubrir con *refaldos*, é dicir, lousa mala e grosa que había nos arredores. Tiñase por unha fazaña, porque mesmo podía ser xa no mes de febreiro se non había neve.

As cabanas

Aínda que poden ter a mesma planta dos anteriores, pois o normal era que se aprobeitasen os muros, diferéncianse deles ás veces só na cuberta, que era de lousa. Pero este cambio é recente en varias brañas, pois, por exemplo, na Nova de Peranzais non se cambiou o *chozo* por unha cabana lousada ata 1962, poucos anos antes de que se abandonasen. Adoitaban ser de planta rectangular, cos muros de cachotería asentada en seco, e coa cuberta a dúas augas, unha única porta e nalgún caso un pequeno *furaco* ou *ventano*.

Dentro estaban nun lado o *llume*, onde tamén se poñían as *canadas*, os *odres* e as *fardelas*, e no outro a parte que facía de dormitorio comunitario, que non era máis que un *entarimao* de varais e pólas asentados directamente na terra ou sobre unhas pedras (*piales*), unha capa de *refaldos* de lousa, e por enriba *folgueiros* e palla. Durmían todos xuntos, homes e mulleres, vestidos e cada un coa súa manta.

Os corros

Mentres que as construcións anteriores eran para acollerse as persoas, os *corros* e *curriellos* destinábanse ós animais, sendo en particular onde se lles daba de comer ós *xatius*, que non andaban no monte co demais gando, pero tamén era neles onde se recollían as cabras e as ovellas de noite sobre todo polo *llobo*.

Como o seu nome indica, nun principio non era máis que un espacio cerrado arredor cun muro, de forma case circular, pero foron evolucionando e remataron por ter de par unha construción cuberta, semellante a unha cabana, como en Faro, por exemplo.

Hoxe en día todas estas construcións atópanse en estado ruinoso ó non se amañar máis dende que se deixou de subir o gando, na década dos anos setenta.



Cabanas e curro da braña do Cuadro (Guimara)



Cabanas da braña de Faro (Martínez Fernández, P, 1994: 336)

4.10 Situación actual

As construcións adxectivas ou complementarias aínda se atopan en peor estado que as casas-vivendas, xa que o abandono dos cultivos e a desaparición do gando deixounas sen ningunha función, agás o de leñeiro naqueles poucos casos en que segue habitada a casa, polo menos parte do ano.

No tocante ós paleiros, os últimos datos que posuímos corresponden ó censo de 1970. En total, nesta época aínda se contabilizaban 207 (sen ter en conta a poboación de Chan) e a cuberta vexetal superaba á de lousa, situación que axiña había de mudar nos anos sucesivos en detrimento da primeira:

	EXEMPLARES	% DO TOTAL
teitados	114	55,04
lousados	89	43
mixtos: palla-lousa	1	0,49
lousa e brea	1	0,49
uralita	1	0,49
ruínas	1	0,49
Totais	207	100

Este censo foi realizado nunha época crucial en que a xente nova deixaba a terra dos devanceiros, e empezaban a quedar baldadeiras as primeiras casas e ermas as terras de cultivo. Estaba a rematar o “antigo sistema”, que se baseou durante séculos na agricultura e na gandería tradicionais, e nas achegas da venda e oficios ambulantes, alterado primeiro coa minería e, por último, abandonado definitivamente por mor da emigración.

Os únicos que se manteñen en pé son os lousados e os que teñen uralita, pero cada vez tamén quedan menos, debido a que a maioría xa levan sen se usar máis de trinta anos.

Coas cortes sucedeu igual, pero como as máis delas formaban parte da vivenda, en liñas xerais consérvanse mellor, dependendo de se a casa está ou non habitada, anque só sexan uns poucos días ó longo do ano.



Palleiros de Fresnedelo: a palla foi substituída por fibrocemento.

Na mesma situación ou aínda peor atópanse os pendellos, *terrados*, etc., que, se non contan con cuberta de lousa ou de fibrocemento, actualmente xa non adoita restar deles máis que as paredes. Dos *cortíns* das abellas consérvanse os muros esborrallados e un con trobos (en Faro). Outro tanto pasa cos muíños, dos que foron reconstruídos polo menos dous, pero en xeral todos eles levan sen moer dende que se abandonou o cultivo do centeo na zona e se estendeu o pan elaborado en panaderías.

E, por último, temos as construcións propias das brañas; que algunhas xa se deixaron de usar nos últimos anos da década dos sesenta, das que hoxe en día só restan os muros cubertos pola vexetación, que agora medra sen o atranco que lle supuxeron durante séculos os animais que se mantiñan case exclusivamente no monte gran parte do ano. Nalgún caso (como en Cariseda), a cabana foi acondicionada para refuxio de cazadores e sendeiristas.

5. O ENXOVAL DOMÉSTICO

Baixo esta denominación recolleemos todos os trebellos, louza, mobles, etc., que había antes nunha casa, dos que o seu

número depende de varios factores, entre os que o máis importante de todos é o económico. Como sucede no val de Ancares e nas terras naviegas de Lugo, o enxoval doméstico antigo cinguíase ó exclusivamente preciso, sen facer ningunha concesión nin ó luxo, nin mesmo tampouco á comodidade.

5.1 A cociña

Durante séculos foi a peza máis importante e –na inmensa maioría dos casos– tamén a única destinada a vivenda, onde ademais do lume estaban as arcas e os catres (cando non durmían sobre os escanos). Como xa queda visto, naqueles casos en que se describen as casas no *Catastro* do marqués de Ensenada, a mediados do século XVIII, compróbase como a cociña era case sempre o único sitio habitado polas persoas, facendo polo tanto tamén de dormitorio.

A cociña tradicional dunha palloza ou casa de teito baixa, como aínda se pode ver algunha malia que leve xa varias décadas abandonada, contaba en primeiro lugar coa *piedra del llume*, situada a ras da terra, formada por unha ou varias lousas. Arredor da *lariega* pónense as *potas* de ferro (coa boca ancha, aro para pendurar e tres pés) e os *potes* de forma tradicional (coa boca estreita, aro e tres pés⁹⁰). Ultimamente de par do *llume* tamén había en moitas casas una *caldera* de latón para quentarlles a auga ós porcos. Por enriba ía a *preganza* ou *perganza*, pendurada dunha *piérgola* ou trabe. Sobre o lume está o *canhizo* ou *cañizo*, feito de paos e entretecido de corres ou táboas, ben embarrado por debaixo para que non arda, que tanto facía de secadoiro (en particular das castañas), como tamén para que as *muxas* non cheguen acesas á palla. Para as *potas* sen pés e as *panías* ou *palías* (tixolas⁹¹) estaban as *trespias* ou *estrébedes*. Ademais había algunha pota de barro, pero sempre foron escasas, afirmando varias persoas que nas súas casas non tiñan ningunha.

90. A fábrica de pots máis próxima foi a de Rao (Navia de Suarna), que traballou ata pouco despois de mediados do século XIX. En Teixeu (Os Ancares) houbo outra fundición, pero non temos constancia de que fundise pots (González Pérez, C., 1996: 320 ss.; 1994: 179 ss.).

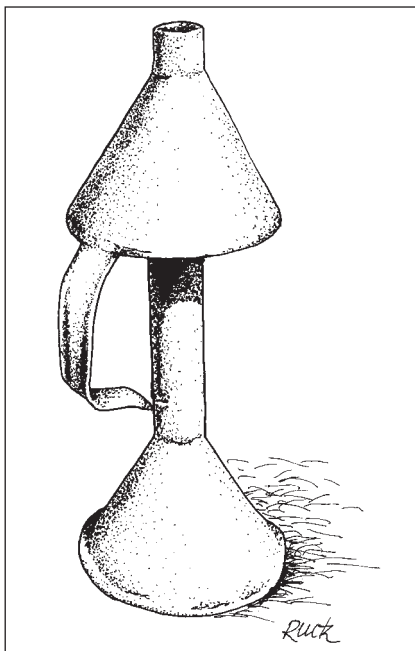
91. Ultimamente xa diferenciaban entre panía ou palilla e sartén: a primeira co mango curto ou mesmo asas, e a segunda co rabo longo.



*Canizo de vergas de
salgueiro embarradas
-con terra- e preganza
nunha palloza de
Cariseda*

Na preganza era tamén onde se enxugaba a roupa no inverno e se poñían os *gabuzos* para alumar de noite. As *velas de corzo* ou *gabuzos* ou *garabatos* son pólas ben secas que se apañaban no monte logo de queimar as uces para arrincar os torgos ou cepos⁹². Normalmente os *gabuzos* non se collían no mesmo ano que se queimaban, senón que se deixaban pasar dous ou máis para que estivesen limpos e ben secos, traíanos logo para o *parreiro* da casa ou do curral. A xente que os usou lembra que era unha luz moi clara, que se prendían á vez tres ou catro, podendo coser, facer punto, fiar, etc. Tamén había candís e farois de aceite, e nas últimas décadas de gas. Os segundos, debido a que a chama vai protexida con vidro, eran apropiados para ir onde houbera perigo de incendio, ou andar por fóra da casa. Logo seguiron os candís de carburo, que empezaron a aparecer ó mesmo tempo que a minería. A primeira luz eléctrica era producida na mesma zona, en pequenas centrais chamadas *fábricas da luz*, no ano 1951 xa había –polo menos–

92. Foi o método tradicional de alumar (só dentro da casa) ata que se instalou a luz eléctrica, tanto neste val, coma nos lindeiros. Nalgunhas vivendas había como unha especie de pinza de ferro para poñer o gamuzo, que é como din en Navia de Suarna, mentres que no val de Ancares xa é gabuzo (González Pérez, C., 1991: 2, 4, 215; 1996: 333).



Candil de gas (Cariseda)

unha en Peranzais e outra en Trascastro, nos ríos Cúa e da Fervenza respectivamente⁹³.

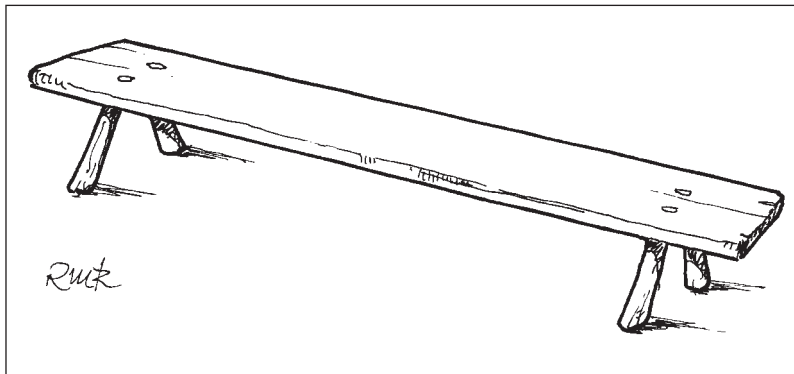
Por debaixo do canizo están as *varas* ou *palancas* para pendurar os chourizos, os *butieiros*, as *antroias*, morcillas de sangue (facíanse en poucas casas), etc. E para que os roedores non puidesen chegar ata eles, as gallas, ou ultimamente os arames que os suxeitan, pasan polo medio dunhas lousas ou mesmo latas redondeadas, que se coñecen por *fumeras*. Ademais, se facía falta, tamén se lle poñían atadas arredor pólas de *escambrón* (espiño).

Arredor da lareira están os escanos (algúns con mesa de alzar), dependendo o seu grandor do número de membros da familia, pois sempre debía haber tantos asentos como persoas na casa⁹⁴. Ademais estaban as *mesas* (bancos grandes formados por unha

93. Instituto Geográfico y Catastral: “Degaña”, núm. 100, escala 1/50.000, Madrid, 1951. A luz eléctrica xeralizouse na década dos anos sesenta, por exemplo, no 1960 instalouse no santuario de Trascastro.

94. No inverno os escanos tamén facían algunha vez de cama, poñendo sobre eles un xergón. Había o costume de que durmisen neles os pobres que andaban pedindo, esta-

táboa con catro pinos), os *mesos* ou *bancos* (que eran máis pequenos que as anteriores) e os de tres pés en forma triangular cun furado no medio que se denominaban *chupapeidos*, que ás veces podían ser

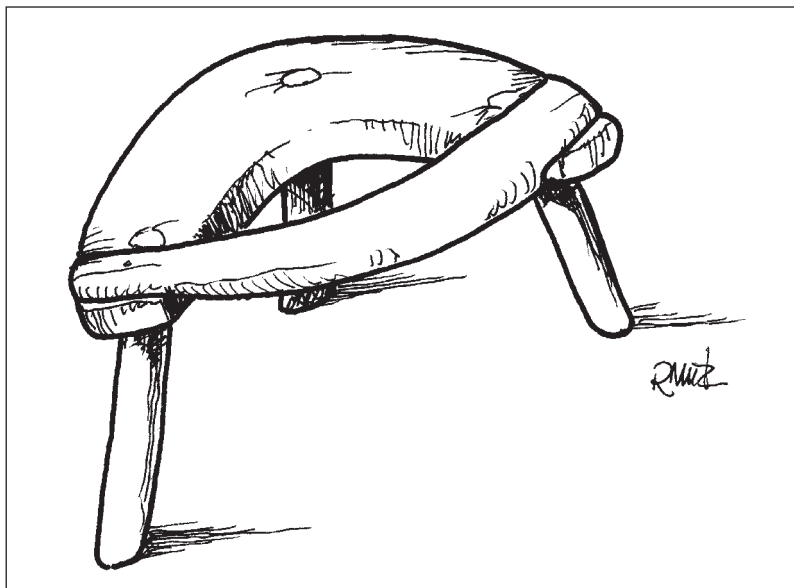


Mesa (Cariseda)

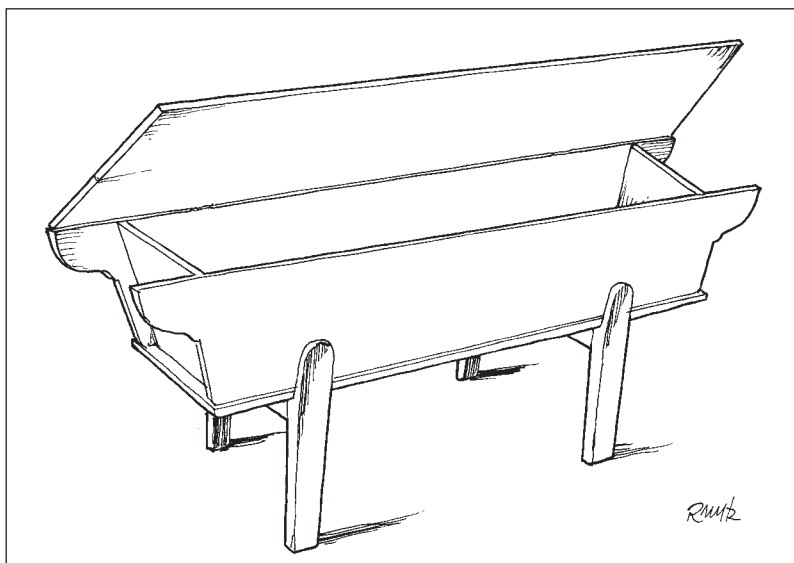
dunha mesma peza, dun pao que tivera dous *gaios*, poñéndolle logo dúas *tablinas* por enriba. Se o *meso* é moi grande chámase *banca*, e se ten respaldo entón é un *escañil*. Tamén era onde se comía, terminando da comida coas mans, pois en xeral non adoitaba haber ningunha mesa, facendo de tal a *masera* (artesa).

A *louza* ou *llouza* estaba formada por platos, *cazuelas* (cuncas de barro), *bacitas* (tamén cuncas pero máis grandes que as anteriores), *fuentes* de barro para servir a comida, *bacitos* de madeira de freixo ou de castiñeiro, o *bacito* dos *xixos*, no que se pica a carne para os chourizos, *xarros* para o viño, etc. A louza de barro adquiríase na feira do Espín (El Espino, Vega) ou ós *cacharreiros* ambulantes, que chegaban de diferentes lugares, entre os que os de máis preto eran os de Ouceiro (Ozero, concello de Sancedo), lembrando aínda algúns informantes que cando se escachaba algo de barro na casa as persoas maiores dicían: “¡Ai! suena en Ouceiro”, indicando con esta expresión que era ganancia para os cacharreiros desa poboación.

blecendo quendas para darlle pousada entre os veciños (así se facía, por exemplo, en Cariseda).



Chupapeidos (Guímara)



Artesa (masera) (Peranzais)

As *concas*, pratos, *cuchares* (culleres), etc. eran de pao, adquiridas na feira ou –case sempre– feitas polos *conqueiros* asturianos que, igual que no val de Ancares e nas terras naviegas de Lugo, dedicaban parte do ano a este mester ambulante, aínda que tamén había algún do propio val, como un de Trascastro. O método que seguían era o mesmo que noutras partes: chegaban coa ferramenta e montaban o torno, logo axustaban unha árbore (mellor cando podía ser un castiñeiro) que estivera algo pasmada ou media seca, da que facían pezas que podían ser por encarga ou para ir vendendo.

En particular para o viño había *calabazas*, das que tivemos a oportunidade de ver un exemplar moi antigo nunha casa de Cariseda, que foron desaparecendo ó estenderse o vidro e, xa nas últimas décadas, os envases de plástico.

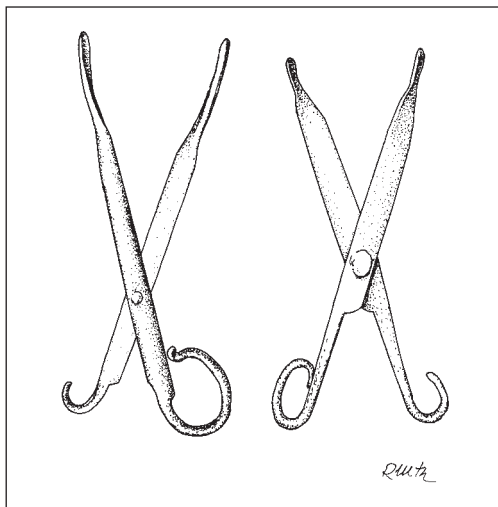
Os *cuchiello*s mercábanlles os ferreiros asturianos ambulantes ou nas feiras. O caldo sácase do pote coa *garciella* ou *garfiella*, e a auga do *balde* (os antigos de madeira) co *garcielo* ou *garfielo*, anque tamén podía ser co *caxelón* (canada) de latón ou cun *cazo*.

Ademais había outros útiles, como o *porro*, que era unha especie de mazo de madeira que se usaba para desfacer as patacas cocidas dentro do pote, que antes fora para as castañas. A mesma denominación recíbea tamén un mazo semellante co que se pican as castañas (as maías) para darlles ás *pitás*.

Non faltaba en ningunha casa o *boto* ou *odre* para mazar o leite e facer manteiga, *coallada*, *lleite cortado*,... que aínda que existían tamén de madeira e de barro, aquí os tradicionais (e pódese dicir que case únicos na maioría das casas) eran os de coiro, feitos da pel curtida dun cabrito, semellante ós que había tanto en Ancares como nas terras naviegas, sen faltar tampouco algunha *canada* para o leite (Vázquez Varela, J. M., 1969; González Pérez C., 1991: 207).

Para andar coas brasas, nalgunhas casas había unhas *tenazas* (ou *tenaces*) de ferro, que se penduraban da preganza.

Malia que soamente se dan as castañas en Cariseda, Fresnedo e Faro, en moitas casas adoita haber o *tambor das castañas* para asalas, da mesma feitura que no lindeiro val de Ancares e Navia de



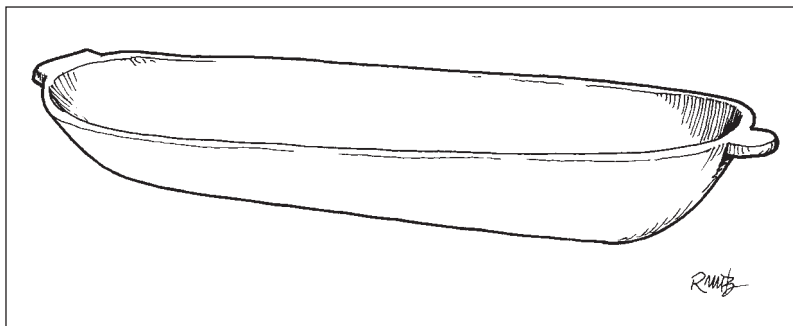
Tenaces del
llume (*Cariseda*)

Suarna. Aínda que non puidemos concretar a época en que se introduciu, de seguro que se trata dun trebello relativamente moderno (González Pérez C., 1991: 205).

Fóra dos escanos, dos mesos e dos bancos, o demais mobiliario cinguíase exclusivamente ó *vasal* ou *cunqueiro*, que é unha especie de alzadeiro sobre o que se poñía a louza, e por debaixo unha táboa para meter os pratos e as culleres. Pola parte de abaixo ou independente estaba a *espetera*, consistente en varios *pinos* de madeira ou *cravos de ferreiro* nos que se colgaban as tixolas, as *garfielas*, etc. Na parte baixa poñíanse as potas que non cabían na lareira, que adoitaban ser poucas, porque en xeral o enxoval era escaso e non máis que o preciso.

Un moble que case nunca faltaba –agás en casas de extrema pobreza– era a *masera* (artesa) na que se facía a masa e logo se gardaba o pan e outros alimentos. Tamén había *maseras* pequenas, semellantes a grandes fontes feitas polos *conqueiros*, que servían tanto para amasar o pan, como para a zorza dos embutidos (*maseras del mondongo*).

Había ademais algunha *lacena*, arrimada á parede e, moito máis rara, encastrada, con porta protectora (con *tarabico* ou *tarabiquín* para pechar), e varias repisas, ou mixtas, de xeito que na parte

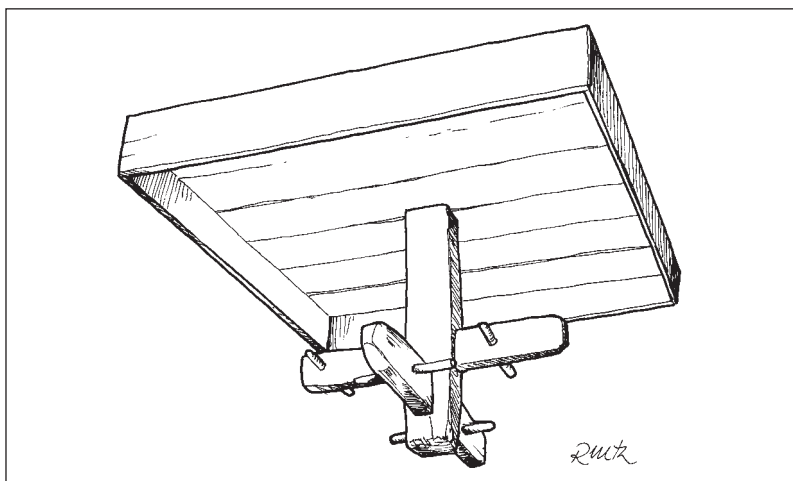


Masera del mondongo (Guímara)

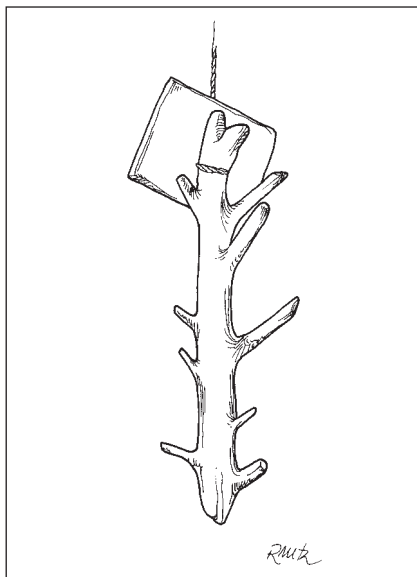
cerrada gardábase a comida e na aberta as cuncas, os pratos, as botellas, etc.

Non faltaba algún *pullal*, que eran pedras que sobresaían da parede, sobre as que se poñían as cousas, como, se era grande, o *balde* da auga, por exemplo. Así como tampouco varias arcas, para gardar o gran, a roupa, as *orzas* coa manteiga, etc.

A carne sálgase nas *maseras* –feitas de táboas ou escavadas nun tronco de árbore–, e cando se saca pendúrase no *fumero*, que consiste nunha especie de caixón de táboas aberto por debaixo, cun ou varios paos en cruz no medio con *pinos*, ou dos *galleros* ou galle-



Fumero (Peranzais)



Gallero
(Peranzais)

ras que, como o seu nome indica, non son máis que paos con varias gallas que levan por enriba unha lousa ou *bacita* redondeada para que os ratos non poidan baixar. Ademais da carne tamén se colgan os chourizos dentro dun saco.

Na cociña estaba a *coladera* ou *culadera*, que era onde se facía a bogada da roupa, consistente nunha pía de pedra pouco fonda, cunha saída ó exterior para a auga, sobre a que se poñía a *lexiviar* a roupa mollada con capas de borrala de carballo dentro dun cesto ou deixándoa amolecer e branquexar nunha caldeira con auga quente. Esta bogada non se facía máis que no inverno, pois no verán lavábase no río e botábase a clarear ó sol. Esta mesma pía tamén podía facer de vertedoiro para poñer a escorrer a louza.

Por último, nos currunchos máis agarimados estaban os catres, feitos de táboas e sobre os que se poñían xergóns cheos de palla. Nas casas pobres non existía ningún tipo de separación, sendo un todo o espacio da casa dedicado a vivenda. Cando non había sitio de abondo, entón os máis novos durmían no *parreiro*, por enriba das cortes.

A casa, por ser de terra ou lousa, non había a necesidade de fregala, pero si de varrer de cando en vez, para o que se tiña xa un *mallizo* ou *bañizo* feito de xesta (*escoba*) ou de *peorno* (piorno).

Na cociña tamén podían pasar o frío inverno os porquiños (*gochíus*), para o que varias familias xa tiñan non lonxe do *llume* un cortelliño (*currín*).

5.1.1 O forno

Nalgunhas casas fronte á lareira estaba o *forno*, de pedra nas antigas e de barro nas máis modernas, pero había sitios en que esca-seaban, debido a que existía un de carácter comunal no que tiñan dereito a cocer todas as familias, como en Faro, por exemplo, que seguía sendo o único aínda en 1970 (Fernández, D., 1994: 216). Cando a familia carecía del, servíase do dalgún veciño, ó que por norma lle daban por cada *cuartal* que se cocía (10,5 kg) unha *foga-cina* ou pan pequeno.

Os fornos máis antigos estaban dentro da cociña, aproveitándose a parte superior para poñer sobre eles a secar os froitos, a roupa, etc., dos mesmos materiais e de feitura semellante ós do val de Anca-res, Rao, etc. Así era nas pallozas e nas casas de teito. Cando saían por fóra (exclusivamente nas casas rectangulares), entón esta parte cubríase con lousa, aínda que a casa fose teitada. Os últimos en aparecer foron os de barro, coñecidos por *fornos de perigüela*, que se estenderon xa no século XX, importados do Bierzo.

As partes do *forno* son: a *boca* e a *fornica* ou *fornera*, que é onde se van botando as brasas e a borralla. Quentábase, ata que se *arroisaba* ou *arrousaba* (poñerse branco por centro), principalmente con leña de uz, pero tamén serve de *carqueisa*, carballo, etc.

De par sitúase a *masera* para amasar, que podía ter a forma de artesa de táboas ou ser dunha única peza de madeira, en forma de barca, no caso das antigas, que era un tronco de árbore baleirado. Nelas levedaba a masa co *furmiento*, que xa quedaba dunha fornada para outra, pero se non estaba aínda ben, antes de metela deixábase *repeitar* na mesma *masera* ou sobre unha táboa. A masa que se pega á *masera* rápase coa *paleta da masera*, que nos últimos anos eran todas de ferro pero antes tamén as había de pao.



Forno moi antigo dunha palloza abandonada (Cariseda)



Forno exterior de planta circular (Prado)



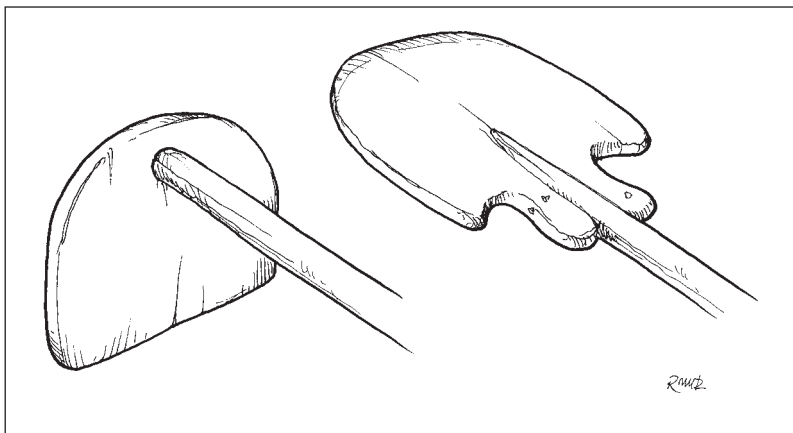
*Forno moderno de barro
(Guímara)*

Os trebellos tradicionais para cocer eran: o *furganeiro*, que é un pao longo para remover a leña que está dentro, para que arda ben; o *rodabaco*, *rodaco*, *sarrabaio* ou *sorrabaio*, que é un rodo de madeira co que se recollen as brasas e o borrallo para botar para fóra; o *mallizo*, *banizo* ou *bañizo*, que vén a ser unha vasoira feita de *escoba* (xesta), *piorno* ou *palla*, coa que se varre cando está quente, polo que cómpre mollala antes para que non arda; e a *pala* ou *paleta* de madeira, para meter e sacar as *fogazas* (as máis correntes de catro libras, uns dous quilos), as *tortas* (máis grandes e planas que as anteriores), as *bollas* (empanadas, nas que tradicionalmente os principais ingredientes son: a *pataca*, o *toucín* e o chourizo) e os *ofiertos* (fogazas pequenas para regalar ou comer logo de cocer).

Como doce unicamente se facía o *roscón* para algunha festa ou celebración familiar.

A porta do forno tapábase ben todo arredor con *muñica* (bosta) amasada, o mesmo que se facía en toda Galicia en xeral.

Nalgunhas casas adoitaban cocer boroa, pero eran moi poucas, como o amosa o feito de que, por exemplo, en Cariseda na década dos



Rodaco (ou dorrobaco) e pala do forno (Faro)

anos sesenta non fose máis que unha, debido a que case non cultivaban millo.

Un trebello que non faltaba en ningunha casa era a *pineira*, ou *piñera*, para peneirar a *farinha*, que as facían os *pineiros* galegos ambulantes (e, en particular, ourensáns), o mesmo que no val de Ancares (González Pérez, C., 1996: 354). O *salvado* era para os animais, sobre todo para os *gochos*.

5.1.2 A cociña das casas con sobrado

Nas vivendas altas hai dúas posibilidades respecto á situación desta dependencia: que estea no baixo de par das cortes ou no sobrado. Nos primeiros tempos a máis corrente era a primeira, aínda que logo foise xeneralizando a segunda, quedando a parte terrea só para os animais e –en casos– tamén para o *celleiro*.

Tanto o mobiliario como o enxoval eran os mesmos, só que, debido a que se trata de construcións de muros máis consistentes, podía haber algunha *lacena* encastrada nas paredes, que era máis raro (aínda que existían) nas baixas.

Diferente é o caso das casas lousadas, pois xa contan con cheminea, sempre provista dunha gran cambota de madeira, protexida polo exterior con lousas, polo que non se necesitaba nestes

casos xa o canizo como protector, só se se quería para conservar froitos (como as castañas). Na mesma cambota tamén se amarran as varas para curar os xixos (chourizos), *butieios*, *antroias*, etc.

5.2 O cuarto

A mediados do século XVIII xa había algunhas vivendas que contaban con el, pero en xeral non eran máis que pequenos habitáculos situados de par da cociña e separados desta por *volaos* ou *medio volaos* de táboas.

En moitas casas altas todo o sobrado non era máis que un único cuarto, no que durmía a familia, coas camas situadas contra as paredes.

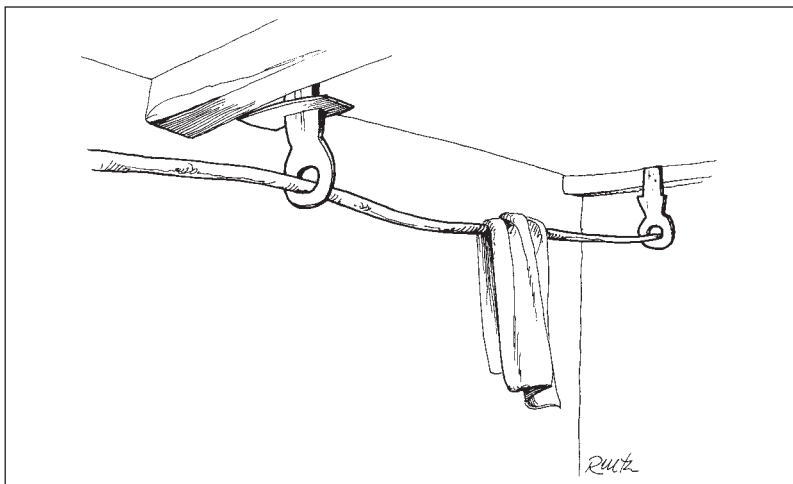
As camas antigas eran de táboas, sen somier, co xergón sobre a madeira ou enriba dunha armazón de cordas⁹⁵. Os xergóns eran de palla ou –últimamente– de follas das *panhoias* do millo (pero non moitos, pois este cereal sementábase pouco). Máis escasos eran os de la, porque se vendía ou tecía, estendéndose sobre todo na década dos sesenta os colchóns de *borra*. Co traballo nas minas empezaron a chegar as primeiras camas metálicas, ó tempo que tamén o facían os primeiros somieres.

Polo que se refire á roupa da cama: sobre o xergón ía a saba, e sobre ela a almofada e a manta. Así era tradicionalmente, debido a que a manta é máis quente, e aquí os invernos son moi rigorosos, pero logo introduciuse o uso da saba de arriba.

Para os nenos estaban os *berzuelos*, as *cuninhas dos ninos*, que facían ás veces os mesmos pais con táboas, poñéndolles dentro un pequeno xergón de palla.

O resto do mobiliario cinguíase a unha ou varias arcas para a roupa e un *varal* ou máis para tela pendurada –a vara adoitaba ser de abeleira–, así como unha ou varias arquíñas para gardar pequenas cantidades de froitos, documentos, etc.

95. No val de Ancares, e, en particular, en Vilarbón, aínda tivemos a ocasión hai uns anos de ver algunha co fondo todo de madeira e cerrada arredor (González Pérez, C., 1996: 335).



Varal para a roupa (Peranzaís)

5.3 As cortes

No *cortello* dos *gochos* está o *maseiro*, que é de madeira, tradicionalmente escavado nun tronco, aínda que tamén os hai de táboas, así como algúns de pedra, que entón xa se denominan *pilas*. Estes comedeiros foron substituídos nas últimas décadas por *pilos* de cemento.

O gando vacún come no *presel*, feito de táboas, que nas casas baixas está disposto de xeito que se lle poida botar a forraxe dende a cociña, ripando a herba os animais dende a corte. Ademais hai os situados dentro das cortes, ó longo dunha das paredes, que poden ser de madeira, ou a parte baixa de pedra e a superior de madeira. Sobre eles ponse a herba, que os animais comen sen que lle caia no chan sobre o esterco, aproveitándoa deste xeito toda.

Cando son cortes moi pequenas, mesmo ás veces situadas fóra da casa, denomínanse *curriellos*, en particular se están separadas das outras por *volaos* baixos de paos ou táboas.

Sobre a corte das casas baixas –en particualr as teitadas– está o *parreiro*, apoiado nas traves, no que ademais da herba seca e a palla tamén se gardaban os *gamallos* (ou *gamachos*) de carballo para as cabras.



Boqueiro no parreiro para meter os gamallos para as cabras e ovellas (Cariseda)

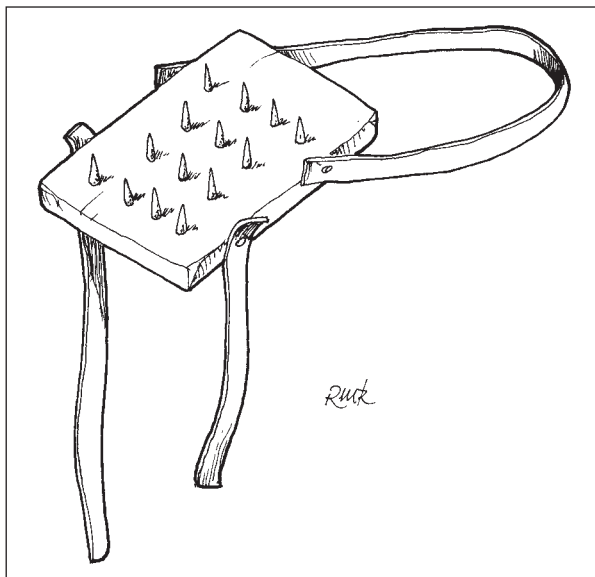
Nas cortes ou na entrada para facer uso cando fose necesario, acomodábanse as sogas para atar os animais, e cando eran perigosos, como o touro semental, entón nas ventas do nariz leva unha argola de ferro, denominada *argón*, á que se amarra a corda.

O *bitillo* (denominado *trabelo* nas terras naviegas de Lugo) (González Pérez, C., 1991: 294, 314) é para que os xatos non mamen: consiste unha táboa con varios cravos que se ata cunhas correas ou cordas á testa da cría, de xeito que ó empuxar espétalle os cravos no ubre da vaca, e entón esta non o deixa mamar. Actualmente non se usa.

Por último, tamén cómpre ter en conta a *guillada* ou *aguillada*, unha vara de abraira cun aguillón de ferro na punta, que agora xa ninguén usa.

5.4 O celeiro ou cilleiro

É unha pequena dependencia situada na mesma casa ou preto, na que están as arcas, as patacas (estendidas no chan, sobre



Bitillo para que
non mamen os
xatos

unhas táboas ou lousas), as cebolas e os allos pendurados dalgunha espeta, etc., así como tamén os trebellos de pouco uso. Algunhas arcas son tan grandes que non caben pola porta, polo que tiveron que ser construídas dentro (unha de Cariseda leva 22 fanegas –1.012 kg–, unha cantidade enorme, se se ten en conta que o veciño que collía 30 fanegas era o máis rico). Ó irse gastando o centeo na parte baldeira metíanse os xixos, o *toucín*,..., que se gardaban para “facer o verán” (para os días da sega e da malla).

Nas casas altas con sobrado case sempre está na parte baixa, e vén a ser o equivalente á adega, denominación que aquí no val de Fornela non se usa por non existir produción de viño, carecendo ademais de comunicación entre o baixo e o alto, xa que se aproveitaba a costa do terreo para que cada un contase con porta propia, polo que pode suceder –como comprobamos aínda en Cariseda– que o *cilleiro* (é dicir, o baixo terreo) sexa propiedade dunha familia e o de arriba doutra.



Cilleiro con dúas entradas independentes, propiedade de dúas familias (Cariseda)

5.5 A cabana das brañas

Nas cabanas unicamente adoitaba haber dous utensilios, non máis que durante o tempo que botaba o gando no monte. Un era a *canada* de *muñir* as vacas e as cabras, que ultimamente estaban feitas de latón, aínda que as antigas eran de madeira.

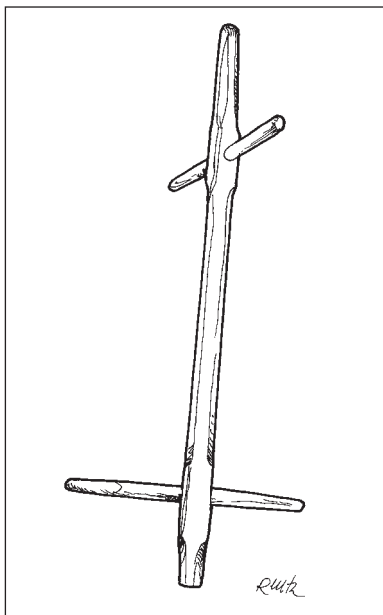
O outro era o *boto* ou *odre* no que se botaba o leite e logo baixan as *brañeiras* e os *brañeiros* para a casa. Nel tamén se *amazaba* e se facía a *manteiga*, baténdoo durante algún tempo (sobre unha hora). No caso en particular dos brañeiros, ó chegar con el á casa, o primeiro era mazalo, escorrerlle o soro e facer boliñas de manteiga coas mans.

5.6 Varia

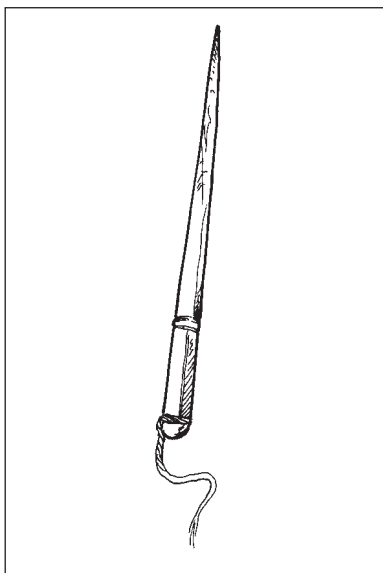
Nalgunhas casas aínda se conservan aparellos relacionados cos tecidos, tanto co liño (que foi o primeiro en desaparecer) como coa la, que foi a última que se deixou de tecer. Entre outros, tivemos a ocasión de ver: *ruecas*, *fusos* ou *fusas* (xa que nalgún sitio, como en Guímara, hai veciños que adoitan aplicarlle o xénero feminino), *parafusas* (cando se trata de fusos grandes), o trebello de facer o *cadeixo* (a madeixa), as *espetas* de tecer os *carpius*, etc.



O boto do leite



O cadeixo (Guímar)



Unha espeta de calcetar
(Guímar)

Aínda que os houbo en tempos pasados, non temos constancia de que se conserve hoxe en día algún tear completo.

6 APEIROS E FERRAMENTAS

En liñas xerais son os mesmos que vimos nas terras de Navia e no val de Ancares, todas elas comunidades agropecuarias de semellantes características. Non hai dúbida de que en tempos pasados (hai uns 60 ou 70 anos) os máis deles revestían certa orixinalidade, debido a que os forxaban os propios ferreiros do val, pero ó mesmo tempo que empezou o traballo nas minas, tamén chegaron as primeiras ferramentas feitas industrialmente en grandes talleres, situados na maioría dos casos moi lonxe (en Vascongadas, por exemplo).

O ferro traíano os arrieiros, procedente tanto das ferrerías asturianas, como galegas e leonesas, ata finais do século XVIII, en que se montaron dúas destas fábricas a curta distancia do val: unha en Teixeira (Ancares) e a outra en Rao (Navia de Suarna). A segunda non só se dedicou a beneficiar o mineral, senón que tamén chegou a fundir potes, dos que aínda actualmente se conservan algúns exemplares. A proximidade destas dúas industrias siderometalúrxicas coidamos que fose beneficiosa, xa que abaratóu o ferro, un produto necesario pero escaso (Balboa de Paz, J. A., 1990: 103 ss.; González Pérez, C., 1994, e 1996: 320 ss.).

As ferramentas e os apeiros clasificámoslos do mesmo xeito que fixemos nos nosos traballos sobre as terras naviegas e ancaresas (González Pérez, C., 1991: 227-239, 246-279; 1996: 337 ss.).

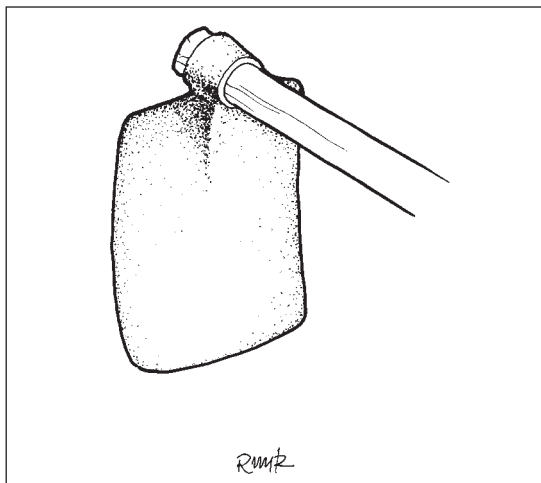
6.1 *Para traballar a terra*

Poden ser de dúas clases, segundo quen os use: o home ou a muller e os animais.

a) O Home / A Muller

Son as ferramentas que se empregan individualmente para cavar, sachar, etc.

Batedera: a legoña ou o legón, dependendo do tamaño. A súa forma é a tradicional, dunha pa de corte plano con mango. Con ela cávase, límpanse os regos dos prados, etc.



Batedera

Cesoria: da mesma forma que a *batedera*, pero coa folla máis ancha e máis forte.

Eixada, *aixada* ou *ensada*: que pode ser de dúas clases dependendo do número de dentes (dous ou tres). Úsase para cavar, sachar, etc.

Escavón: semellante á anterior, pero máis pequena.

Garabata: aixada de dous dentes (Trascastro).

Garabato: aixada pequena, de dous dentes (Trascastro).

Picacho, *picaxo* ou *picaxu*: legón co fío rematado en pico. Con el fanse os labores das hortas, régase, etc. Hainos de varios tamaños.

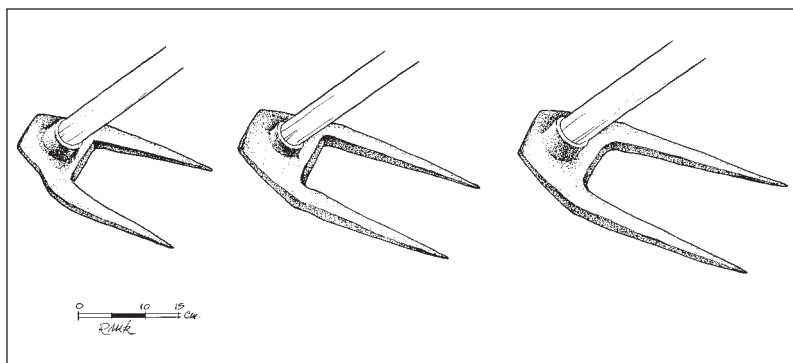
Picachón: legón pequeno con dúas follas, unha co fío en pico e outra con el plano.

Picaxín ou *picaxiu*: igual que o anterior, pero máis pequeno, para traballar nas hortas entre froitos moi delicados que están pouco separados, etc.

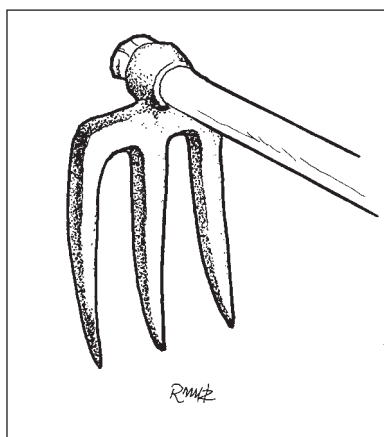
b) Os animais

O xugo

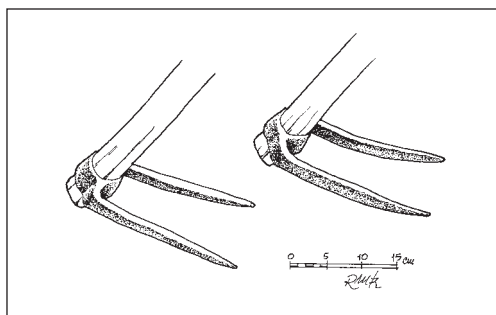
Con este apeiro non se traballa, pero sen el non é posible facer todos aqueles labores nos que teñan que intervir animais, en



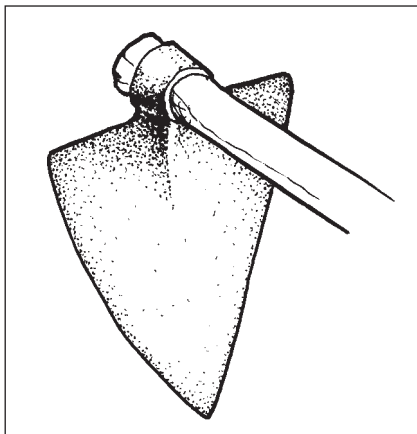
Eixadas ou aixadas (Fresnedelo)



Eixada de tres dentes



Escavón



Picaxo

particular o gando vacún, polo que se trata dun apeiro imprescindible, tanto para traballar a terra, como para carrexar.

O xugo (ou *sugo*) fornelo non se diferencia en nada do ancarés ou do naviego, xa que esta zona queda dentro da área do denominado xugo cornal, no que os animais fan forza coa testa e non co pescozo. Mide sobre 1,40 m, e tanto pode ser feito polos carpinteiros locais, como polos mesmos labregos, ou mercados na feira do Espín.

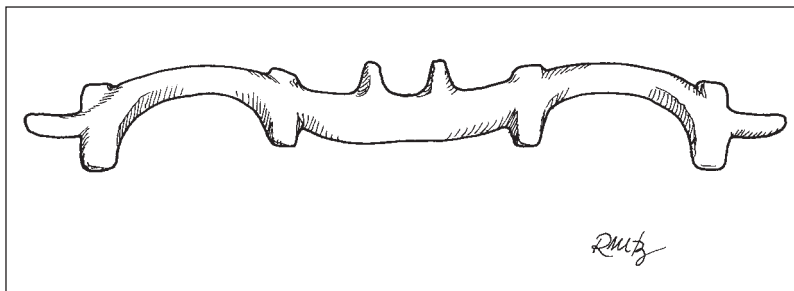
Cada parte conta cunha denominación: a central, que se adoita chamar *lloro* ou *loro*, por ser onde se pon esta sogá ou corre, as *camelas* (ou *camellas*), que é onde forman arco, e, por último, os extremos, que son as *cabezas*. Para que o *sobeo* ou o *mediano* e as *cornais* non se movan de sitio, levan catro saíntes denominados *camosos* (ou *camuesos*).

O animal leva sobre a testa a *mulida* ou *mollida*, coas súas correspondentes *cubierta* e *mosquera*, e enriba o xugo, amarrado ós cornos cunha correa chamada a *cornal*.

Ademais hai outras dúas sogas (*arbías* ou *arbiaus*):

O *loro*, *lloro*, *sobeo* (ou *sobeu*): con el átase ó xugo o *pezón* da *pértega* do carro. Segundo a súa posición, pódese facer que un dos animais leve máis carga que o outro (o que vai no lado máis curto).

O *mediano* ou *medián*, que suxeita o *arcoxeiro* ou a *trasga* ó xugo, que se usa para arar, onde se mete o *temón* do arado, pero



Xugo (Guimara)

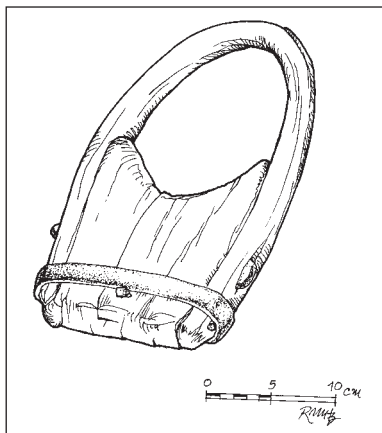
tamén cando hai que usar a *cuarta* (xunguir dúas parellas, *soles*) –que nestas terras montañosas era decote– por diante ou por detrás, dependendo se é costa ou baixada. Algunhas veces recibe tal denominación o mesmo *arcoxeiro* ou a *trasga*.

Todos estes obxectos de coiro facíanos os albardeiros de Trascastro. Tradicionalmente as *mosqueras* ou *mosqueiras* adornábanse con remaches de metal, destacando case sempre no medio as letras iniciais do propietario⁹⁶.

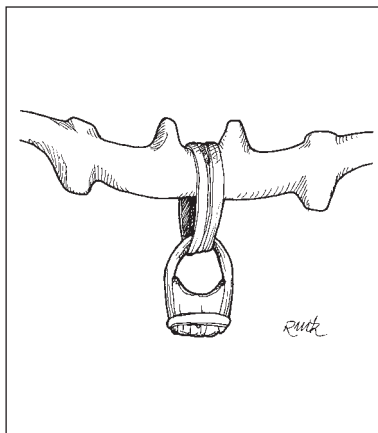
O *arcoxeiro* ou *arcoxo*

Actualmente é unha peza non doada de atopar, feita de carballo e reforzada con ferro, que se usa como complemento do xugo cando se ara, pois é onde vai metido o *temón*. Un exemplar deste agora rarísimo trebello aínda o vimos en Cariseda, pero, en cambio, tanto nas terras luguesas de Navia de Suarna, como nas leonesas do val de Ancares, non fomos capaces de dar con ningún, tendo que conformarnos coas descricións das persoas maiores. A rareza do *arcoxeiro* débese a que foi trocado xa hai moitos anos por outro trebello de forma semellante pero de ferro, a *trasga*, que vén a ser o nome que tamén recibe noutras zonas o mesmo útil de madeira. Facíanos os propios campesiños.

96. Estes remaches ou chatolas tamén se facían no val, así, por exemplo, en 1867 figuran en Chan dous tachueleros (AMP: *Cédulas de inscrición*, 1867).



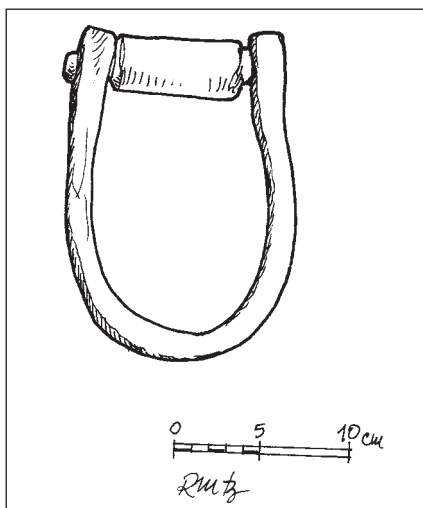
Arcoxeiro (Cariseda)



Xugo, loro e arcoxo ou arcoxeiro

A trasga

Como queda dito, veu a substituír –quizais dende non antes de comezos do século XX– ó *arcoxeiro* tradicional de madeira; ten, por isto, igual función. A diferenza do aparello antigo que facían os cam-pesiños cando se desgastaba ou tronzaba o arco, as *trasgas* forxábanas os ferreiros, sendo todas iguais e da mesma feitura.



Trasga (Fresnedelo)

O arado

O tradicional é o de pao, que se veu usando dende tempos inmemoriais ata os nosos días, pois aínda son moitas as casas que o conservan, malia que xa haxa varias décadas que non se traballe con el. Segundo a clasificación de Xosé M. González Reboredo, os arados fínelos pertencen ó tipo radial (1979: 137 ss.).

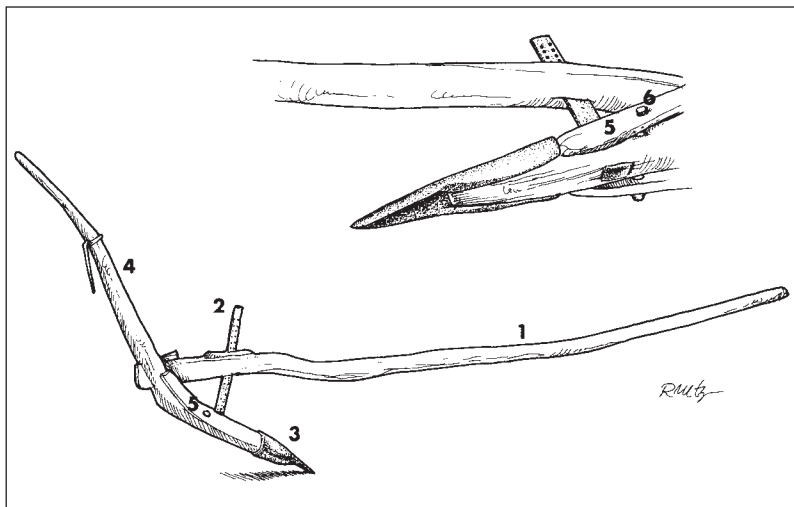
Consta das seguintes partes: o *temón* ou *timón*, que adoita ser de *oumeiro* –rematando algo curvo ó unirse á *rabiza*– e que leva no cabo uns furados, os *caviales*, que é por onde se mete a *cavía de ferro*, *caravilla*, *cavilla* ou *cavión*. Para axustalo segundo conveña vai un *cuño*, *cuña* ou *pina*. A *rabiza* pode ser de *salguera*, *rebollo* ou bidueiro, mellor dunha peza enteira. A propia *rabiza* é por onde se agarra e guía, mentres que a parte inferior, que vai entre a terra, é a *reia* ou *rea*. Algo máis atrás están as *oureas* ou *ourielas* (que poden ser de *peorno* –piorno–), unidas entre si por un *pino*, *traveseiro* ou *travesal* que –como a súa denominación indica– atravesa a *rabiza*. Queda por último a *teleiruela* ou *taleiruela* (as actuais de ferro, pero antes eran de madeira), con varios furados para meter o *traveseiro*, que é unha pequena *cuña* suxeita cunha cadea para que non se extravíe, e segundo se poña máis arriba ou máis abaixo aumenta ou diminúe a separación entre o *temón* e a *rella*, afondando o arado máis ou menos na terra.

O único que se mercaba eran as *rellas*, pois o resto adoitábanos facer os mesmos labregos.

Para arar o *temón* ten que ir metido no *arcoxeiro* ou na *trasga*, coa *cavía* (agora de ferro, pero antes de pao) por diante para que non se solte.

A altura da *rabiza* –o mesmo que noutras partes– dependía da das persoas que traballasen co arado, axustándose para ser máis cómodo, pois un home baixo mal pode andar e guiar unha alta, e o mesmo cómpre dicir do caso contrario.

Arábase con xugada de bois ou coa parella de vacas, pero sobre todo con estas últimas, que eran as máis abundantes, mesmo en casos poñendo cada familia unha, cando a casa non dispoñía da parella ou unha delas non podía (por estar parida, enferma,...).



Arado. Nomenclatura: 1. temón; 2. taleiruela; 3. reia; 4. rabiza; 5. ouriela (ou orillera) e 6. pino

Nas últimas décadas fixeron a súa aparición os arados de ferro, pero en xeral poucos, pola carencia de grandes extensións de labradío.

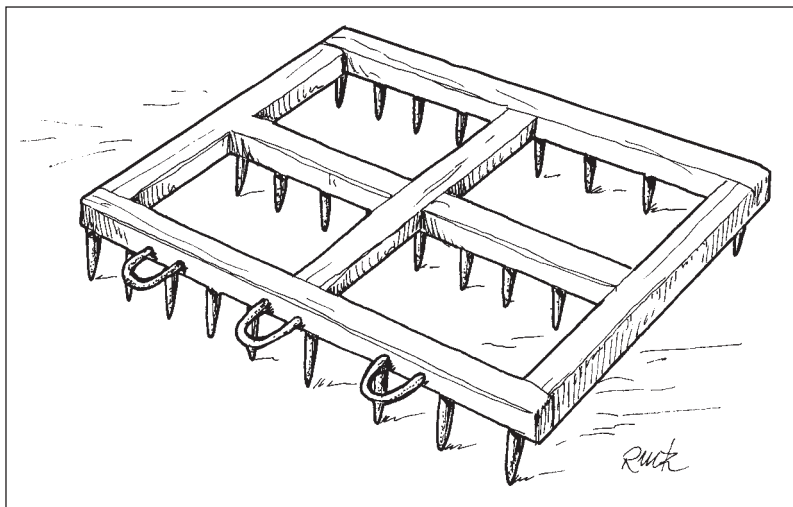
A grada

Todas cantas vimos son da forma tradicional, é dicir, rectangulares. A única diferenza está en que nas antigas os dentes eran de madeira e nas modernas de ferro. As máis fortes son as de carballo. Suxéitase ó xugo por unha sogá ou cadea (esta moderna), que se engancha nas *argollas* que leva por diante.⁹⁷

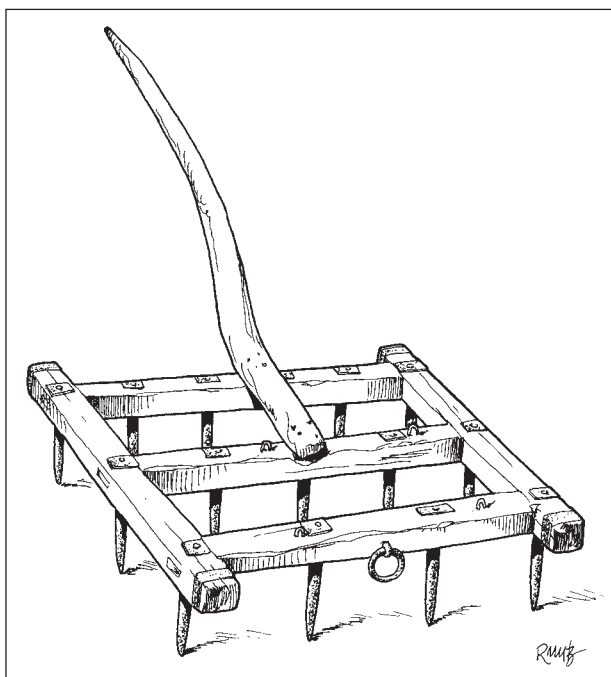
O rastro

É da mesma feitura que a grada, pero máis pequeno. Por detrás leva unha *rabiza* para guíalo, semellante á dos arados.

97. Nalgúns sitios de Castela e León denominan *grade* unicamente á que está feita con un bastidor de madeira e pólas trenzadas, que vén a ser o noso canizo, coñecido tamén por testiza nas terras naviegas (González Torices, J. / Díez Barrio, G., 1991: 55; González Pérez, C., 1991: 259).



Grada (Peranzais)

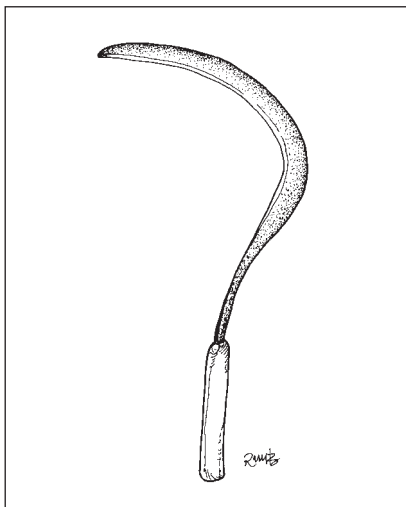
Rastro
(Guimara)

O porro

Mazo de madeira provisto dun mango que pode chegar ó metro e medio, e que se usaba para desfacer os terróns despois de arar ou logo os que deixaba a *grada* ou o rastro⁹⁸.

6.2 Para cortar, rozar e arrincar

A herba verde e o centeo séganse co *foucín* ou *fouce*, que usan preferentemente as mulleres. Aínda que son ferramentas semellantes, adóitanse diferenciar en que o primeiro ten o fio liso e a segunda algo dentado. Estas ferramentas antes podíanselles mercar ós vendedores ambulantes, sobre todo procedentes de Asturias (coitelos, navallas, fouces, fouciños,...), ou na feira do Espín.



Foucín (Faro)

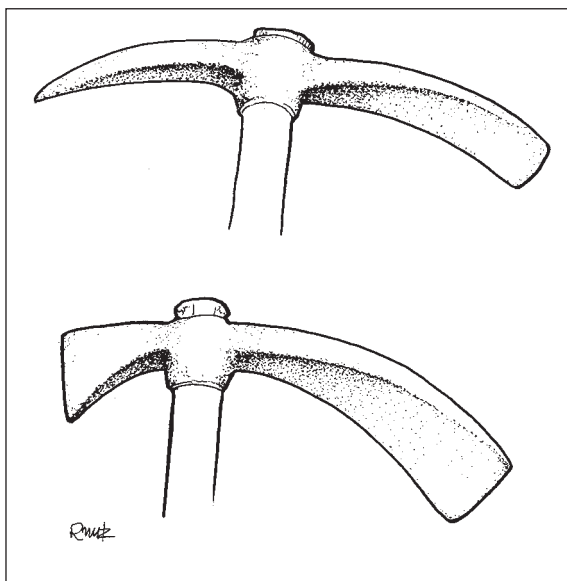
En cambio para segar a herba úsase case exclusivamente a *gadaña* e sempre manexada por homes, destacando aqueles que de cada pasada fan o *roldo* (montón) máis grande.

Para os dous primeiros estaban as pedras de afiar, pero a terceira necesita do *cachopo* ou *cachapro* (un corno con auga e a pedra

⁹⁸ Noutras partes de León e Castela denomínase *mazo* (González Torices, J. / Díez Barrio, 1991: 57).

dentro, que adoita levar o segador suxeito ó cinto), o martelo e a *bigornia* ou *xunque* para *crabuñar* (*cabruñar*). Na gadaña diferéncianse as seguintes partes: a *argola*, que é a peza de ferro que suxeita a folla ó *estil* de madeira (os actuais case todos son de ferro); a *manilla*, que é o pao que sobresae no medio do *estil*, que é por onde se agarra; e a *puxa*, que vén a ser o extremo do *estil*, onde vai a outra man.

Os cepos (*tuérganos*) das uces arríncanse co *eixadón* ou *ansadón*: con fio como un machado por un lado –pero máis estreito– e polo outro en sentido horizontal. Tamén se usa o *pico*, cun extremo aguzado e o outro en pa.

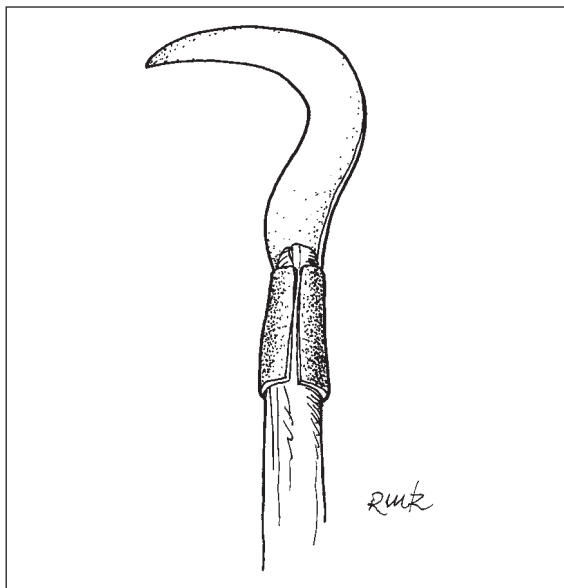


Pico e eixadón
(Faro)

O *podón*, para cortar pólas non moi grosas.

O *rozón*, para rozar no monte, con mango curto. Mentres que a *fouce* (ou *foz*) *de rozar* ou *podona* aínda sendo semellante ten o mango longo para chapodar silvas, pólas altas, etc.

O *machadín* e o *machado* para cortar madeira, árbores, etc., que poden ser de varios tamaños.



*Fouce de rozar ou
podona (Trascastro)*

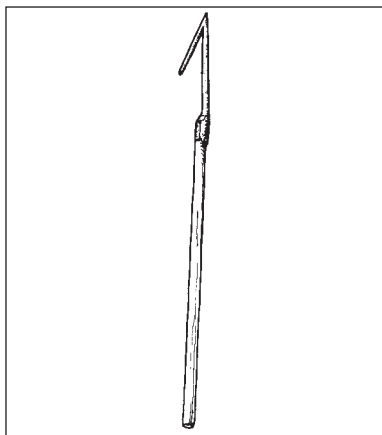
A *macheta*, que en Trascastro era –segundo algún informante– un machado con dous fíos, semellante ó que aínda chegamos a ver no val de Rao (Navia de Suarna), actualmente non se emprega, sendo ademais descoñecido para a maioría dos veciños (González Pérez, C., 1991: 260).

Antes tamén había en moitas casas unha *aixela* para traballar a madeira, na actualidade fóra de uso, pero que se conserva –como puidemos comprobar– en varias (en Guímara, por exemplo).

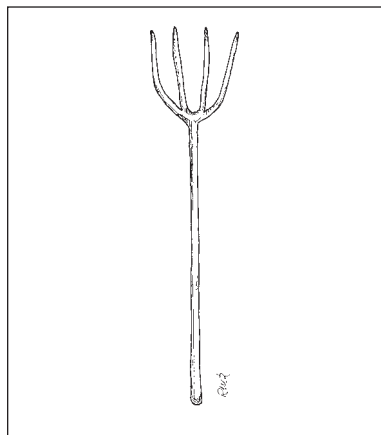
Por último está o *mesón*, que non é máis que un pequeno apeiro feito polos mesmos labregos, que se usa exclusivamente para arrincar a herba seca da meda, consistente nun pao cunha galla rematada a xeito de frecha, de sobre un metro de longo. Espétase con forza e ó turrar para sacalo ven tamén a herba.

6.3 Para xuntar ou esparexer

A herba xúntase coa *forcada de madeira*, feita de pao de *abranheira* (abeleira), provista de varios gallos. Ademais de xuntala, tamén se vira para que seque mellor, bótase no *colmeiro*, etc.



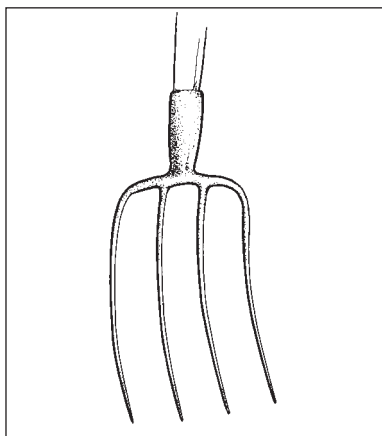
Mesón da herba seca



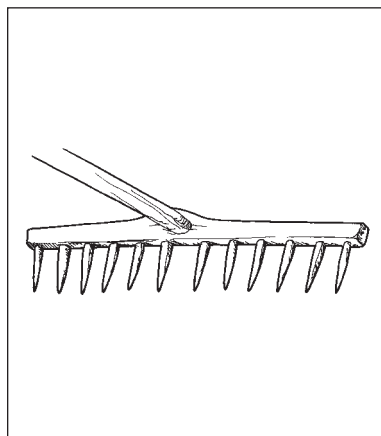
Forcada

Como sucedeu en xeral, nas últimas décadas as forcadadas antigas trocáronse por *forquetas* de ferro, as máis vellas de dous dentes, para facer con elas os mesmos labores que coas de antes. Cando teñen máis de tres dentes entón adóitase denominar *forcón*, úsase sobre todo para espaxear o esterco nos *eiros*.

Co *engazo*, tamén de pao, xúntase a herba, faise o *colmeiro*, etc., en particular cando son grandes e non se empregan máis que para este



Forcón



Engazo (Guímara)

mester entón denomínase *rasco*, *rastro* ou *ranqueiro* (Guímara, Trascastro). Os modernos de ferro –de procedencia industrial– chámanlle *rastrillos*.

6.4 Para mallar

O *pan* mállase co *maio*. Consta de tres partes: a *manueca* ou *manueco* (que é o pao por onde se colle), as *capellizas* ou *arbías* (correas de coiro de vaca sen curtir) e o *piértigo* ou *porro*, que é o pao que bate contra a palla. O primeiro adoita medir sobre un metro e o segundo algo máis (entre 1,25 e 1,30 m), diferenciándose tamén en que mentres o *maio* se gardaba dun ano para outro, o mesmo que as pezas de coiro, o *piértigo* sempre se facía de novo, para que estivese verde e así pesase máis.

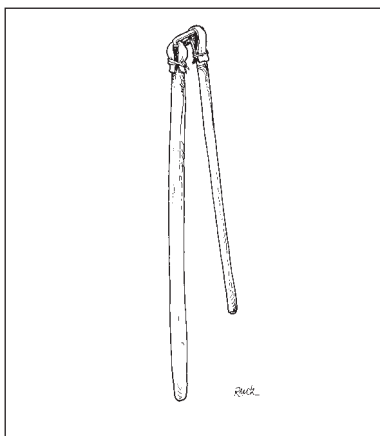
As dúas partes adoitan ser de carballo, aínda que as *malluecas* tamén as había de abeleira.

Ademais do *pan* (centeo) e do trigo, con este trebello tamén se mallan ou debullan as *fabas*, deixándoas antes secar ben.

Os mallos foron desaparecendo segundo se estendía o uso das *trilladoras* ou *malladoras* mecánicas, que andaban alugadas de casa en casa.

6.5 Para xuntar e limpar o froito

Na eira o gran xuntábase con *baleos* de palla, e con *malliñas* ou *bañizas* –vasoiras– de *escoba* (xesta), *escambrón* (espiño), *codoxo*



Mallo ou piértigo (Faro)

(codeso), etc., máis pequenas, que se usaban para varrer a casa, facendo un ou varios *muelos* (montóns). Para este labor tamén se podía empregar o *rodaco* do forno ou outro calquera, consistente nun trebello semellante na súa feitura a unha legoña, pero de pao.

O traballo de limpar ou aventar o gran adoitaba ser sempre feminino, e consistía en pasalo primeiro por unha *ceranda* ou *zaranda* de coiro de cabra con furados raros e grandes, que lles mercaban ós peneireiros galegos, que percorrían toda a zona⁹⁹.



Zaranda (Guimara)

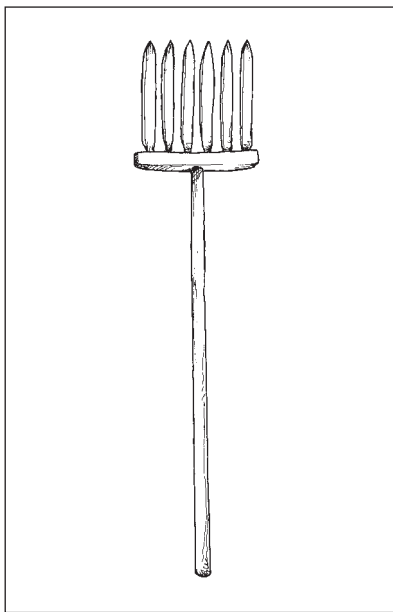
Logo pasábase polo *cribo*; os antigos unicamente se diferenciaban das primeiras en que teñen os furados máis pequenos, pero nas últimas décadas xa os había tamén de arames formando círculos a xeito de tea de araña. Mentres que na *ceranda* o que cae é o gran e quedan nela as arganas e a pallugada, no segundo é ó revés, queda o cereal e caen as areas e os anacos moi miúdos da palla.

Ultimamente aventábase tamén co *biello*, que é unha especie de pa con dentes, de introducción moderna na zona, procedente en particular do Bierzo cerealista, quizais de cando se empezou a facer a malla con *trilladora*. As primeiras destas máquinas chegaron a Fornela na década dos anos corenta do século XX. Tamén se usa

99. Igual que no val de Ancares (González Pérez, C., 1996: 354).

–pero moi pouco– no val de Ancares; pola contra, non o rexistramos nas terras luguesas de Navia (González Torices, J. / Díez Barrio, G., 1991: 172; González Pérez, C., 1996: 354).

Rematamos esta relación coa pala que se emprega para diferentes traballos, pero as antigas eran moi diferentes ás actuais: de madeira e co mango liso, mentres que as de agora son todas de ferro, forxadas industrialmente, e co mango rematado en tau para facer máis forza (González Torices, J. / Díez Barrio, G., 1991: 154).



Bieldo

6.6 O transporte

O mesmo que no caso do traballo da terra, aquí tamén cómpre distinguir entre o que fan os humanos e os animais.

a) As persoas

O medio máis elemental é o transporte en *feixes* ou en *cestos*, á cabeza ou ó lombo xa que, debido á accidentada orografía do val en sitios non era posible outra forma, como sucedía a mediados do século XVIII en Faro:

dijeron que sin embargo de ser todo el territorio comprendido en el término de dicho lugar muy elevado y peñascoso, pues casi no puede transitar carro, [...] regulan que la cavida de un cuartal en sembradura, siendo tierra de buena calidad, la yerba que fructifica son seis feixes, en la mediana cuatro, y tres en la de mala; no los regulan por carros, ya que no se conduce en ellos a los pajares por lo elevado y peñascoso que es el territorio...¹⁰⁰.

Os *feixes* átanse con *velortos* de palla, cando son pequenos, con *velortas* de xesta, de vimbias de salgueiro ou cunha corda ou sogas, cando son máis grandes. Díciase ir *al feixe*.

Os cestos

A cestería nos máis dos casos antes era un labor doméstico, sendo poucas as familias onde non había algún membro que non soubese facer cestos. Nos últimos anos, cando empezou a mellorar a economía de moitas casas pola achega de ingresos procedentes do exterior (da minería, en particular), foise xeneralizando o adquirilos xa feitos ós cesteiros asturianos que os traían a vender, sobre todo do Rebollar e Valdeprado, ós de Burbia (val que queda despois do de Ancares), ou nas feiras.

Os que se mercan recibían xenericamente a denominación de *cestos*, non así os da casa, que tiñan diferentes nomes consonte co seu grandor:

Os cestos e as cestas están feitos con vergas de *salguera*, *abranheira* (abeleira), etc., e son –por tanto– traballo de profesionais, pois a súa feitura ademais de coñecementos require dispoñer das ferramentas axeitadas para fender a madeira.

Os outros son os *garamizos* de *bimbrias* ou *brimbas*, que eran os máis populares, xa que o material non esixe ningunha preparación, non máis que a de cortar as vimbias no seu tempo, polo que en todas as casas sempre había alguén (en particular homes) que os facían durante o inverno, cando a chuvia e a neve non permitían traballar fóra.

100. AHPL: *Ensenada*, Faro, “Interrogatorio”, preguntas 5 e 12.



Cesta (Cariseda)



Garamizo (Guímara)

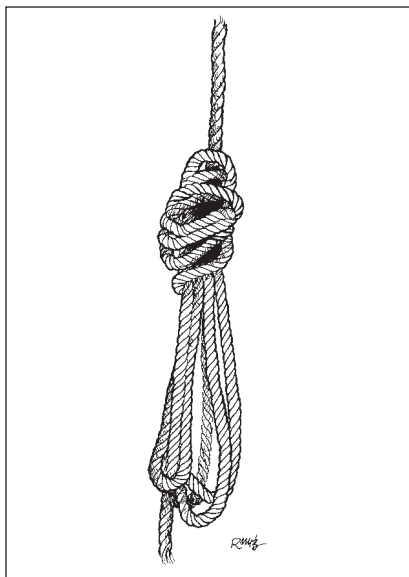
A denominación cambia co tamaño, recibindo o nome de *coruxos* cando son pequenos, con asa, que se usan para cousas miúdas, para botar as troitas ó pescalas, para ter os trebellos de coser, etc. Tamén poden ser *goxos* e *goxas*, como din en Cariseda, por exemplo, denominación que coincide coa do val de Ancares, así como *meço* (equivalente a cesto), que tamén recollemos en Chan, e que se di en particular para as cestas con aro nas terras navegas de Lugo (González Pérez, C., 1991: 235, 266; 1996: 356).

Outros

As *angarelas* empregábanse antes para transportar entre dúas persoas obxectos pesados (pedras, lousas) ou mesmo esterco, pero non rexistramos máis que a denominación castelá de *angarillas* (González Pérez, C., 1991: 269).

A *lluria* ou *luria* úsase para termar da carga do carro e, en xeral, leva esta denominación toda corda grande.

O gando átase con sogas, e cando se trata de animais perigosos, como o touro semental, entón nas ventas do nariz leva unha argola de ferro denominada *argón*, á que se amarra a corda.



Luria ou lluria
(Faro)

b) Animais

O carro chillón

O tradicional foi durante séculos o denominado agora por algúns *carro gallego*, co fin de diferencialo do que ten as rodas de raios, castelán-leonés, que é de recente introducción. Aquí sucedeu o mesmo que en Ancares, que dende mediados do século XX algúns veciños empezaron a substituír o rodal (o conxunto formado polas dúas rodas e o eixe), por outro máis moderno, que se diferencia basicamente do antigo en que as rodas xiran independentes do eixe, e non os tres á vez. En Ancares, segundo algúns informantes maiores, os primeiros chegaron na posguerra, varios xa na década dos anos corenta, pero en cambio en Fornela foi antes, e en particular en Faro entre 1927 e 1928¹⁰¹.

101. Cómpre ter en conta que unicamente os había no val, non sabendo de ningún nin en Valouta nin tampouco en Suárbol, o que amosa que nunca deberon chegar a pasar o porto de Ancares, pois nas terras navegas tampouco existiron (González Pérez, C., 1996: 358; Fernández González, A., 1994: 93).

Outro factor diferenciador é o seu chíio porque os modernos non “cantan” ó andar cargados, de aí que tamén se lle diga aínda agora *carro chillón*. Ángel Fernández González, que coñeceu ben o xeito de vivir destes anos, láíase de non ter gravada a sinfonía dos carros de Faro cando baixaban cargados de herba:

Eran como unos gemidos arrancados de la tosca madera que armonizados de tal manera adquirirían la categoría de música celestial, cuyos ecos, seguro, serenaban sin advertirlo las mentes y las frentes sudorosas de las gentes inmersas en el fragor de la batalla del acarreo.
(Fernández González, A., 1994: 93).

Aínda que é en castelán, hai unha cantiga do Bierzo referida ó son do carro que tamén se cantaba aquí:

Si quieres que el carro cante,
úntalo con sal de higuera,
verás como el carro canta
y las ruedas se menean.

Os carros facíanos os carpinteiros locais, dende as rodas (que é a parte máis delicada) ata a *piertega*, agás cando empezaron a chegar os novos ou “leoneses”, pero só traían o rodal, poñéndolles logo aquí o resto. Procedían de varios sitios, pero sobre todo de Rodanillo (entre Bembibre e Toreno), de onde tamén eran os que andaban no val de Ancares (González Pérez, C., 1996: 366).

Un carro tradicional fornelo consta das seguintes partes:

a) *O rodal*

É dicir, o conxunto das dúas rodas e o eixe, que sempre foi a parte máis importante, sendo poucos os carpinteiros que se atrevían a facelo, unicamente aqueles que tiñan certos coñecementos.

A roda consta das seguintes pezas: dúas *cambas*, o *miul*, o *dentul* ou *rea*, todos de madeira, e o *llantón* e os *riaies* de ferro. Así eran as últimas, das que aínda chegamos a ver algún exemplar moi vello. Ademais había outras algo máis grandes e resistentes, que se usaban, por exemplo, para carretar pedra, lousa e madeira, que

tiñan dúas pezas máis entre o *miul* e as *cambas*, que se coñecen por *sigunderas*, e en Ancares tamén por *cambitas* (González Pérez, C., 1996: 363, 364). Unha cantiga popular berciana enumera así as diferentes pezas da roda:

Tiene el carro cambas,
tiene sigunderas,
tiene dos miules,
tiene cuatro arreas.

(García Rey, V., 1934: 111).

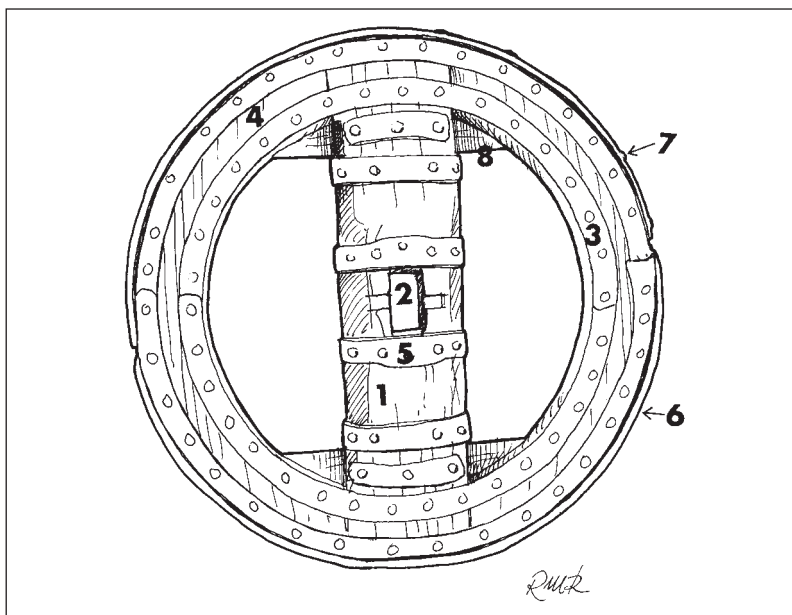
A *arreja* é a *rea*, tamén coñecida aquí por *arrella*. En cambio, segundo algúns informantes, en particular de Chan, en vez de *arrella* chamábanlle *dentul*, aínda que hoxe en día non é doado de comprobar, tendo en conta que son moi poucas as persoas que chegaron a andar con estes carros, e xa non queda ninguén que vise facer unha destas rodas. Como protección levan o *llantón* de ferro, suxeito con espetas grandes (*saitines*), e varias cintas tamén metálicas (*riaies*).

A *cabeza* do eixe vai embutida no ollal do *miul*, atravesada polo exterior por un *furaco* no que se mete unha *pina* de madeira, que é a que impide que saia en caso de afrouxar.

Todas as pezas da roda tradicional eran de carballo vello, da madeira máis dura, mentres que o eixe adoitaba ser na maioría dos casos de freixo, que é unha árbore abundante no val.

b) A *pértega*

O mesmo que no val de Ancares e nas terras de Navia, esta é a denominación equivalente ó chedeiro. Trátase de toda a plataforma, aínda que as dúas pezas máis importantes son as *piértegas*, que terman da estrutura do *estao* do carro, feitas dunha única árbore fendida ó medio ata pouco antes do remate, logo separada en dúas partes (os *brazos da piértega*), dándolle a cada unha a súa correspondente forma permanecendo suxeitas con estacas ó chan—onde podían botar varios meses—, para que secasen e collesen o ser. A madeira preferida era de chopo negro.



A roda do carro antigo ou “galego” (Peranzais): 1. miul; 2. cabezal; 3. rial; 4. camba;
5. rial; 6. llantón; 7. saitines, e 8. arrella

As *piértegas* están unidas entre si por varios travesaños, denominados *bardas* ou *cadena*s, que é sobre os que van as táboas do *estrao* ou *sollado*. A dianteira, onde aínda non se fendeu a árbore, recibe o nome de *punzunhera* e *pezón*, que atravesa o *pino* que está diante do xugo.

Nos brazos da *pértega* van os *furacos* dos *tadonxos*, e pola parte de abaixo os *tornos* ou *bríois* de amarrar a *luria*. Por debaixo das *piértegas* están os *coucillois*, rebaixados no medio en semicírculo, a *cantadera*, que é onde xira o eixe e produce o canto, de aí a súa denominación tradicional. Para que non saia do sitio levan de cada lado as *treiteras* (as *troitoiras* ou *treitoiras*, no val de Ancares), de carballo ou freixo.

O carro tradicional da zona é o de dous animais, que poden ser unha xugada de bois ou unha parella de vacas, pero debido á orografía –sobre todo cando eran as segundas– moitas veces non podían

subir nin mesmo baixar cargadas, tendo que *xunir* a *cuarta*, é dicir, poñerlle unha parella máis, situada diante (para subir) ou atrás (para baixar). A principal ía ó xugo, e a outra cunha cadea dende o *pezón* da pértega ata o xugo correspondente. Cando era por detrás, entón a cadea ou *luria* amarrábase a unha argola na última *cadena* ou *barda* do carro.

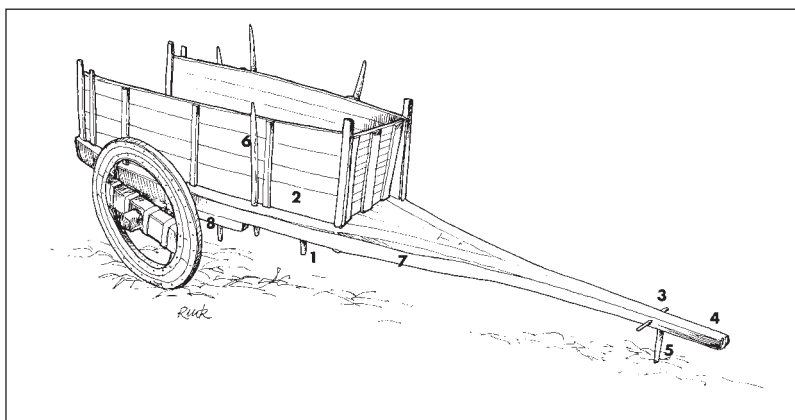
A carga suxéitase coa *lluria* ou *luria*: as antigas era de sedas de porco, que as facían os *cordeleiros* ambulantes (especialmente galegos), que se dedicaban a facer cordas e sogas. As actuais son de esparto.

Para transportar os froitos miúdos –como as patacas–, o esterco, etc., pónselle ó carro o adral suxeito ós *tadonxos*.

Non obtivemos información sobre a existencia de carros dun só animal, afirmando todas as persoas entrevistadas que, cando nalgunha casa non había máis que unha vaca, o que facían era poñerse de acordo con outro veciño que estivese en semellante situación, xuntándose tanto para andar co carro, como tamén para arar.

O carro de raios

Os primeiros carros castelán-leoneses, mellor dito o rodal, porque a *piértega* continuou sendo a de sempre, deberon chegar ó



O carro (Fresnedelo) 1. brión ou torno; 2. adral; 3. pino; 4. pezón; 5. tentemozo; 6. *tadonxo*; 7. *piértega* e 8. coucillón

val na década dos anos vinte do século XX, tendo en conta que a Faro foi contra 1928, estendeuse nos anos sucesivos, pero moi de vagar, pois en Trascastro en 1960 aínda eran case todos antigos. Igual que constatamos no val de Ancares, aquí tampouco había ninguén que se dedicase a facer estas rodas, que se traían do Bierzo, especialmente de Rodanillo.

A principal característica diferenciadora dos vellos é que o eixe e as rodas xiran independentemente, e non os tres á vez como no *carro chillón*. O eixe vai suxeito directamente ós *coucillos*, que carecen, por tanto, de movemento. A roda mantén as denominacións en castelán da zona de onde procede, distinguíndose nela as seguintes pezas: o *buje*, que vai dentro da *calabaza* (onde xira a roda); a *calabaza*, que é onde rematan os *raios*; e unha *cavilla* atravesada para que non saia a roda. As diferentes pezas de madeira que forman o círculo denomínanse *cambizos* (no val de Ancares, *cam-bíus*), por ser máis pequenos que as *cambas*, que van protexidos pola *llanta* ou aro de ferro todo arredor, suxeita con espetas ou cravos grandes.

Actualmente coidamos que non se usa xa ningún carro en todo o val, atopándose os últimos exemplares que se conservan gardados nos tamén abandonados palleiros ou nas cortes. Cando tivo lugar o éxodo masivo da poboación foi cando empezaron a aparecer os primeiros vehículos modernos, como o tractor; en 1982, xa había, polo menos, tres en Peranzais.

Outros medios de transporte animal

En Trascastro houbo en tempos pasados moitos albardeiros que durante séculos se dedicaron a facer os aparellos dos cabalos, bestas, machos, etc., case todos ambulantes, que andaban procurando traballo lonxe de Fornela, reparando ou facendo arreos, así como tamén as *mullidas*, *cubiertas*, *mosqueras*, *arbías*, etc., para xunquir o gando vacún. Por exemplo, a mediados do século XVIII, sabemos que se dedicaban ó mester de *albardonero* ou *sillero* once veciños. Actividade que se mantivo e se estendeu mesmo a Peranzais, na que traballaban en 1955 só en Trascastro, segundo o *Censo electoral* do devandito ano, 40 persoas, que foron indo a menos nos

anos seguintes, dado que os animais de carga empezaban a ser substituídos por vehículos de motor¹⁰².

As principais partes do arreo son: a *albarda*; a *espeta*, con que se atan as sogas que terman da carga; a *reata*, que é a corda que pasa por debaixo do ventre do animal; a *manta* que cobre o aparello; o *freno* ou *bocado*; a *cabezada*, que é o conxunto de tiras de coiro que leva na cabeza; os *estribos*; as *cinchas*; a *atafarra*, que é a correa da albarda; e, por último, a armazón de táboas onde vai a carga.

7 A AGRICULTURA

7.1 Os labores ó longo do ano

A agricultura fornella sempre se caracterizou pola súa pobreza, consonte coa terra e o clima, de tal xeito que eran moitas as familias que non apanaban froito suficiente para pasar o ano, tendo que adquirir sobre todo centeo á conta do pouco que obtiñan da gandería e da venda e oficios ambulantes. Esta precaria situación viña de antigo, como se deduce en particular dos datos que achega o *Catastro* de Ensenada, a mediados do século XVIII (Véxase o capítulo que lle dedica González Reboredo).

O traballo do campo desenvolveuse durante séculos rexido unicamente polo tempo das sementeiras e das colleitas, pero hoxe en día todo isto (agás poucas excepcións) é historia, algo que contan as persoas maiores, pero que os novos non chegaron a coñecer:

En xaneiro e febreiro case non se facía outra cousa que coirdar dos *banzaos*, das *presas* e dos *dubiaos* ou *dubiachos* dos prados, para que a auga correse ben por eles e houbese boa herba ó chegar a primavera. Nesta época o traballo era escaso, pero en cambio había que coirdar os animais, como non podían saír fóra das cortes moitos días, botábaselle dentro a comida: palla ou herba seca ás vacas e ós xatos, e *gamallos* dos carballos ás cabras e ás ovelas. Os homes aproveitaban para facer traballos domésticos, como tecer cestos, tallar galochas..., e as mulleres para fiar, tecer, calcetar,...

102. AMP: *Censo electoral*, 1955.

Así se seguía ata que melloraba o tempo, alá por marzo, sacándolle entón a auga ós *praos* para que puidese empezar a pacer o gando, se o frío non era moito, e tamén co fin de que houbese boa herba no mes de xullo para apañar seca para o inverno. A herba tamén se segaba verde, sobre todo na primavera, para dállela na casa, sendo este un labor propio das mulleres.

Entre marzo e abril empezaban os labores: o primeiro que se facía era estercar, e logo *raldar* ou *ralbar*, é dicir, labrar as terras co arado de pao ou, cando non podía ser, a man. Dise: “Vale más arañón de marzo que suco lleno de maio” (Cariseda). Máis adiante dábasete outra volta á terra, se era para patacas en abril, que se sementaban en maio, e en xullo *bimábase* para o *pan*, que se botaba en outubro, pero se había moitas herbas entón en setembro procedíase a darlle outra pasada. Tamén por esta época é cando se sementa o millo, que aquí nunca foi moi abundante, aínda que dá boas *panhoias* (espigas), destinándose o gran case exclusivamente para alimento dos animais.

Como o tempo xa vai a mellor, o gando, ademais de seguir indo ós prados, tamén empeza a andar algo no monte, non moi lonxe das casas.

7.1.1 A sega da herba

Tradicionalmente o segar coa *gadaña* era labor de homes, contando como axudantes as mulleres e os nenos. A época coincidía nos últimos días de xuño, de aí que se coñecese tamén como a herba de San Xoán, denominación que vén de antigo, pois xa figura así no *Catastro* de Ensenada, a mediados do século XVIII:

yerba de siego que se llama de San Juan¹⁰³.

O traballo empezaba ben cedo, e o primeiro que adoitaban facer era repartir o prado que se ía segar entre varios *roldos* ou montóns, que é onde o gadañeiro vai amontoando a herba, encargándose os rapaces e as rapazas —sobre todo— de que quedase ben espaxada para que secase mellor.

103. AHPL: *Ensenada*, “Interrogatorio”, Faro, preg. 12.

Cando se vía que a herba xa servía para recoller, procedíase entón a *atropala* (xuntala) con *forcadas* e *ranqueiros* ou *engazos* para logo os homes facer os *colmeiros*.

No que se refire ás comidas: antes de saír da casa moitos tomaban unha copa de augardente con pan; logo a media mañá, podía ser chourizo, xamón ou tortilla, pan e viño; por último estaba o xantar, que traían as *comideras* (as mulleres, en cestos) dende a casa, e que o normal era que consistise en cocido e carne de *gocho* e, de non habela na casa, bacallao, peixe en escabeche, tortillas, etc., viño e pan. Por último, á noitiña, facíase outra comida, que consistía –case sempre– nas sobras que quedaran do mediodía.

Como nesta época as vacas xa estaban nas brañas, para carrexar a herba había que baixar algunhas, acompañadas dos *ten-cales* se os tiñan, para que seguisen mamando, xa que este labor podía durar máis dunha semana. Cando o terreo era moi custo, entón xunguían dúas parellas, de forma que a máis forte fose no xugo e a outra turrando por diante cunha cadea ou *luria* amarrada ó *pezón* da *piértega* do carro. Cando era para baixar, facíase ó revés, a *cuarta* (a parella que axudaba) ía amarrada por detrás, a unha argola na última *cadena* ou *barda*. Cando non podían chegar os carros ata os prados, entón había que carrexala a feixes.

A herba bótase no carro coa *forcada* de pao, coa de ferro ou co *forcón*, e átase coa *luria*.

A herba gárdase nos *palleiros* e tamén se *emparreira* nos *parreiros* das cortes, tendo nalgún caso (e, sobre todo, cando o desnivel do terreo o permite) unha ventá (o *boqueiro*) para botala para dentro coa *forcada* xa dende o carro.

Por tradición, ó segar esta herba os prados quedaban para pacer neles libremente o gando de todo o lugar, non tendo en conta a propiedade. No ano 1697, por exemplo, un veciño cercou un dos seus, orixinando un preito cos demais, por ir

en contrabención del estilo, uso y costumbre que thenemos [...] que los prados que ay en este término deste lugar levantando sus dueños

la yerva de San Juan de ellos quedan aviertos para pasto común de los ganados sin que vecino alguno pueda zarrarlos de otoño.

(Balboa de Paz, J. A., 1994: 100).

Así foi ata non hai moitas décadas, pois agora xa son poucos os prados que se coidan e que se lles sega a herba, por falta de persoas e de animais. En Cariseda, por exemplo, aínda se sega algunha, pero xa con maquinaria moderna.

Antes de empezar coa sega do pan, aínda había outro pequeno labor intermedio, que era o *de apicar as patacas*, é dicir, sachalas, e tamén darlles unha arada ós *eiros* para eliminar as malas herbas no momento en que estas non botaron a semente, evitando deste xeito a súa propagación.

Tamén é por esta época cando se *semean* os nabos, consonte co refrán da zona: “Por Santa Marina, siembra tu nabina, y yo que no lo sé, por San Bartolomé”. O que indica que a sementeira podía ser dende o 18 de xullo ata o 24 de agosto.

7.1.2 A sega e a malla

A sega do centeo comeza nos primeiros días de agosto, logo de rematar coa herba dos prados.

A diferenza da herba de secar, que a segaban os homes coa *gadaña*, do centeo ocupábanse sempre as mulleres coa fouce e o *foucín*. O mesmo que en Galicia e nas terras lindeiras asturianas, os homes encargábanse de ir detrás facendo os *menoios* (mollos) e atándoo con *velortos*, cos que se formaban as *burras*, que son mollos máis grandes, que se levan para a eira para facer con eles as *medas*. Como acontecera coa carrega da herba seca, para traer o *pan* para a eira había que baixar as vacas outra vez da braña pero, como era durante pouco tempo, normalmente viñan soas, quedando no monte os xatos.

En cada localidade había varios *eiraos* ou *eras*, onde cada un tiña a súa ou as súas *medas*, situadas todo arredor, en casos formando un círculo. O mesmo que os nosos hórreos, o grandor e o número de *medas* foi durante séculos o mellor expoñente da riqueza dunha familia.

Logo de pasar uns días e se o tempo era bo, empezaba a *maia*, na que participaban todos os veciños que tiñan as *medas* na mesma eira. Uns días antes había que proceder a preparar o *eirao*, do mesmo xeito que en Galicia e en todas estas terras onde abunda o gando vacún:

O primeiro que se facía era xuntar *moñica* –bosta–, empezando xa algúns un mes antes. Chegado o día, botábaselle auga e amasábase –varios facíano cos pés–, estendéndoa logo ben polo chan cun *baleo* de *abedul* ou mesmo cunha vasoira de *escoba* ou de pólas de castiñeiro. Dependía do clima, pero o normal era que botase dous ou tres días para endurecer ben; logo procedíase a un sorteo para ver quen empezaba e a orde que se ía seguir, agás que xa se puxesen antes de acordo.

Daba entón comezo a propia malla do *pan*: ó empezar o sol o primeiro que se facía era desfacer a *meda* que se ía mallar, estendendo polo chan os *menoios* desatados, ata facer unha *eirada*, botando así algún tempo para que se quentase o cereal.

Comezaba a malla, que facían exclusivamente os homes, os *maiadores*, co *maio*. Formábanse varios equipos (catro, seis...), que se enfrontaban de dous, tres... –o mellor era de dous, e que un fose zurdo–, de xeito que cando uns baixan os outros soben, batendo contra a palla compasadamente. Ó estar ben mallada a parte das espigas, procedíase a darlle un repaso ou volta ás *culeras*, é dicir, ó lado por onde se corta a palla, por se quedaba algún gran polo medio.

Ó rematar a primeira volta descansaban os malladores e eran as mulleres as que se encargaban de virar a palla, repetindo a faena de antes, ata que quedase o gran solto. Entón as mulleres procedían a *espallar* a palla e a *escolmar* a mellor, que era a que se destinaba para os teitos das casas e dos paleiros, facendo con ela *cuelmos* atados con *velortos* (de palla mollada para que non troncen). O resto xuntábase con *forcadas*, facíanse *feixes*, *bañizas* –feixes pequenos–, que se ataban tamén con *velortos*, e ó rematar levábanse para o paleiro ou para o *parreiro*, de onde se ían sacando durante o inverno segundo fixese falta.

Por último apañábase o gran, xuntándoo cun *bañizo* ou *mallizo* de *cardamulo* (un tipo de cardo duro) ou de *escoba* e cun

rodaco de madeira, semellante o que se usaba no forno para tirar fóra o borrallo, facendo un montón (o *muelo*) que despois aventaban as mulleres para limparlle a *puisa*. Este último labor consistía en ir pasando o cereal polas *cerandas* ou *zarandas* para sacarlle as partículas maiores, seguidamente era polos *cribos*, nos que xa quedaba o gran limpo, levándoo de seguida se é que estaba ben seco en *quilmas*¹⁰⁴ ou sacos para as arcas e *paneras*.

Na *maia* colaboraban todos os veciños, en particular os que tiñan as *medas* na mesma eira, axudándose uns a outros, ou a aqueles que non podían por ser maiores e non ter fillos.

Nos últimos tempos en que se colleu centeo, xa se mallaba coa *trilladora* mecánica movida por motor de gasolina (as primeiras empezaron a aparecer na década dos anos corenta do século pasado), mantíñase o tradicional espírito comunitario de axudarse uns a outros, pero sen ter xa que cubrir a eira de *muñica*, á vez que desaparecía o labor máis vistoso que era o do manexo dos *maios*.

O menú tradicional deste día adoitaba ser o seguinte: logo de rematar a primeira *eirada* era o almorzo, a base de bacallao ou raia (curada, enténdese), pan e viño; o xantar -ou *merienda*, como tamén se di- facíao cada un na súa casa; e, por último, a media tarde era a propia merenda, case sempre con sardiñas en escabeche, acompañadas de pan e viño.

7.1.3 Os últimos labores

Ó pasar a festa de San Bartolo en Guímara –o 24 de agosto– empezábanse a apañar os *gamallos* dos carballos, para darlle á facenda (cabras e ovellas) durante o inverno, gardándoos así en verde nos *parreiros*. Para evitar conflitos veciñais, había o costume de acordar o día de empezar, xuntándose para iso todos en *conceo*, no que se sorteaban as zonas onde se podían apañar.

Tamén entre setembro e outubro era cando se sementaba a *ferrasna* –polo xeral facíano poucos veciños– aproveitando o centeo que quedaba no fondo ó aventalo con area e pallugada (*cogulo*). Segábase verde para darlle ó gando cando escaseaba a herba.

104. Sacos antigos de tea forte de liño.



Unha maia tradicional en Cariseda (Ramón Gurdiel, 1998: 191)



*Mallando con máquina en
Faro (Martínez
Fernández, P., 1994: 96)*

Arrincábanse os cepos das uces para dispoñer de leña durante o longo e frío inverno. O primeiro que se facía era queimar o monte onde as houbera grandes, no mes de agosto ou nos primeiros días de setembro; logo despois de que chovese algo procedían a arrancar os *cepos* co *eixadón* (ou *ansadón*), deixándoos ó sol no mesmo monte durante algún tempo. Cando estaban secos traíanse no carro para a casa e amoreábanse no curral, no palleiro ou na mesma vivenda se había sitio.

Á vez tamén se collían os *gabuzos* para alumar na casa, é dicir, os garabullos de uz ben secos e limpos.

Coa chegada do outubro empezan a *pingar* as castañas en Cariseda, Fresnedelo e Faro e nos días inmediatos procedíase á súa recolleita, a limpar o *apañadero*, é dicir, o chan que queda por debaixo dos castiñeiros, non deixando entrar gando nos soutos, especialmente os porcos. Antes de que os veciños acordasen o día para apañalas, só se podían coller as que caían nos camiños. Chegada a data, primeiro recollían as que caeran soas, que as levaban en *quilmas* ou en sacos para estendelas no canizo. Logo procedíase a varexar a árbore con varas, xuntando os *ourizos* para levar no carro –se eran moitos– e deixalos na *ouriceira*, que aquí non era máis que un montón, sen muro arredor como noutras partes (González Pérez, C., 1988; 1991: 277-282). Coa humidade e co frío conservábanse verdes durante moito tempo, o que permitía ir collendo as castañas frescas cando fixesen falta e reservar as curadas do canizo para máis adiante.

Empeza de novo o ciclo do centeo, arando outra vez os *eiros* onde se ía sementar a finais de outubro ou comezos de novembro, espaxando antes o esterco. A sementeira facíase *a voleo*.

Quedaba a última colleita do ano, que era a de *apañar* as patacas, que se gardaban nos *celeiros* ou nalgún sitio a onde non puidesen chegar os ratos.

Seguíalle o *sanmartino* (ou *samartino*), é dicir, a mata dos *gochos*, coa conseguinte trasfega de facer as morcillas e os chourizos, os *butielos*, as *androias*, salgar a carne, etc., do que se trata polo miúdo máis adiante no capítulo dedicado á gandería.

E así chegamos ó último mes do ano, no que –como no primeiro– os días que a neve e a chuvia o permite dedicábanse, despois de acomodar o gando coa herba seca e as *fueias* da *reboia*, pouco máis que a arranxar as *presas* de regar os prados e facer algún labor na casa ó acolleito: cestas, galochas, fiar, tecer, etc.

7.2 Silvicultura

Os datos máis antigos de que dispoñemos son –unha vez máis– os do *Catastro* de Ensenada, que diferencian entre as árbores destinadas exclusivamente a madeira e aquelas que tamén dan

froito. Entre as primeiras a máis importante era a *reboia*, e sobre todo onde non se dan os castiñeiros.

Algunha localidade tiña montes comunais e podía facer uso das árbores tanto para arranxar as casas, como tamén para obras públicas (as pontes e pontigos), sendo un deles o de Cariseda:

Montes Cotos de madera gruesa de roble para la redificazion y reparos de las Casas de Vezinos deste lugar y de quatro Puentes de madera que ay sobre el Río que pasa por su termino en el Camino Real que va desde Asturias â Castilla...¹⁰⁵.

Nos demais era diferente, pois consta que non había ningunha plantación nin de “árboles fructíferos ni infructíferos, que produzcan utilidad alguna”. Aínda que non debía ser exactamente así porque, máis ou menos, algunha madeira sempre a houbo en todos.

Unha árbore de grande importancia nesta época, en particular para Cariseda e Fresnedelo, e xa menos en Faro, era o castiñeiro, verbo do que se trata máis adiante.

Había outras, pero debían ser escasas pois unicamente se citan en Cariseda, e non se contabilizaban máis que aqueles exemplares grandes e frondosos, que coidaban tanto polo froito (os *conchos* e as *cereisas*) como pola excelente madeira:

VECÍÑOS	NOGUEIRA (<i>CONCHAL</i>)
1	5
2	3
2	2
2	1
VECÍÑOS	CERDEIRA (<i>CEREISAL</i>)
1	4

105. AHPL: *Ensenada*, Cariseda, “Interrogatorio”, preg. 4.

No ano 1826 dicía Sebastián de Miñano ó describir o val de Fornela, que

es muy poco ameno por la aridez de sus montañas, que solo tienen árboles silvestres y algunas ni aún eso [...] Produce ganados, centeno, manzana, nabos y patatas.

(Miñano, S., 1826: VI,177).

Do que se deduce que daquela os *mazanheiros* debían ter certa importancia, destinando as *manzanhas* –quizais– preferentemente para a elaboración de sidra, xa que no val nunca existiu produción de viño. Figuran tamén en Fresnedelo, en segundo lugar logo do centeo (Miñano, S., 1826: VI, 194).

Un século despois temos os datos do *Diccionario* de Pascual Madoz, no que –incomprensiblemente– non consta nada dos castiñeiros de Cariseda e Fresnedelo, nin tampouco das maceiras:

Faro: “hay cuatro montes poblados de roble, llamados el Bueno, Cibreiro, el Faro y el Matón de Comparala”.

Fresnedelo: “hay montes de roble y brezo, y algunos prados naturales”.

Guímar: “hay montes de roble y mata baja, en que se crían también muy buenos pastos”.

Trascastro: “Los montes estan poblados de roble, abedules, fresnos, brezo y jara”.

Non aparece ningunha alusión ós montes de Cariseda, Chan e Peranzais, aínda que a situación é de supoñer que fose a mesma ou moi semellante á dos citados.

Malia que non conste no *Catastro* que estamos resumindo, nin tampouco nas referencias posteriores, sempre houbo algunhas árbores froiteiras, non moitas porque a dureza do clima fai que algúns anos nin sequera cheguen a madurar, como *pereiros* (peras e peros), *figueras* (figos), *niseiros* (ameixas), *periescales* (pexegos), etc.

Nalgún caso mesmo levaban algunha froita a vender a outras poboacións próximas, como por exemplo os de Faro que acudían coas mazás ó Rebollal (Asturias), en particular á festa de San Francisco, o catro de outubro (Fernández González, A., 1994: 92).

7.2.1 Os castiñeiros

A mediados do século XVIII era a árbore froiteira máis importante en Cariseda e Fresnedelo. Nas demais poboacións pódense ver algúns pés, pero non chegan a dar froito ou moi pouco, destínanse só a madeira:

Cariseda: castiñeiros e nogueiras,
que no estan juntos ni en ileras no con disposizion de plantio y los
mas se hallan plantados en Campo conzejil.

E máis adiante:

que en la medida de un quartal de tierra de sembradura pueden caver
sobre poco mas ô menos seis árboles de castaño que producen cada
año unos con otros veinte y quatro quartales de castañas: y de nogal
quatro que producen veinte quartales de nuezes poco mas ô
menos¹⁰⁶.

Fresnedelo: soamente había castiñeiros,
aclarándose que dhos. Casttaños, se hallan plantados en ttierras que
no producen otro fruto; e que dhos. Casttaños se hallan plantados
en una, dos, ó mas hileras segun la Cabida de la heredad que ttiene
cada Dueño, donde se hallan plantados; e, por último, que los Cas-
taños que ai en termino de este lugar y que en la forma que estan
plantados en un quartal de sembradura caben seis pies en tierra de B.
C. [buena calidad] regulan su producto annual en seis quartales de
Castañas en la cabida de un quartal de sembradura en tierra de M.C.
[media calidad] ocho pies y producen quattro quarttales; y en la de
Infima diez pies y fructifican dos quartales, cuio fruto se yela los mas
de los años a causa de sobrebenir mui temprano las niebes y hela-
das¹⁰⁷.

106. AHPL: *Ensenada*, Cariseda, “Interrogatorio”, preg. 6 e 13.

107. AHPL: *Ensenada*, Fresnedelo, “Interrogatorio”, preg. 7, 8 e 13.

Coidamos que nesta época tamén había algúns castiñeiros en Faro, o mesmo que actualmente, pero debían carecer de importancia porque non se citan.

Como aínda sucede nos nosos días, os mellores exemplares eran os de Cariseda, que, debido a súa situación xeográfica na entrada do val e na orela do río Cúa, goza dun clima algo máis benigno, coñecemos –gracias a este *Catastro*– o número de pés que posuía cada veciño no mes de agosto do ano 1752, data na que se realizou o reconto:

VECIÑOS	CASTIÑEIROS
1	28
1	16
1	15, “mancomunados en ellos otros diferentes vezinos del”; máis outros 12, “mancomunados con los herederos de Juan Fernández”.
2	13
1	11, a metade con outro veciño.
1	9
1	8, máis 3 a “partir higualmente” con Francisco Rodríguez.
2	8
1	7, máis 5 a partir con Juan Gabela de Peranzais.
3	6
4	5
4	4
1	3, máis 8 a metade con outros veciños.
1	3, “de amedias con Francisco Rodríguez y Pedro Álvarez”.
1	2 e “la mitad de otro”.
1	2
1	1 e medio.
1	1
1	0

Do que se desprende que unicamente existía unha familia que non recollía castañas, a que máis era unha que posuía 28 árbores. En total había 213 pés, dos que algúns non daban froito polo

que se cultivaban só pola madeira, pero debían ser poucos xa que unicamente entre todos aparecen *dos ynfrutíferos*¹⁰⁸.

Non deixa de ser curioso que todos os veciños desta poboación tivesen que pagar á igrexa en concepto de décimo das castañas medio *cuartal* (5,25 kg) ó ano, mesmo tamén aqueles que non posuísen castiñeiros:

... del de Castañas, medio quartal cada vezino aunque no coja ninguna¹⁰⁹.

En cambio, en Fresnedelo non pagaban máis que os que os tiñan, pero o dobre, un *cuartal* (10,5 kg), e como eran 29 veciños o total de castañas que levaba a igrexa por este concepto ascendía a 304,5 kg:

... por razon de el Diezmo de Castañas, de cada Vecino que las coje un quartal [...] ymporta veinte y nueve quartales de Castañas de otros tantos vezinos que las cojen¹¹⁰.

Como se xa advertiu, en Faro non se mencionan os castiñeiros, nin tampouco o décimo das castañas, do que se deduce que son posteriores a mediados do século XVIII, ou que daquela este froito representaba moi pouco, como as maceiras, pereiras, etc., que tampouco figuran.

Nestas dúas poboacións, o mesmo que sucede no val de Ancares, a chegada da recolleita da castaña –que era das últimas do ano– constituía para moitas familias unha importante achega de alimento, tanto para as persoas como tamén para os animais (porcos e galiñas).

A *pañá* das castañas no val de Fornela desenvólvese entre outubro e novembro, dependendo de como se presente o tempo. O primeiro que se facía (coidamos que xa non haxa ninguén que o faga actualmente) era limpar por debaixo das árbores, para que se vexan ben cando empecen a *pingar*, é dicir, a abrir os *ourizos* e a caer as castañas. A partir de entón, aínda sendo o souto monte comunal,

108. AHPL: *Ensenada*, Cariseda, “Libro de seglares”, f. 344v.

109. AHPL: *Ensenada*, Cariseda, “Interrogatorio”, preg. 15.

110. AHPL: *Ensenada*, Fresnedelo, “Interrogatorio”, preg. 15 e 16.

non se deixaba andar nel o gando, nin mesmo tampouco podían entrar aqueles veciños que non tivesen alí castiñeiros. Diciase que quedaba *cotado* e non se apañaban máis, mentres non se acordaba a data para ir todos, que as que caían nos camiños.

As castañas do *pingo* xa se recollen directamente, pero despois hai que sacudir ou *varexar* a árbore para botar abaixo os ourizos verdes. Este labor faise con varas de *abranheira*, que como se gardaban dun ano para outro, uns días antes había que metelas en auga para que non tronzasen ó dar contra os ourizos.



Castiñeiros (Fresnedelo)

Hai varios tipos de varas segundo o tamaño: unhas son para varexar dende abaixo, as faldras dos castiñeiros, mentres que outras, por ser máis curtas e liviás, son axeitadas para que as manexe o *varexón* que sobe á árbore, en xeral unha persoa nova (case sempre un home, aínda que en Cariseda hai algunha muller que tamén o facía, poñendo pantalóns).

As castañas recóllense en cestos, en *goxos* (cestos tirando a pequenos feitos polos mesmos campesiños) ou en sacos (antes en *quilmas* de tea de liño), e no carro ou ó lombo –dependendo do sitio e da cantidade– levábanse para o canizo da cociña, deixándoas secar á calor do *llume*. Actualmente isto xa non o fai ninguén.

Os ourizos que caen verdes e sen abrir xúntanse co *rastro* ou co *ranqueiro*, ou apáñanse cunha especie de pinza de madeira, semellante ás que se poden ver aínda hoxe en día nas terras de Navia de Suarna e no val de Ancares¹¹¹, e no propio souto ou preto da casa amoréanse formando unha ouriceira, sen muro protector por fóra, como adoitan telo noutras partes, de onde se ían sacando segundo conviñese, pois así, debido á chuvia e ó frío, as castañas consérvanse verdes durante parte do inverno.

A gastronomía deste froito foi moi variada e rica en tempos pasados, pero a medida que se estendeu o consumo da pataca empezou a ir menos. As persoas maiores falan do caldo de castañas, de castañas con leite, etc., pero ultimamente non se adoitan consumir máis que asadas ou cocidas. Antes asábanse sobre a pedra da *llariega*, pero agora úsase o *tambor*, útil moderno semellante ós que se poden ver, por exemplo, no val de Ancares (González Pérez, C., 1991: 205; 1996: 328).

Tradicionalmente a última operación –agora xa non o fai ninguén, pois as poucas castañas que se recollen consérvanas no frigorífico ou no conxelador– era debullar as do canizo, cando tiñan a tona ben seca: botábanse dentro dun *goxo* e dábanlle cun *porro* de madeira (un maciño), que tiña cabezas de cravos por un dos lados. Ó rematar –cando xa estaban ben debulladas– metíanse en *quilmas* ou volvían para o canizo. Estas castañas secas –*pilongas*– consérvanse moito tempo (poden chegar ata o mes de maio).

Hoxe en día aínda se apanhan algunhas castañas pero, agás algún caso xa raro tanto en Cariseda como en Fresnedelo, só aquelas que van caendo de por si.

7.3 Situación actual

Algúns froitos, sempre en pequenas cantidades, chegaron ata os nosos días, como as fabas (*fabas rastriegas*), as patacas, o repolo, os pementos, os tomates, as cebolas,... que se cultivan nas terras máis abrigadas (ás veces dentro dos muros das construcións abandonadas) e nas *llinares*, que son as mellores de regadío.

111. Denominada *fuste* e *tala*, respectivamente (González Pérez, C., 1991: 279; 1996: 378).

O primeiro cultivo tradicional en desaparecer do que temos constancia foi o millo miúdo (*Panicum miliaceum*), substituído polo millo americano e –sobre todo– polas patacas; pero nunca debeu representar moito, pois non figura nin no *Catastro* de Ensenada, nin tampouco no *Diccionario* de Pascual Madoz.

Seguiulle séculos despois o liño, este xa en época recente, quizais na década dos anos trinta do século XX, pois –por exemplo– as persoas maiores aínda se lembran dos pozos onde o empozaban, pero non de cultivalo¹¹². Actualmente a súa memoria mantense só na denominación que reciben os cachos de mellor terra, que era onde se sementaba esta planta téxtil: *llinar*, *linar*, *llinares*, *linares*¹¹³.

Ata a década dos sesenta do século pasado, a situación mantívose estable, case igual a como viña sendo dende moitos anos antes, só favorecida economicamente pola achega dos que traballaban como vendedores ambulantes e –sobre todo– na minería. A agricultura era exclusivamente de subsistencia e carecía de excedentes para vender (agás casos moi raros, pois á maioría das familias non lles chegaba o pan que collían para pasar o ano); os cultivos eran rutineiros, tendo lugar a última e grande innovación co espallamento do millo e da pataca no século XVIII, que axiña habían de pasar a ocupar un posto preeminente, xunto co centeo.

Aínda que os homes tamén traballaban no campo, nos casos en que se dedicaban á venda ou oficios ambulantes, así como logo despois á minería, o peso dos labores recaía sobre as mulleres, os nenos e os vellos, que cultivaban os froitos e atendían o gando.

Os cambios empezan a manifestarse cada vez máis a partir da década dos anos sesenta, ó emigrar masivamente a xente moza na procura dunha vida máis cómoda e folgada noutras partes da península, en América ou nos países da Comunidade Europea. Coa apertura de novas vías de comunicación chegan en abundancia os produtos foráneos, que antes custaban moito debido a que os

112. En Fabero –poñamos por caso– deixouse de botar nas primeiras décadas do século XX, en particular na dos anos vinte (Terrón, E., 1996: 229 ss.).

113. No *Diccionario de Miñano* (1826), en varias poboacións figuran como industria os teares de liño: Cariseda (*Industria: telares de lino y alguna traginería*) (II, 384); Faro (*Industria: telares de lino y alguna manteca*) (IV, 128); Guímara (*Industria: algunos telares de lino y arriería*) (IV, 418), etc.

tiñan que transportar as persoas ou ó lombo de animais. O primeiro cultivo que desapareceu foi o centeo, o cereal tradicional, substituído polo pan de trigo procedente da Meseta, que se elaboraba no mesmo val (en Peranzais houbo un forno), afectando non só á agricultura, senón moi negativamente á arquitectura, á cuberta tradicional de palla, da que en 1970 aínda quedaban 4.310 m², dos que 601 correspondían a vivendas¹¹⁴.

Actualmente non son cultivadas máis que algunhas hortaliñas nas mellores terras, por parte das familias que viven todo o ano no val –que cada vez son menos– e por aquelas que teñen a residencia preto (Fabero, Ponferrada,...) e veñen pasar algunha fin de semana e as vacacións. Os demais cultivos desapareceron case por completo, así como a gandería, deixándose dende entón de segar a herba (unicamente queda algunha en Cariseda, Fresnedelo e Guímar).

A vexetación, pola contra, aumentou extraordinariamente nestas últimas décadas, favorecida pola ausencia de animais, sobre



Hortalizas entre as ruínas das antigas construcións (Cariseda)

114. AMP: *Censo de edificaciones urbanas, 1970* (falta a documentación de Chan).



A agricultura e a gandería desapareceron xusto cando empezaban a chegar os apeiros modernos (Cariseda)

todo as cabras e as ovellas, pois aínda que se poden ver de cando en vez algunhas vacas ceibas, a súa influencia sobre o arboredo é insignificante: as *reboias* agora medran vizosas sen que ninguén lles coma as follas tenras ou lles corte as pólas; e o mesmo os bidueiros, os freixos, as nogueiras, os castiñeiros,... ata os piñeiros de repoboación –como os do alto do Carral–, sen outro inimigo máis que o lume no verán.

8 A GANDERÍA

8.1 Notas históricas

As vacas foron ata hai pouco máis de trinta anos o expoñente que amosaba a riqueza dunha familia, de xeito que se podía facer consonte o número de cabezas a seguinte escala social:

- moi ricos: xugada de bois e varias vacas (catro ou seis).
- ricos: seis vacas.
- medianos: catro vacas.
- normais: dúas vacas.

- pobres: unha vaca.
- pobrísimos: ningunha.

Aínda que a cabra proporciona leite e cabritos e a ovella aña e la, a vaca, ademais do traballo (andar co carro e co arado) daba os xatos, que constituíron durante séculos o ingreso máis importante que podía recibir ó ano un labrego, e o leite, que era en moitos casos unha das bases da alimentación cotiá. De aí que a morte dun destes animais representase, tanto en Fornela como nas terras lindeiras galego-ástur-leonesas, unha traxedia, un duro golpe para a modesta economía familiar, que de non contar con axuda veciñal —que case nunca faltaba— arruinaba unha casa por varios anos.

Os veciños pobres axudábanse uns a outros, poñéndose de acordo entre dous que só tiñan un animal para arar e andar co carro, ou, cando non posuían máis que dous, para carrexar, de xeito que unha das parellas fose a *cuarta*, é dicir, a que ía diante (nas costas) ou detrás (nas baixadas).

Os animais foron durante séculos a principal fonte dos recursos alimentarios: no caso dos porcos, pola súa carne no das vacas e cabras, polo leite (fresco, manteiga, queixo,...) e tamén pola carne; e no das ovellas, pola carne e a la.



Actualmente o número de vacas é insignificante, das que a maioría andan ceibas no monte (No nacemento do río Cúa, Guímar)

Unha vez máis cómpre repetir que o *Catastro* de Ensenada é tamén o documento principal de que se dispón para coñecer a antiga riqueza pecuaria. Entre 1752 e 1753 contabilízanse as seguintes cabezas, tendo en conta que pode haber ocultacións, en particular nas cantidades referidas a cabras e ovellas¹¹⁵:

	VACÚN	CABRÚN	OVINO	PORCINO	OUTROS
Cariseda	90	440	228	17	3
Chan	163	243	480	60	47
Faro	67	209	93	8	—
Fresnedelo	87	375	247	33	—
Guímara	109	285	326	25	23
Peranzais	171	309	416	43	65
Trascastro	88	130	295	36	24
Total cabezas	952 ¹¹⁶	1.991	2.085	222	162

En conxunto figuraban 5.412 animais, dos que as ovellas (xunto cos años e os carneiros) representaban o 38,54%; as cabras (con cabritos e castróns) o 36,80%; as vacas (con bois, xatos,...) o 17,59%; os porcos (coas porcas de cría e *gochíus*) o 4,12% e, por último, os cabalos, machos, etc. non máis que o 2,95%. Destas cantidades dedúcese que o gando máis abundante viña a ser o ovino, pero en cambio o de máis valor non hai dúbida de que era daquela —e o mesmo ata hoxe en día— o vacún, sendo poucos os veciños que non tiñan algunha destas reses.

Ó ovino seguíalle o cabrún. Como veu sucedendo ata non hai moitas décadas e en todas as terras de semellantes características, os que só tiñan estes animais eran as casas máis pobres, con poucos prados e terras de labor, manténdoo case exclusivamente

115. Estas son as cantidades que constan como resumo no mesmo Catastro, porque logo ó contabilizar os animais que posúe cada familia non dá o mesmo e hai, en casos, estimables diferencias, como por exemplo en Guímara:

Totais do resumo: 109 285 326 25 23

Contabilizado..... 135 281 360 45 17

A diferenza é notable: 26 cabezas de vacún, 4 de cabrún, 35 de ovino, 20 de porcino e 6 doutros. En total: 91 cabezas.

116. Contando tamén os *magüetas* e as *magüetas*, dos que se trata máis adiante por separado.

no monte comunal, non posuíndo a maioría nin sequera porco (sobre todo as mulleres solteiras, os homes solteiros, as viúvas,...). A mediados do século XVIII estaban nesta situación as seguintes familias que non tiñan porco, só

	OVELLAS	CABRAS	CABRAS E OVELLAS	TOTAL VECÍÑOS
Chan	2	1	6	9
Guímara	2	1	9	12
Peranzais	7	3	8	18
Trascastro	2	3	5	10

Non había ningunha en Cariseda e en Faro, pero descoñécese en Fresnedelo por carecer de documentación. O número sería bastante maior se tivesemos en conta todas aquelas que ademais de ovellas ou/e cabras tamén teñen porco. En varios casos, a pequena facenda reducíase a dúas ovellas ou a dúas cabras e dous cabritos.

O conxunto do gando vacún (en total 950 cabezas) estaba formada por bois, vacas, *tenraies*, *xatos*, *xatas*, ...

	BOIS	VACAS	CRÍAS
Cariseda	16	21	45
Chan	40 ¹¹⁷	73	90
Faro	20	47	31 ¹¹⁸
Fresnedelo	50	37 ¹¹⁹	—
Guímara	30	52	22
Peranzais	39	97	35
Trascastro	28	39	21

Ós que cómpre sumar os seguintes *magüetos* e *magüetas*, que non están comprendidos no cadro anterior, segundo comprobamos nos resumos ou “estados” do devandito *Catastro*:

117. Esta cantidade non figura nos resumos do *Catastro*, deducímola do “Libro de seglares”.

118. Esta última cantidade infírese do “Libro de seglares”, pois non consta nos resumos.

119. Figuran vacas e crías, pero como o “Libro de seglares” está en moi mal estado non se pode saber exactamente cantas había de cada.

	MAGÜETOS	MAGÜETAS
Chan	20	20
Faro	11	6
Guímara	17	5
Peranzais	14	13
Trascastro	9	2

Non consta ningún en Cariseda, e en Fresnedelo o estado do documento imposibilita a súa consulta total.

Estas denominacións, agora moi pouco usadas, aplícanse en particular ós xatos e ás xatas cebados, como consta no *Vocabulario del Bierzo* de Verardo García Rey (1934):

Magüeto-ta: adj. Aplícase al buey y ternero gordos. En sentido familiar y despectivo suele, alguna vez, aplicarse a personas¹²⁰.

Tamén había algunha res brava –*baca brabía*–, pero o seu número debía ser insignificante, pois só constan catro en Cariseda, das que dúas tiñan cría, e unha era en parcería do crego de Faro.

No tocante ós demais animais, puidera existir ocultación nos *gochos*, *gochas* e *gochíus*, en particular en Peranzais, pois son moi poucos para 146 veciños, de ser certo non cebaban case o 30% deles, tendo en conta que o reconto se realizou a finais do mes de setembro, nunha época próxima ó *sanmartino*.

Resta nomear o gando cabalar, mular e asnal, que nalgunha das localidades era moi abundante se o comparamos co existente na mesma época nas terras lindeiras, debido a que había homes que se dedicaban ó oficio de arrieiro, á venda e ós oficios ambulantes:

120. Posiblemente do prerromano vasco **macottu*, bravío (Migueléiz R., E., 1993: 461).

	CABALOS	MACHOS E MULAS	BURROS
Cariseda	3	0	0
Chan	16	31	0
Faro	0	0	0
Fresnedelo	0	0	0
Guímara	6	17	0
Peranzais	18	47	0
Trascastro	11	12	1

En total eran 54 cabalos, 107 machos e mulas e un único burro. O número destes animais revela a actividade de varios dos seus veciños de vendedores ou oficios ambulantes, predominando en Peranzais, en primeiro lugar, e logo en Chan e Trascastro, e menos en Guímara. Non había ninguén, pola contra, que se dedicase a algunha destas actividades en Cariseda, Faro e Fresnedelo.

O *Diccionario* de Sebastián de Miñano, publicado en 1826, ó referirse en particular ó val de Fornela, di que

Produce ganados, centeno, manzana, nabos y patatas.

(1826: IV, 177).

No se aclara de qué gando se trata, pero en cambio si o fai nos artigos monográficos dedicados a Cariseda, Guímara, Faro, Trascastro, etc., constando en todos que era vacún e lanar. En particular no artigo de Faro, como industria a elaboración de manteiga (1826: IV, 128).

A mediados do XIX a situación seguía sendo semellante á de cen anos antes, de cando se fixera o *Catastro* de Ensenada, consonte cos datos que recolle o *Diccionario* de Pascual Madoz (1849-50).

Un documento de interese é o *Cuaderno de Becindario de la Riqueza del Pueblo de Chano*, datado en 1858. Malia que se cingue exclusivamente a esta localidade, os seus datos son extrapolables para todo o val de Fornela, tanto cronoloxicamente para varias décadas antes, como logo despois ata ben entrado o século XX:

GANDO	NÚM. CABEZAS
vacún	175 (7 bois, 118 vacas, 50 xatos e xatas)
ovino	277
cabrún	279
porcino	51

Entre os 107 veciños mantiñan en total 782 cabezas, pero é de estrañar que non apareza ningún cabalo nin macho, cando un século antes había 16 dos primeiros e 31 dos segundos, e varios dos seus habitantes continuaban dedicándose ó transporte, á venda e ós oficios ambulantes.

Agás en 16 casas, en todas as demais había algún animal, que podía ser entre unha que posuía 2 bois, 2 vacas, 2 xatos, 2 porcos, 30 cabras e 10 ovelas, ata as que non tiñan máis que dúas cabras, e aínda por riba se cadra eran “a medias”, porque o gando en parcería mantívose ata os nosos días, cando os ingresos alleos á agricultura e á gandería (procedentes da emigración ou da minería, en particular da segunda) fixeron desaparecer progresivamente esta clase de contratos.

Os *gochos* non eran tan abundantes coma noutras partes, pois dos 107 veciños só había cinco que tiñan dous, 41 unicamente un, e os 56 restantes ningún, ou sexa máis do 52%, que algunhas familias compensaban co sacrificio doutro animal, como unha cabra ou unha ovella e, se a economía o permitía, mesmo unha vaca.

8.2 O gando “a medias” ou en parcería

Trátase dunha forma de contrato moi antigo, quizais dos primeiros tempos medievais, en que o “señor” lle deixaba un animal a un “mantedor” coa condición de que lle entregase a metade da ganancia ó vendelo, así como tamén a dos fillos. O único que levaba tan só o segundo (se non se acordaba outra cousa) era todo o leite, cando se trataba de vacas e cabras.

O val de Fornela –o mesmo que outras zonas da provincia de León (López Morán, E., 1900: 226 ss.), Asturias e Galicia– non foi neste aspecto unha excepción, rexistrándose xa algúns destes contratos no *Catastro* de Ensenada a mediados do século XVIII, o que amosa que a súa orixe viña de moito antes:

	CABEZAS ¹²¹
Cariseda	8 vacas, 3 cabras
Chan	5 vacas, 1 <i>magüeta</i>
Faro	6 vacas, 2 bois, 2 <i>magüetos/as</i>
Fresnedelo ¹²²	4 vacas
Guímara	5 vacas, 4 cabras, 3 <i>magüetos/as</i>
Peranzais	1 vaca
Trascastro	1 <i>magüeta</i>

No trato da parceria podía haber entre os propietarios e os que coidaban os animais lazos familiares ou de amizade, aínda que non sempre tiña por que ser así. A situación xeográfica entre uns e outros a mediados do século XVIII era a seguinte, apreciándose claramente que a proximidade viña a ser un factor que contaba de xeito favorable:

DONOS	NÚMERO DE MANTEDORES
Anllares (Páramo del Sil)	Faro (1 vaca)
Anllarinos ¹²³ (Ídem)	Faro (1 boi)
Bárcena de la Abadía (Fabero)	Faro (1 vaca)
Cariseda	Faro (1 vaca), Faro (2 vacas), Cariseda (3 cabras), Faro (2 vacas) Cariseda (3 vacas)
Chan	Guímara (1 vaca), Guímara (4 cabras), Chan (1 vaca), Chan (1 vaca), Chan (1 vaca)
Faro	Cariseda (1 vaca)
Guímara	Guímara (1 vaca), Guímara (1 <i>magüeta</i>), Guímara (1 vaca), Guímara (1 <i>magüeta</i>), Guímara (2 <i>magüetos/as</i>), Guímara (1 vaca), Chan (1 vaca).
Llanelo (Asturias)	Guímara (2 vacas)
Mieres (Asturias)	Trascastro (1 <i>magüeta</i>)

121. No epígrafe de vacas tamén contamos os demais animais vacúns, agás os bois e os *magüetos* e as *magüetas*. E baixo o de cabras, tamén os castróns e os cabritos.

122. O mal estado da documentación non permite a consulta na súa totalidade. Tomamos este dato dos “estados” do *Catastro*.

123. Figura Allariños.

DONOS	NÚMERO DE MANTEDORES
Paradela (Fabero)	Faro (1 <i>magüeta</i>), Cariseda (1 vaca), Cariseda (2 vacas), Cariseda (2 vacas).
Peranzais	Peranzais (1 vaca), Trascastro (1 vaca), Faro (1 <i>magüeto</i>), Chan (2 vacas).
Susane (Páramo del Sil)	Faro (1 boi).
Trascastro	Chan (1 <i>magüeta</i>), Trascastro (1 <i>magüeta</i>).
Villaourel ¹²⁴	Guímara (2 vacas).

O caso máis extremo era o dunha familia de Faro, que de seu unicamente tiña unha *magüeta*, unha cabra e dúas ovellas, e de parcería dous bois, unha *magüeta*, un *magüeto* e unha vaca con cría:

Mas tiene un buey de Labranza propio y de amedias de Maria Alvarez vecina de el Lugar de Allariños; otro de Amedias propio de Manuela Amigo vecina de el Lugar de Susane, Una Magueta de amedias y propia de Manuel Martinez vecino de el Lugar de San Pedro de Paradela; Una Baca con su cria propia y de amedias de Francisco Rodriguez vecino de el Lugar de Cariseda y un Maguito tambien de Amedias y Propio de Pasqual Gavela, vecino de el Lugar de Peranzanes¹²⁵.

A parcería tamén existía para o gando bravo, que se alimentaba exclusivamente no monte, agás no inverno, como sucedía, por exemplo, en Cariseda, con dúas vacas con crías (“baca brabia con su cría”¹²⁶).

Non volvemos ter novas verbo da gandería ata o ano 1858, pero neste caso unicamente de Chan, situación extrapolable a todas as demais poboacións do val:

GANDO	CABEZAS EN PARCERÍA	% DO TOTAL
vacún	25	14,29
cabrún	33	11,83
ovino	6	2,17
porcino	1	1,96

124. Así figura no *Catastro*, pero supoñemos que se trata de Villarmeirel (Asturias).

125. AHPL: *Ensenada*, Faro, “Libro de seglares”, ff. 127-127v.

126. AHPL: *Ensenada*, Cariseda, “Libro de seglares”, f. 511.

Os últimos, é dicir, os porcos, malia que tamén os temos documentado noutras zonas, non é moi frecuente atopalos dados a medias, descoñecéndose como serían os tratos nestes casos, porque unha cousa era cando se vendía o animal, e outra moi diferente se era para matar: no primeiro repartíase a ganancia, pero no segundo supoñemos que lle tivese que entregar unha parte da carne ó “socio capitalista”, quizais os xamóns (como se facía noutros sitios).

O gando en parceria non desapareceu ata que as familias empezaron a dispoñer de cartos procedentes da minería –principalmente–, pero chegou nalgúns casos ata a década dos anos setenta do século pasado, que é cando se empeza a consumir a liquidación da gandería no val.

8.3 O cuido *dos animais*

Isto é, o coidado, e, en particular, a súa mantenza. O gando andaba ceibo nos montes e nos prados varios meses do ano, agás os bois, que botaban máis tempo na corte, pero tamén saían de vez en cando. No inverno había que darlle herba seca (da que se apañaba nos prados) e palla de centeo, durante o tempo que os campos permanecían cubertos de neve. En abril ou maio empezaba a saír ó monte, ata mediados de xuño, en que subían para as brañas as vacas, os xatos e as cabras, onde botaban ata setembro, dependendo a data de baixada das condicións meteorolóxicas.

Mentres non se levaban, o gando vacún andaba en *fatos*, encargándose de cada un deles un pastor, dado que se organizaba *vecera*, é dicir, segundo o número de cabezas que tivese cada veciño.

As veceras máis correntes eran as de cabras, que se xuntaban no *salidero* a unha hora determinada (ás veces polo tanxer dunha campá, como en Peranzais, que era pola da capela de San Lourenzo).

Nas brañas a *vecera* facía que os donos andasen de pastores ou pastoras segundo o número de animais, estando ademais os *brañeiros* e as *brañeiras*, dos que cada familia tiña que mandar o seu para atender o gando da casa, agás cando se trataba de animais que non había que muxir nin tampouco tiñan crías.



*Campá da desaparecida capela
de San Lourenzo, coa que antes
se tanxía para a vecera
(Peranzais)*

Ó rematar o tempo de estar nas brañas, na primeira quincena de setembro, o gando volvía para as cortes, mantíñase nos prados e nos montes do arredor e organizábanse de novo as veceiras, ata que o frío e a neve non o permitían e entón había que darlle de comer na casa: as vacas e os bois con herba seca e palla de centeo, e as cabras e as ovellas tamén coa *fueia* de carballo que se gardaba no *parreiro*.

Para saber por onde andan os animais, algúns deles –e sobre todo cando eran cabras e ovellas– levaban no pescozo un *campano* ou unha *chuécara*, *chuécaro*, *chocarón* ou *chocarín*, dependendo a denominación do tamaño, sendo o máis grande o terceiro, e o máis pequeno o último¹²⁷.

Ademais das veceiras podía haber rabaños, formados polos animais dun único propietario ou de varios, que se poñían de acordo para pagarlle ó pastor ou pastora, ou establecer quendas entre eles.

(Para máis información sobre as brañas, véxase a parte de X. M. González Reboredo).

127. Unha das máscaras tradicionais do Entroido no val de Fornela -desaparecida xa hai moitos anos- era o *chucareiro* ou *chocareiro*, chamada así porque levaba chocas.

8.4 O toro

Todas as poboacións contaban cun *toro*, para o que xa había unha corte, na que tamén se gardaba a herba seca para darlle de comer no inverno. No *Censo de edificaciones urbanas* de 1970, por exemplo, en Trascastro figura a *casa toro*, que tiña a cuberta de lousa.

Para coidar destes animais que eran do común, ou se organizaban *veceras* entre os veciños ou se acordaba outra forma, como por exemplo que no verán o encargado non fixese veceira durante o tempo no que os outros animais estaban na braña, e ademais que levase o esterco; e que, en cambio, nos meses de inverno o atendesen entre todos, a razón dun día por cada vaca que tiñan.

En Peranzais xa había unha braña destinada exclusivamente para mantelo, a *braña del toro*, na que non podían entrar os outros animais que andaban ceibos ata que se segase a herba seca. Este labor, máis que un traballo en si, constituía case unha diversión, ó que acudían os máis dos veciños:

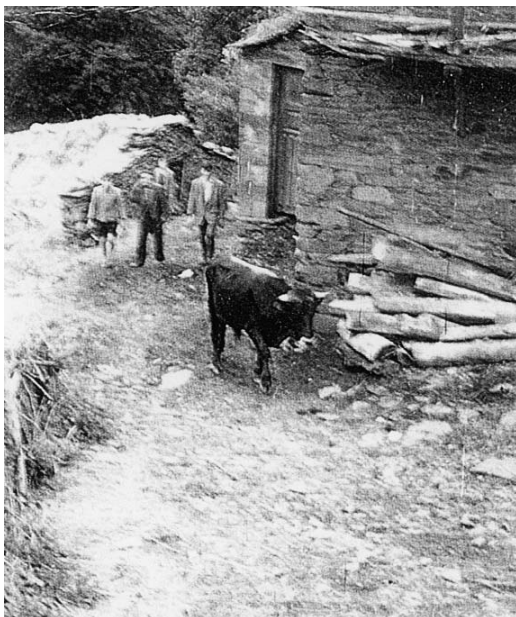
Fixábase a data, e subían varios homes a segar, que andaban á vez anualmente. Logo ían tres para xuntala e facer os *colmeiros*, de xeito que dous poñían cada un unha vaca, e o outro o carro, en quendas –o mesmo que na sega– por ano. O día de baixala tiñan que subir todos os veciños cos seus carros e non faltaban nunca varios *cántaros* de viño que levaba a xunta veciñal para alegrar a xornada, que remataban botando ás sortes para ver a orde que levarían os carros cargados ó baixar en ringleira ata Peranzais, constituíndo a súa chegada á noite unhas horas de lecer e alegría.

A herba gardábase nos palleiros dos touros (no caso en particular de Peranzais chegou a haber tres sementais); e por último procedíase á poxa da sobranza na praza de San Lourenzo, diante da capela dedicada a este santo (actualmente transformada en garaxe), quedaba con ela o veciño que dese máis.

Fixose por derradeira vez en 1968.

8.5 Os porcos: a mata

Os *gochos* (de pequenos *gochíus*) mercábanos na feira do Espín pero, como queda moi lonxe, facían por adquirirlos a un



O toro de Faro (Martínez Fernández, P., 1994: 173)

veciño ou nos lugares próximos, para non ter que andar tanto con eles. O aprecio que se lle tiña a estes animais testemuñase no feito de que durante o inverno algunhas familias os tivesen dentro da propia casa, nun *currín* ou cortello situado preto da *lariega*.

O alimento tradicional eran os restos da comida e a auga de lavar a *llouza*, así como verzas, follas de repolo, *fueias* verdes de carballo, algún *salvao* ou fariña de centeo ou de millo. Deste xeito botaban ata a colleita das patacas e das castañas, que era entón cando empezaba a propia ceba, que remataba coa chegada dos días fríos de novembro que empezaba o *sanmartino* (ou *samartinho*), é dicir, a mata, que, máis que traballo, estaba considerada como unha festa, na que participaban familiares e veciños.

Un costume que se mantivo ata que empezou a quedar despoboado o val foi o de darlles algo polo Entroido a aqueles que non mataban (un *cachín* de *toucín*, un *butieio*, unha *androia*, algúns *xixos* [chourizos],...), que en tempos pasados debían ser bastantes, se temos en conta os datos do *Catastro* de Ensenada, que neste caso son de fiar porque foron recolleitos nos meses de agosto e setem-

bro, cando aínda non chegara a época da mata e xa en cambio a de estar cebando:

	PORCINO	VECÍÑOS	DATA DO RECONTO
Cariseda	17	28	9 agosto-1752
Chan	60	111	14 setembro-1752
Faro	8	15	10 setembro-1753
Fresnedelo	33	32	2 setembro-1752
Guímara	25	60	20 setembro-1752
Peranzais	43	146	26 setembro-1752
Trascastro	36	58	27 setembro-1752
Total	222	450 ¹²⁸	

Do que se deduce que a mediados do XVIII o 49,4% dos veciños non cebaban porco, supoñéndose que algúns matarían outros animais, sobre todo cabrún e ovino, situación extrapolable para todo o val ata o século XX, pois en particular para Chan vólvese confirmar o mesmo en 1858, en que dos 107 veciños só había cinco que tiñan dous *gochos*, 41 unicamente un, e os 56 restantes, que superaban o 52%, ningún¹²⁹. Outra proba que incide no mesmo, pero xa de mediados do século XX, constitúena as seguintes verbas de Ángel Fernández González en particular sobre Faro:

... a base de cocido y carne de cerdo, sustituido por otras viandas como tortilla, bacalao, escabeche, etc., en la casa que no habían hecho “sanmartino” (matar el cerdo), que podría cifrarse en la mitad del pueblo.

(Fernández González, A., 1994: 90).

Era debido a que predominaban as cabras e as ovellas, mellores de manter porque andan sempre ceibas no monte, mentres que os porcos necesitan máis comida para a ceba, e pouca fariña lles podían dar cando á maioría das familias mal lles chegaba o centeo que collían para facer pan todo o ano.

128. AHPL: *Ensenada*, “Libro de seglares” e “Interrogatorios” (neste último caso, preg. 21).

129. AMP: *Cuaderno de Becindario de la Riqueza del Pueblo de Chano*.

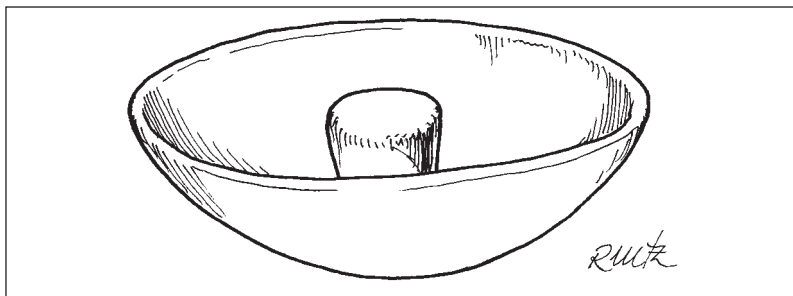
Logo de apañar as castañas, os porcos deixábanse ceibos durante uns días para que aproveitasen aquelas que quedan nos soutos ou que non foran varexadas. Este alimento era, segundo algunhas persoas maiores, o máis importante da ceba, pois dálle moi bo sabor á carne. Coa festa do San Martiño, o 11 de novembro, empezaban as matanzas, se o tempo o permitía, xa que tanto podían ser uns días antes, como algo despois, consonte coa temperatura que houbese.

O labor empezaba pola mañá e desenvolvíase de xeito semellante a outras partes: matar o porco, para o que o poñían sobre un *meso* ou banco pesado, aproveitarlle ben o sangue para as morcillas (unha muller era a que se encargaba de recollelo e de removelo de seguido para que non callase).

A operación seguinte é chamuscalo con colmo e logo botarlle auga quente e rasparlle ben as sedas con coitelos. Procédese a abriro, sacándolle as vísceras: o *unto*, a *asadura* (o fígado), a *paxarinha*,... As mulleres encárganse de lavar as tripas e de empezar a preparar o adobo das morcillas (sangue, cebola, arroz, pan e azucre ou mel). Por último cólgase o *gocho* pola cabeza dunha trabe do *parreiro* ou da casa, onde bota o resto do día e a noite seguinte, ata que pola mañá se fai o despezamento.

O mesmo matachín ou algún dos homes da casa encargábase do despezamento: a *cachola*, o *espinhazo*, os *llancois*,... apartando tamén a carne que se ía destinar para facer os *xixos*, as *llinguanizas* (longaizas), os *butieios*, as *androias* e os *xixos de callo*, que eran para os que se destinaban as carnes “de segunda”, como o *gurugüelo* (a gorxa). A seguinte operación é o salgado, que se fai en *maseras* grandes, escavadas nun tronco de árbore ou feitas con táboas.

A carne dos chourizos picábase normalmente nun *bacito* de madeira que ten no medio un *picadero*, que é sobre o que se corta, que facían os cunqueiros asturianos. A zorza adóbase en *maseras* de madeira, botándolle pemento e allo e ten que estar así varios días, ata que se enchen as tripas e se pon todo o *mondongo* colgado dos varais por enriba do lume da lareira. Para o mesmo sitio tamén ía a carne logo de que se levantaba do sal.



Bacito ou picadeira da carne

O *sanmartino* remataba coa *festa dos turrullos* ou dos *turrullos*, dos roxóns (que se celebraba tamén en sitios xeograficamente tan afastados como Santiago de Compostela), consistente en que ó acabar de facer a manteiga ou graxa que se ía botando nunha *orza*, tiña lugar unha cea á que se convidaban familiares e amigos. Tradicionalmente os *turrullos* cómense con azucre ou mel.

Algunhas familias ricas completaban o *sanmartino* cunha vaca ou unha cabra, dedicando case toda a carne a chourizos (mesturándolle sempre algún *toucín* picado), agás as patas traseiras, que salgaban para facer chacina.

8.6 As brañas

Os montes foron dende sempre a base da alimentación do gando das terras da alta montaña, pois sen estes pastos non era posible manter nin a facenda nin tampouco o gando vacún. Durante o inverno, naqueles días que as inclemencias do tempo non permitían botar os animais fóra da corte, dábanelles herba seca, palla de centeo e ramallos de follas de carballo, pero en canto se podía xa se sacaban, e sobre todo as cabras e as ovellas. Esta importancia queda patente no seguinte *dictado del Ayuntamiento* de Peranzais do oito de xullo de 1861 sobre o aproveitamento dos montes, en particular neste caso por parte dos veciños de Faro, pero en xeral pode ser extrapolado a todos os demais:

También reconoce esta corporación que cuanto resulta de las declaraciones estampadas en este espediente es la pura verdad, pues

le consta que los montes del pueblo de Faro y los de todos los demás que componen este distrito son de aprovechamiento común, sin exepción de ninguna clase. No cree posible que se arrienden ni vendan, pues siendo el único apoyo que tienen los pobres de este municipio, el poco ganado que crían, ya para pago de las contribuciones ya para sus humildes alimentos; Esta corporación está firmemente persuadida, que si por cualquier concepto les faltasen a estos naturales, los montes que poseen, no podrían subsistir y tendrían que emigrar en su mayor parte...¹³⁰.

A importancia do comunal queda patente no feito de que, por exemplo, en Faro unicamente o 5% do territorio é de propiedade privada e todo o demais é monte, e o mesmo –ou algo moi semellante– sucedía nos restantes (Martínez Fernández, P., 1994: 167). Por iso eran tan necesarias as brañas situadas en sitios altos, ós que non se podía acceder no inverno, pero que proporcionaban abundante herba no verán, cando non a había no val.

A primeira braña que temos documentada é a de Guímara, que o ano 1496 aforoulles a perpetuidade o mosteiro de Santo Andrés de Espinareda ós veciños do lugar, tendo que pagar cada *fogo* –é dicir, cada casa– 62 maravedís, pero non só para levar o gando, senón tamén con dereito para poder labrar parte para botar centeo¹³¹.

Outra que tamén sabemos que pertenceu ó devandito mosteiro é a de Fresnedelo, pero descoñécese a data de cando se realizou o contrato, pois o territorio xa queda na lindeira xurisdicción de Ancares (parroquia de Vilasumil), debido a que o seu monte era moi pobre

pues no produce ni puede producir otra Cosa alguna mas que pasto para los Ganados menores de este lugar, el que es ttan corto que para manttenerlos, y a los maiores, se les precisó tomar en foro al Real

130. AMP: *Expediente justificativo de los montes de aprovechamiento común del pueblo de Faro. Ocho de Julio de 1861*.

131. AHN: *Clero, Espinareda*, código 360B, pp. 171v-172 (Rodríguez González, M^a. C., 1992: 131).

Monasterio de Espinareda una Braña, esta en terminos de el lugar de Villa Sumil, Jurisdiccion de Ancares¹³².

Esta é a única referencia que aparece no *Catastro* de Ensenada, coidamos que por ser montes comunais e carecer de importancia as construcións. Así, por exemplo, en Faro consta que para o gando tiñan os veciños o monte Ucedo con “matorrales y Robles a do dicen el Cebrero”¹³³.

Sobre todo ó longo do século XVII está documentada a presenza de gando foráneo nalgúns dos montes que pertencían á xurisdicción de Santo Andrés de Espinareda, como nos de Faro e o Cuadro; e tamén no XVIII, en que os monxes alugan algunhas destas brañas a persoas de moi lonxe, mesmo de Ávila e Talavera de la Reina (Toledo), o que amosa que chegaban ata aquí nos meses de verán co seu gando (Balboa de Paz, J. A., 1994: 98). A partir da desamortización relixiosa pasarán a depender dos veciños (García González, M. J., 1996: 48 ss.).

A mediados do século XIX di Pascual Madoz no artigo que lle dedica a Faro:

en su término, hácia el NE., se encuentra una sierra que divide la provincia de Leon de la de Asturias, y en el sitio denominado los Oteros, 4 casas pequeñas que en el pais llaman brañas, con sus corrales para guardar el ganado en los meses de junio y julio¹³⁴.

Non se mencionan nas demais poboacións, pero de seguro que as había, polo menos, como xa queda visto, en Guímara e Fresnedelo.

No ano 1858 na *campa* de Chan existía unha única construción, segundo o *Cuaderno de Becindario de la Riqueza del Pueblo de Chano*, no que se di que unha das familias posuía, ademais de catro casas teitas no *pueblo*, *otra en la Campa*, tamén cuberta con colmo. Nada sabemos verbo das súas características constructivas,

132. AHPL: *Ensenada*, Fresnedelo, “Interrogatorio”, preg. 5.

133. AHPL: *Ensenada*, Faro, “Libro de seglares”, f. 128.

134. Actualmente non existe tal denominación, polo que podía ser a *braña viea* nos Miariegos (Martínez Fernández, P., 1994: 21).



A maiada da braña de Faro (Martínez Fernández, P., 1994: 337)

pero é de supoñer que fose de certa importancia para que conste tan só ela e non se diga nada das demais (supoñendo que as houbese).

Todas as parroquias (que aquí coinciden cos núcleos de poboación, agás Chan e Prado, que entre os dous forman unha soa) contan, polo menos, cunha braña de seu, non faltando enfrontamentos nalgúns casos, como entre os de Fresnedelo e Vilasumil (Ancares), que compartían a de Ríu de Praus, dándose o caso de que aínda en 1952 xurdiron problemas co gallo dunha corta de madeira.

As vacas andaban ceibas, pero os xatos estaban case sempre nos *corros*, tendo polo tanto que procurarlles a comida e a bebida cotiás, ás veces mesmo traendo a herba de lonxe a *feixes*, cando non había suficiente nos *praos* da braña.

Entre os *corros* e a *cabanha* queda un espazo libre, a *maiada*, que era onde dormía o gando vacún adulto, mentres que as cabras e as ovellas xuntábanse dentro dun *corro*, destinado xa exclusivamente para elas.

Os animais recollíanse á tardiña, chegando en primeiro lugar as vacas que tiñan xatos, que eran as que adoitaban levar un *campano* ou *chuécara*, para que detrás delas baixasen todas as



A braña de Cariseda, nos cumes que separan os vales de Ancares e Fornela

demais. O primeiro labor dos *brañeiros* e das *brañeiras* era *muñilas*, ceibando do *corro* o *tenral* de cada unha, repartindo normalmente o ubre de xeito que cada un contaba con dous tetos. O leite recollíano en *canadas* de latón —que en tempos pasados foron de madeira—, e botábano logo nos odres. Tanto os *brañeiros* como as *brañeiras*, ademais do seu gando tamén podían atender o doutras persoas; así, por exemplo, unha señora de Cariseda duns setenta anos lembra que recibía por este labor cando era nena seis reais por dous meses, e que ultimamente xa pagaban 6.000 ptas. (anos sesenta), atendendo a varios amos, dándolle ademais cada vez que amasaban e cocían unha *fogaza*, durante o tempo que estaba o gando na braña ou mesmo ó longo de todo o ano.

Pasaban a noite na cabana, cun bo lume para dar calor, pois nestas alturas de madrugada sempre vai frío aínda que sexa en xullo e agosto. Durmían todos xuntos, homes e mulleres, sempre vestidos.

As brañas foron fundamentais durante séculos para estas terras, pois sen elas non podían manter o gando no verán, por carecer de suficientes terras de regadío. Os últimos animais subiron a comezos da década dos anos setenta.



*Casa e curro da braña do Cuadro (Guímara). En primeiro termo
nacemento do río Cúa*

(Para máis información sobre as brañas, véxase a parte de X. M. González Reboredo).

8.7 Outros animais: as aves

A galiña é un animal que de andar ceibo case se mantén de seu, por eso tradicionalmente poucas eran as familias que non criaban algunhas, por varias razóns: para vender nun caso de apuro económico, para pagar impostos e para ter carne fresca en caso de enfermidade.

Non se dispón de estatísticas sobre o número destes animais, pois, poñamos por caso, o *Catastro* de Ensenada non os ten en conta, aínda que si curiosamente as pombas, pero no val non había daquela ningún pombal que merecese ser citado. Só sabemos as galiñas que tiñan que pagar os veciños en concepto do imposto xurisdiccional denominado *xantar*, do que estaban exentos unicamente os veciños de Cariseda e Faro, por pertencer, respectivamente, á xurisdicción do conde de Luna e á do arcediagado de Ribas del Sil, constando en todos os demais o seguinte, como neste caso en Guímara:

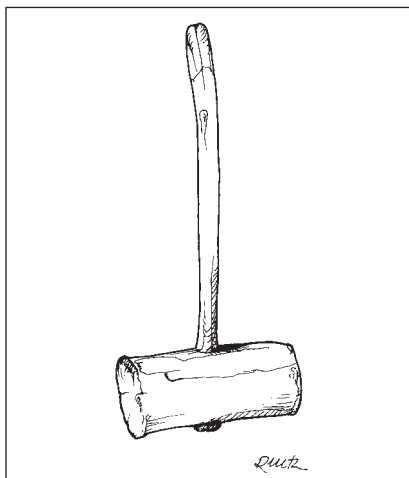
solamente veinte y dos reales de Vellon, y dos Gallinas, o quatro reales por ellas por razon de un Janttar que se dize dever el Consejo de este dicho lugar al Reverendo Padre Abad de dicho Monasterio.

O do dito xantar non debía estar moi claro, pois en Peranzaís consta:

y no saven si dcho. Janttar se es devido lexítimamente¹³⁵.

Consistía en entregar cada ano entre todos os veciños da localidade 22 reais e dúas galiñas ó mosteiro de Espinareda, podendo ser substituídas estas últimas por catro reais.

As *pitás* seguíronse criando ata os nosos días, agás naquelas casas que permanecen deshabitadas todo ou parte do ano. Ademais da herba e do gran (dábáselle o que quedaba ó *aventar*, que sempre ten areas, anacos de arganas, etc.), onde hai castañas tamén llelas botan ben picadas, dispoñéndose para iso dun *porro* (maciño de madeira) para escachalas. Desapareceu o costume de deitar galiñas chocas para *güerar*, é dicir, para incubar.



Porro para esmiuzar
as castañas para as
galiñas (Cariseda)

135. AHPL: *Ensenada*, “Interrogatorio” de todas as poboacións, preg. 2. Este mesmo trabuco relixioso debe ser o que figura xa no preito que mantiveron os veciños co mosteiro o ano 1347: “... Otrossi que levavan delos una yantar de cada aldea de vianda o en dineros...” (AHN: *Clero*, Espinareda, carpeta 851, nº. 18 (Rodríguez González, M^a. C., 1992: 225).

8.8 As abellas

As primeiras novas sobre estes animais no val de Fornela figuran no *Catastro* de Ensenada, gracias ó que coñecemos o número de colmeas existentes a mediados do século XVIII, así como os veciños que as tiñan e cantas posuía cada un:

	COLMEAS	QUEN MÁIS TIÑA	QUEN MENOS TIÑA
Cariseda	80	48	2
Chan	51	21	4
Faro	104	50	2
Fresnedelo	123	29	1
Guímara	2	2	2
Peranzais	14	12	2
Trascastro	36	12	4

Onde menos había nesta época era en Guímara e onde máis en Fresnedelo. Esta diferenza puidera deberse ó clima ou ó menor interese dos veciños, como se amosa tamén no feito de que soamente as tivesen algúns e non todos, sendo como era un produto moi estimado, máis como medicina que como edulcorante. Por exemplo, en Faro estaban repartidas entre oito casas, e de xeito moi desigual:

PROPIETARIOS	NÚMERO DE COLMEAS
1	50
1	24
1	12
1	8
1	4
3	2

Con todo, cómpre ter en conta que aquí eran pouco productivas, debido ó clima frío e –en particular– ás grandes nevadas, tendo en moitos casos que deixarlles o máis do mel que producían para pasar o inverno, como sucedía en Cariseda:

... y que produze del año cada colmena, tres onzas de zera que a razon de seis reales libra ymporta su esquilma annual un Real y seis maravedises de Vellon y no mas â causa de que la poca miel que producen se deja para la manutenzion de las avejas en los siete meses de Ymbierno que se esprimentan en este país, pues delo contrario se mueren segun también acredita la esperienzia y que cada enjambre de abejas vale ocho Reales de Vellon¹³⁶.

O mesmo consta en Faro:

cuia utilidad annual por la Zera que producen, pues miel no se les quita alguna...¹³⁷.

O que amosa que a rendibilidade anual debía ser moi curta: en Faro, 24 marabedís, e en todos os demais sitios un real.

Non faltaban as que eran propiedade dunha persoa con residencia noutra poboación próxima, como en Fresnedelo, que 18 colmeas eran dun veciño de Arganzúa (Asturias) e 24 doutro de Paradela (Fabero).

Tanto nesta época –mediados do século XVIII– como dende moito antes e ata o século XIX, os propietarios das colmeas tiñanlle que pagar ó párroco o décimo e as primicias do mel, da cera e dos enxames, que nas freguesías que dependían do mosteiro de Santo Andrés repartían a partes iguais entre o párroco e os monxes, pero a cantidade unicamente consta en Cariseda, que a calculaban por termo medio nuns tres enxames ó ano.

Non temos máis datos ata un século despois, en 1858, pero soamente de Chan: había en total 45 pés de colmeas, e saíran ese ano (non sabemos ata que mes, porque non consta) 3 enxames. As abellas non debían ser moi populares, pois unicamente se dedicaban á apicultura catro veciños, dos que un tiña 17 colmeas e outro 16, e os dous restantes 6 cada un¹³⁸, do que se deduce que a situación neste aspecto aínda era peor que 1752, xa que daquela había 51. E o mesmo é de supoñer que sucedese nas demais poboacións.

136. AHPL: *Ensenada*: Cariseda, “Interrogatorio”, preg. 19.

137. AHPL: *Ensenada*: Faro, “Interrogatorio”, preg. 19.

138. AMP: *Cuaderno de Becindario de la Riqueza del Pueblo de Chano. Año de 1858*.

Co fin de protexelas dos animais, sobre todo do oso, os trobos tiñan que estar en lugares seguros ós que non accedesen, resgardadas cun muro todo arredor. Desta construción, o *cortín*, xa se rexistra unha en Cariseda a mediados do século XVIII, coa mesma denominación que segue sendo a actual.

Os *truébanos* tradicionais, igual que os de Ancares e as terras de Navia, están feitos de troncos de árbores furados por dentro, ou dunha especie de caixón formado por catro táboas. Aséntanse sobre unha pedra, e por enriba levan unha tapa feita de casca de bidueiro, e sobre ela unha lousa, que ademais de non deixar entrar a auga, tamén fai de contrapeso para que non o mova o vento. Dentro, para suxeitar os favos ou panais do mel levan dous paos cruzados, un arriba e outro abaixo.



Trobo tradicional e moderno (Chan)

Cátanse unha vez ó ano, polo mes de agosto –ou dúas cando o ano é moi bo– deixándolles sempre unha parte do favo para pasar o longo inverno. Antes algúns veciños encargábanlles este labor ós *cereiros* de Vilasumil, que queda no val contiguo de Ancares, lindando con Fresnedelo (González Pérez, C., 1989; 1991: 302 ss.; 1996: 369 ss.).

Ata non hai moitas décadas, o mel recollíase case exclusivamente polos seus valores curativos e, en particular, para o catarro, mesturándoo con viño quente, ou tamén acompañado de graxa de touciño, ou con leite e manteiga.

Hoxe en día aínda se pode ver algún trobo en Chan e Fresnedelo, e dous *cortiños* (un deles de boas dimensións) en Faro, pero os demais atópanse en ruínas: Cariseda (cinco), Peranzais, Guímar,...

9 A CAZA E A PESCA

Tanto unha como a outra foron durante séculos os únicos medios de dispoñer dalgunha carne fresca en calquera época do ano, e tamén de peixe fresco, pois do mariño aquí non chegaba máis que salgado e curado. Os animais domésticos sacrificábanse ou nunha determinada época do ano (o *sanmartino* no caso dos porcos e algún año ou cabrito polas festas patronais), ou por unha enfermidade (unha galiña para as parturientes, por exemplo), polo demais había que cinguirse a consumir a carne salgada.

A caza debeu ter certa importancia antigamente cando abundaban os animais e constituír, como lembraba en 1994 Primitivo Martínez Fernández, referíndose en particular a Faro,

un componente lúdico, pero era al mismo tiempo un medio necesario para obtener alimentos, fuente de proteínas, y se evitaba que el animal salvaje se enseñorease de los montes, impidiendo la entrada de los animales domésticos y del mismo hombre.

(1994: 172).

Por iso a caza dun rebezo, corzo ou xabaril supoñía toda unha festa, á que accedían as máis das familias do lugar, como escribe José L. Alonso Ponga referíndose en particular ó lindeiro val de Ancares, pero que é perfectamente extrapolable tamén a este de Fornela:

Aún se recuerdan en Ancares las cacerías organizadas, de ciervos y jabalíes, persiguiéndolos por las superficies nevadas. Los cazadores iban armados con lanzas de dos o tres metros y calzaban “marañones” en los pies para poder caminar mejor. Estas cacerías, según relatan

Francisco Ortuño y Jorge de la Peña, acababan en un banquete comunitario en el que también participaban los familiares de los cazadores. Los menudos del animal se cocinaban para todos con arroz y patatas, el vino se pagaba a “escote”. La cabeza era para el cazador y la carne se repartía entre las familias, las mujeres llevaban para recogerla un plato de porcelana.

(1992: 14).

A importancia da segunda, da pesca, sempre foi moito menor, debido a que os ríos son de escaso caudal e a que era practicada nos máis dos casos unicamente por nenos que pillaban algunhas *trutias*, das que a maioría eran *velaxas* (moi pequenas).

9.1 A caza

Sobre a actividade cinexética (exclusivamente practicada polos homes), as referencias máis antigas son as que figuran no *Diccionario* de P. Madoz, publicado polo que atinxe a este val entre os anos 1849 e 1850:

Faro: “caza mayor y menor”.

Fresnedelo: “caza de corzos, ciervos y jabalíes”.

Guímara: “caza de osos, zorros, corzos, rebecos cabras monteses y algunos jabalíes”.

Peranzais: “caza mayor y menor”.

Non consta nada nos artigos dedicados a Cariseda, Chan e Trascastro, polo que se deduce que carecía de importancia. Non hai dúbida de que era en Guímara onde máis se practicaba, sendo o único sitio onde aínda consta que se cazaban osos, supoñemos que con trampas.

Esta situación mantívose de xeito semellante ata que se empezou a xeneralizar o uso das armas de fogo, que deron lugar a que ós poucos anos desaparecesen varios destes animais, como o oso, os corzos e os rebezos -os segundos empezan agora a recuperarse-. No tocante ós osos, contan que algún inverno aínda se ven pegadas deles na neve, e que os hai na braña de Faro e nos montes do Trayecto, entre Peranzais e El Rebollar (Asturias). En Cariseda

aseguráronnos que no inverno do ano 1997 unha osa cun cachorro chegou mesmo ata de par das casas, cruzando pola ponte para a outra orela do río Cúa, dirixíndose cara a Faro, ós montes da Trapa.

No inverno, cando había grandes nevadas, cazaban con *chuzo*¹³⁹ os corzos e os rebezos, aproveitando que os animais non poden correr ó enterrarse na neve ou –neste caso xa durante todo o ano– con lazos corredíos (*garduñeiras*). A difusión das armas de fogo supuxo, en varios casos, a total extinción dos animais.

Á caza do corzo no val de Fornela e, en particular, nas terras de Faro e na década dos anos sesenta, dedícalle Primitivo Martínez un pequeno capítulo do seu libro *Efemérides y semblanzas fariegas* (1994: 170-172), do que escolmamos os parágrafos seguintes:

La preparación de la cacería se realiza minuciosa, ritualmente. Se selecciona el monte, día y hora; se contabilizan las escopetas, se les asigna la espera respectiva, lugar de acecho, y los “afaladores”, especie de rastreadores, con perros y gritos se encargan de levantar los corzos de sus escondites e intentan llevarlos hacia las escopetas. De antemano ya saben dónde están los corzos, o se lo imaginan [...].

Al afortunado tirador se le sube la sangre a la cabeza de satisfacción y orgullo y su corazón late profundamente. Es el héroe de la jornada, como el caballero en los torneos medievales cuando tiraba al suelo al competidor delante de su dama; aquí no hay damas, pero si rivales que les hubiese gustado ser ellos quienes tuviesen la fortuna de dar el tiro de gracia; es una competencia solapada de demostrar quién es el mejor, el más diestro, el más hábil [...].

Por último viña a preparación da carne, que se podía facer nalgunha das tabernas da zona, asistindo ó banquete “todo el pueblo y los invitados”.

Hoxe en día, co abandono das terras de labor e a carencia de rabaños de vacas, cabras e ovellas nos montes, fai que sexa relativamente doado velos, ás veces ata formando pequenos rabaños, e polos meses de xullo e agosto mesmo escoitar os seus bramidos cando andan en celo.

139. Arma aguzada de ferro semellante a unha lanza (González Pérez, C., 1991: 328).

Outro animal que tradicionalmente tamén se cazaba con *chuzo* é o xabaril, sobre todo nas grandes nevadas: primeiro cansábano encirrándolle os cans, obrigándoo a ir por algún camiño estreito, no que lle facía fronte un home forte espetándolle a arma, que aseguraba ben no chan ou contra unha pena. Xa estaban preparados outros para rematalo, porque ó estar ferido é moi perigoso e pode matar a calquera se o colle por diante. A difusión das armas de fogo ó longo do século XX –especialmente– acabou con estas cacerías, das que unicamente se lembran as persoas moi maiores, non xa por ser protagonistas, senón por escoitárllelo contar ós devanceiros. Igual se facía no val de Ancares e no outro lado do Porto, nas terras luguesas de Navia.

A presenza do xabaril, que antes era escasa debido a que había pouca vexetación, tornouse moi abundante nos últimos anos causando estragos nos cultivos e comendo as castañas do *pingo*, é dicir, as que van caendo sen varexar.

O depredador tradicional sempre foi o lobo, malia que o oso tamén chegaba ata aquí algúns invernos, aproximándose mesmo ás casas na procura de alimento, en particular do mel das colmeas, de aí que antigamente se protexesen cun muro, o *cortín*. Era un dos temas que nunca faltaba nos *filandones* que se xuntaban ás noites, como lembra o fariego Ángel Fernández González, en parte protagonista do que relata:

La leyenda, de tradición oral, sobre los lobos era legendaria. Era tema frecuente en el “filandón” la astucia de estos animales depredadores atacando a los rebaños que diezmaban sin parar hasta que eran sorprendidos, y cómo enterraban los restos. Pero la emotividad llegaba a su cenit en los relatos que se referían a los acosos nocturnos a los viajeros, que se veían obligados a trepar a árboles para librarse de los dientes afilados de los lobos, que a veces se montaban unos sobre otros con el fin de alcanzar la presa. Yo y Pepe fuimos perseguidos desde San Pedro hasta Andinas; los veíamos por el reflejo pupilar de la luz de nuestro candil de carburo y por los aullidos que nos enervaban de pánico, aun sabiendo que a dos personas no atacaban (y con música que tocaba Pepe con el acordeón); sí, señores, ¡Pepe llevaba y tocaba el acordeón! Tengo más vivencias: una estando de filan-

dón en casa del tío Pantaleón, padre de Esperanza, Abelardo y Virginia, un lobo se metió en el corral, que aún existe, y que detectamos porque los perros se metieron, ladrando y agitados, dentro de casa y que vimos salir por debajo del carro; otra, una noche de invierno y con nieve oímos ladrar al perro fuertemente en nuestro corral, y a la mañana siguiente vimos los restos en la era debajo del pajar, que los lobos dejaron.

(1994: 108, 109).

Non queda memoria de como o cazaban antes, cando as armas de fogo eran moi escasas; é de supoñer, malia que agora non se confirme, que houbo currais ou foxos, como en Ancares (González Pérez, C., 1996: 338 ss.). Aínda hoxe en día é o depredador peor considerado, non xa porque antes fose raro o ano que non matase algún animal, sobre todo cando estaban na braña, senón porque tamén contan que ás veces chegaba a atacar ó home, cando había que facer longas camiñadas de noite polo medio do monte. Ós cans que andaban cos pastores ou polo monte poñíanlles *carrancas* (colares con pugas de ferro) para que non lles puidese botar a boca ó pescozo.

Os outros depredadores, pero de menos importancia pois unicamente atacan ás aves de curral, son o *raposo*, que se cazaba con *garduñeiras*, e a *xeneta* (*geneta*), pero esta –segundo contan– sempre debeu ser moi escasa.

Da caza menor sobresaen os coellos e as lebres, que tamén os cazaban con *garduñeiras*, armadas por onde adoitan pasar ou na boca do tobo. Por último está o *esquivo* (ou *esquilo*), que algúns veciños cazaban só pola pel.

Entre as aves destacan a perdiz, o *paspallarón* e a *pita brava*. A primeira cazábase facendo un burato no chan sobre o que se pon unha lousa sostida cun pao, ó que lle se ataba unha *grañuela* (espiga) de centeo. Cando o animal peteira para coller os grans, cae a pedra e queda preso dentro.

Os nenos ó ir ó monte se descubrían un *nial* (niño) con ovos organizaban o *xuego del uovo*, que consistía en poñelos nun sitio e logo escachalos arrebolándolles pedras. Pero non sempre se facía así, pois ademais de que tamén se comían, non faltaban os que os

levaban para a casa e llos poñían a unha galiña *chueca*, para sacar *perdigois*.

A outra ave tradicional, e antes moi abundante, é o *paspa-llarón* (ou *pazpallar*), que andaba por entre o centeo, que era onde facía o niño. Pero a raíña de todas é a *pita brava* ou pita do monte (*Tetrao urogallus*), que tamén as houbo noutros tempos (non sabemos se agora aínda quedarán algunhas), das que se conserva polo menos un exemplar disecado cazado por un veciño de Peranzais.

Os peores anos para a fauna autóctona foron os inmediatamente posteriores á Guerra Civil de 1936-39, non xa porque fose cando se empezaron a xeneralizar as armas de fogo, senón pola caza practicada indiscriminadamente polos soldados destacados nestes montes (entre os que non faltaban *moros*), así como tamén polos “fuxidos”. Nos anos seguintes desapareceron case por completo os rebezos e os corzos (por exemplo, o último dos primeiros no lindeiro val de Ancares cazárono cara a 1962). A creación da reserva nacional de Ancares o 17 de marzo de 1973 sinala o comezo dunha nova etapa polo que atinxe á recuperación cinexética destas terras, favorecida nas últimas décadas polo abandono dos cultivos, a ausencia do gando nos montes e a cada vez máis abundante vexetación, unicamente decimada polos incendios forestais¹⁴⁰.

9.2 A pesca

Tradicionalmente sempre foi menos importante que a caza, sendo en moitos casos un pasatempo de rapaces. No xa citado varias veces *Diccionario* de Madoz só consta en Faro, Guímara e Peranzais que hai “pesca de truchas”, aínda tendo en conta que o río Cúa tamén pasa por Cariseda e Chan.

Pescar con cana é unha actividade moderna practicada por moi poucos veciños, pois segundo un dos informantes hai uns oitenta anos non se lembra de haber máis que dous en todo o val, que ían de cando en vez: un de Guímara e outro de Chan. Antes o

140. O río Cúa fai de liña divisoria dende o seu nacemento ata Bárcena de la Abadía (Fabero), polo que queda dentro desta reserva todo Fresnedelo e parte de Guímara, Chan, Peranzais e Cariseda. O único territorio que está totalmente fora é o pertencente a Faro.

que se facía era pescar á man, aproveitando a baixa da auga no verán, ou poñendo redes naqueles sitios do río nos que había máis, á noite e á mañá: estendíanse e logo unha persoa movía a auga con paos ou cos pés, para que as *trutias* se metesen procurando unha saída. As que pillaban ían para o *curuxo* (un cesto pequeno) ou para o *cambeiro* (unha poliña cunha galla, na que se espetaban), podendo chegar a xuntar varias *cambeiradas* se había moitas. Algúns pescadores dedicábanse a vendelas.

Onde o río xa é máis caudaloso, como en Cariseda, varias persoas dispoñían de aparellos, como *redes*, *chumberas*, *nasoiras*, *nasoiros*, *nasos*, *nasas*..., armándoos sobre todo no verán cando hai pouca auga, malia que xa ultimamente estaba prohibido. Hai uns sesenta anos –segundo unha veciña– había moitísimas *trutias*, e, con tal de que entrase en primeiro lugar polo *bocín* (boca) unha femia, axiña se enchía a *nasoir*a de machos.

Os *nasos* facíanse de vergas de salgueiro, mentres que as *nasas* adoitaban ser de saco, cun aro de pao na boca (semellante ó dun cesto). Aínda que estas denominacions non son comúns para todo o val, pois en Guímara –por exemplo– todas son *nasas*, sen ter en conta a forma nin de que están feitas, e en Peranzais, pola contra, *nasos*¹⁴¹.

Un sitio onde se collían moitas eran nos *banzados* e presas dos muíños, que son os encoros onde se desvía a corrente do río. Nestes casos o que se facía era cortar a auga para logo coller as troitas coa man.

10 NOTAS GASTRONÓMICAS

A gastronomía tradicional era moi sinxela e cinguíase, ata non hai moitas décadas, exclusivamente ós produtos que se collían ou producían no val. As únicas excepcións constituíanas o peixe salgado e curado, o sal e o pemento, que transportaban nos máis dos casos os propios arrieiros fornelos. De cando en vez tamén chegaba algún aceite, aínda que, como consta na segunda metade do

141. Eran da mesma feitura –ou moi semellantes– que os de Rao (Navia de Suarna) (González Pérez, C., 1991: 329, 330).

século XVIII en Navia de Suarna, na outra banda do porto de Ancares, só o adoitaban mercar os cegos para luz do Santísimo ou, en último caso, para algún enfermo¹⁴².

O centeo foi durante séculos a base principal da alimentación, pois ademais do pan tamén era coa súa fariña con que se elaboraban as papas, que o mesmo que noutras moitas comarcas constituía o almorzo tradicional, soas ou con leite. Sabemos que se cultivaba no século XV o millo miúdo (*Panicum miliaceum*), pero non se volven ter novas del, o que indica que a súa produción carecía de importancia. Coa fariña deste cereal tamén se elaboraba pan e papas.

O trigo non fructifica ben, polo que o seu cultivo, agás poucos casos, nunca debeu representar moito na dieta fornela. Cando a economía o permitía, o que facían algunhas familias era mercar o gran, ou xa a fariña, sobre todo na feira do Espín.

As pezas tradicionais do pan eran as *fogazas* (dunhas catro libras, dous quilos, aproximadamente), as *tortas* (máis grandes e planas que as anteriores) e os *ofiertos* ou *oufiertos* (fogazas pequenas para regalar ou para comer quentes). Un manxar especial que tamén se cocía no forno eran as *bollas*, é dicir, as empanadas, das que os ingredientes tradicionais son: a pataca, o touciño, os chourizos e, por suposto, o pan.

En Cariseda, Fresnedelo e Faro –neste último moito menos– as castañas constituían unha importante achega, tanto na época da colleita, como despois durante varios meses: primeiro consumindo as que quedaban na ouriceira, e logo as secas do canizo, que podían chegar ata mesmo o mes de maio, aforrando gracias a elas o pan e as patacas. Malia que actualmente o seu consumo cinguese só ás asadas, as persoas maiores aínda se lembran de comer caldo de castañas, cocidas con leite, cocidas con carne, etc. (Rodríguez Rodríguez, M., 1991).

142. González Pérez, C. (1991: 357, 358): Consta na parroquia de Moia: “Ytem declararon los mismos Yntelixentes que en esta fra. no hai tienda, ni almanen alguno donde se beneficie aceite, ni se coje de propia cosecha, y el corto consumo qe. haze la fábrica de la Ygla. y el Cura Párroco, lo compra a los traginantes que pasan vía recta por este Pueblo”. Por estes anos, 1788, a situación socioeconómica neste aspecto do val de Fornela era igual á de Moia (AHPLugo: *Relación de Frutos Civiles*, 1788).

A partir da segunda metade do século XVIII, a introducción de dúas plantas procedentes de América orixinará unha verdadeira revolución culinaria, e, no caso do val de Fornela, sobre todo unha delas: a pataca. Axiña empezou a formar parte da dieta alimentaria, ocupando o lugar que tradicionalmente lles correspondía ó pan e ás papas. Non sabemos cando se empezarían a cultivar aquí, pero nas terras naviegas de Lugo xa se documentan en 1749, polo que é de supoñer que se viñese facendo dende algúns anos antes (González Pérez, 1991: 355), pero no primeiro cuarto do século XIX xa as cultivaban en todo o val, constituíndo o principal produto logo do centeo (Miñano, S. de, 1826). Este tubérculo supuxo unha mellora extraordinaria na alimentación tanto humana como animal, de xeito que se pode falar de gastronomía antes ou despois da difusión do seu cultivo. Non só se consumían soas (cocidas –*cachos* e *cachelos*–, guisadas, frixidas e asadas), senón tamén con outros alimentos, como a carne, o peixe, as hortalizas (fabas, verzas, repolo, xudías verdes –*fréjoles*–, etc.). A mostra máis clara da súa importancia está en que axiña se converteu nun dos principais ingredientes do caldo, que non faltaba de cote en ningunha casa.

O outro froito americano foi o millo, que aquí nunca chegou a acadar a relevancia que tivo noutras comarcas, nas que substituíu ó centeo, tanto para a elaboración do pan, como para a das papas. O mesmo que as patacas, tampouco se sabe cando se empezou a sementar no val, pero no ano 1749 xa hai constancia de que se botaba en –polo menos– tres freguesías do concello lugués de Navia de Suarna, algunha delas, como a de Rao, case lindeira coa de Guímar (González Pérez, C., 1991: 355).

No tocante ós produtos hortícolas, a dureza do clima non propicia o seu cultivo, polo que sempre deberon ser escasos, cinguíndose ós máis populares e en pequenas cantidades, como as verzas, o repolo, os nabos, as cebolas, os allos, os pementos e os tomates. Dos legumes os máis importantes eran as fabas e os *fréjoles* (xudías verdes), que tradicionalmente case sempre se cociñaban cocidos con patacas e carne salgada de porco (*cachelos igualaos*).

O *compango* era a carne e o peixe. Polo que se refire á primeira, podería pensarse que a principal foi a de porco, pero temos

dúbidas de que ocorrese sempre así, se se parte da base de que a mediados do século XVIII estes animais non representaban máis que o 4,12% do gando fornelo, e de que só contaban con el –no mes de setembro, é dicir, xa preto do *sanmartino*– sobre o 30% dos veciños¹⁴³. Igual se volve testemuñar un século despois, en 1858, en particular para Chan, resultando que só cebaban porco sobre un 38% do total das familias¹⁴⁴. E, máis doutro século despois, en 1994, atopámonos co mesmo, pero neste caso referido exclusivamente a Faro:

... a base de cocido y carne de cerdo, sustituido por otras viandas como tortilla, bacalao, escabeche, etc., en la casa que no habían hecho “sanmartino” (matar el cerdo), que podría cifrarse en la mitad del pueblo.

(Fernández González, A., 1994: 90).

Confirmado por outro fariego:

Había vecinos que criaban cerdos y los mataban; otros tenían que venderlos para pagar deudas; algunos vendían los jamones para comprar tocino.

(Martínez Fernández, P., 1994: 212).

Estes datos amosan que a carne de porco tiña importancia, pero non tanta como noutras partes, en que rara era a familia que non sacrificase algún ó aproximarse o inverno. A súa falta compen-sábase coa de cabrún e ovino, que tamén se salgaba, pero poucas casas se podían permitir o luxo de sacrificar unha vaca ou un xato, agás cando algunha res rompía unha perna ou sufría un accidente e había que matala. Nestes casos, de ser no verán a carne repartíase entre os veciños, colaborando cada un coa súa achega pola perda que supoñía a morte dun destes animais; e se era no inverno, tamén se repartían, pero para salgar. Os únicos que podían matar unha vaca eran as familias máis ricas, destinando case toda a carne a

143. AHPL: *Ensenada*, “Libro de seglares” e “Libro de eclesiásticos” de todas as poboacións.

144. AMP: *Cuaderno de Becindario de la Riqueza del Pueblo de Chano*.

chourizos, mesturada con touciño, agás as patas traseiras, que as salgaban para chacina.

Ós que non facían o *sanmartino* –que eran moitos– os demais veciños agasallábanos polo Entroido con algo de *toucín*, chourizos, un *cachín de butiello*,...

Os anos e os cabritos unicamente se mataban polas festas, cando había convidados de fóra (familiares que emigraran, amigos que vivían noutras poboacións,...).

Por último estaban as aves, que se destinaban case exclusivamente ós enfermos e ás mulleres que daban a luz, pois en Fornela, o mesmo que noutros moitos sitios, era tradicional agasallar ás parturientes cunha galiña ou cun pito.

O máis prezado dos produtos animais era o leite de vaca e de cabra, pois as ovellas non hai tradición de muxilas. Consumíase fresco, tal e como sae do animal, fervido para que se conserve mellor e para aproveitarlle a tona, *amazado* nos *botos* para manteiga, como requexo ou leite callado, queixo,... Podíase comer só ou acompañalo con pan, papas, castañas,...

Pero na maioría das casas, non xa só en Fornela, senón en todas as terras da alta montaña ástur-galego-leonesa (Ibias, Degaña, Navia de Suarna, Ancares, Burbia,...), o alimento básico da maioría dos habitantes era o caldo, o máis pobre unicamente con verzas ou repolo, patacas e unto e, como moito, un cachiño de *toucín*. Cando se lle botaba carne salgada ou/e fresca, entón xa era *cocido*, que se comía os días de festa ou de labores importantes, como a sega e a malla. En moitos fogares o caldo facía de almorzo, de xantar –*merienda*– e de cea, unhas veces acompañado e outras só.

De orixe animal era toda a graxa que se consumía, pois o aceite –como xa queda dito– foi un produto escasísimo, ata que empezou a mellorar a situación económica coa contribución dos homes que traballaban nas minas.

A caza constituíu noutros tempos tamén unha achega non desprezable, sobre todo no inverno, que era cando aproveitando as grandes nevadas se podían cazar corzos, rebezos, xabarís,... No verán, en cambio, armábanelles *garduñeiras* e outras trampas ás perdices, ó *paspallarán* e á *pita brava* (sempre moi escasa). Estas for-

mas tradicionais foron desaparecendo substituídas polas armas de fogo, moito máis eficaces.

A caza dun animal grande daba lugar a unha festa na que adoitaban tomar parte os máis dos veciños, xa que había o costume de convidar a todos a participar no banquete, como lembraba non hai moitos anos o fariego Primitivo Martínez Fernández:

Después viene la preparación de la suculenta comida de los corzos con patatas, pimientos y otros sabrosos aderezos, en casa de Ave-lino y Ángeles, en Faro; de Narciso y Marcelino, en Peranzanes, a la que asiste todo el pueblo y los invitados.

(1994: 170-72).

O peixe sempre foi escaso e ademais non chegaba outro que o salgado e o curado, que traían os arrieiros, entre os que non faltaban tamén os da zona. Os máis tradicionais eran o bacallao e as sardiñas, conservándose polo que se refire ó primeiro aínda en grande aprecio, tanto é así que está considerado –e con moita razón– como un dos pratos típicos fornelos. Entre os curados o máis popular debeu ser a raia, que se comía principalmente nos días da sega e da malla. Esta situación mantívose sen grandes cambios ata a chegada da enerxía eléctrica a todos os fogares, cando se empezaron a instalar os primeiros frigoríficos.

Nos ríos non hai máis que *trutias*, polo xeral pequenas, aínda sendo do Cúa, como todas as da alta montaña, pero moi apreciadas polo seu exquisito sabor. Malia que algunhas persoas se dedicaban de cando en vez á pesca para vender, nunca deixou de ser un alimento ocasional, que chegaba a moi poucos fogares e raras veces ó longo do ano.

A repostería tradicional limitábase á *rosca* e ó *roscón* que se cocían no forno da casa, co gallo dalgunha festa ou celebración familiar; os *fisuelos* (rosquiñas feitas na tixola con fariña, ovo, mel ou azucre, semellantes ós freixós); as *fioas* ou *fiuelas* (filloas), que se acompañaban con mel; e o *mazapán*, de fariña de trigo, azucre e ovos. Tamén se poden considerar unha lambetada as morcillas, tendo en conta os ingredientes (sangue, cebola, arroz, pan e mel ou azucre).

De froitas só había no seu tempo as que se daban no val: *mazanhas*, *figos*, *peras*, *nixos* ou *nisos* (ameixas); *periescos* (pexegos), *conchos* (noces), castañas, etc.

A única bebida era a auga, que se substituíu en moitos fogares polo viño os días de festas, algún acontecemento especial e na sega e na malla. Procedía do Bierzo e traíano en peellos os arrieiros. Aínda que agora xa non queda memoria, en tempos pasados tamén debeu ter certa importancia a sidra, pois de non ser así non se explica que a comezos do século XIX un dos principais produtos da zona, que se cultivaban en case todas as poboacións, fosen as mazás, figurando logo do gando e do centeo, e antes das patacas e dos nabos (Miñano, S. de, 1826: IV, 177).

A gastronomía tradicional era monótona pola repetición dos mesmos ingredientes ó longo dos días (en particular o caldo e o leite), agás nas festas, porque para esas datas xa se reservaban os mellores alimentos. Así, por exemplo, polo Nadal acostumábase comer *butiello*, acompañado de verzas ou repolo, sazonados con manteiga. En Cariseda –poñamos por caso– nas casas en que non se facía máis que un, reservábano para esa noite; se eran dous, deixa o outro para o martes de Entroido, e se había tres, entón ese terceiro gardábase para as *Candelas* (o dous de febreiro).

O xantar tradicional das festas patronais e das celebracións importantes na maioría das casas era sempre o mesmo: de primeiro prato, cocido completo (patacas, garavanzos, touciño, chourizo e lacón), de segundo, cabrito ou año guisado, e de sobremesa roscón, mazapán e queixo. E para beber: viño berciano.

IV. BIBLIOGRAFÍA

A) FONTES:

AMP (Archivo municipal de Peranzanes) (sen clasificar):

- *Libro de Juicios de paz*, 1836, 1837, etc.
- *Actas de sesiones*, varios anos.
- *Cuaderno de Becindario de la Riqueza del Pueblo de Chano. Año de 1858.*
- *Espediente justificativo de los montes de aprovechamiento común del pueblo de Faro. Ocho de Julio de 1861.*
- *Cédulas de inscripción*, varios anos.
- *Censo electoral*, varios anos.
- *Censo de edificaciones urbanas*, 1970 (faltan as fichas correspondentes a Chan).

AHPL (Archivo Histórico Provincial de León):

- *Catastro del Marqués de La Ensenada:*

Cariseda (sig. 8.051):

“Libro de eclesiásticos y forasteros” (*Real de eclesiásticos*).

“Real de seglares” (*Real de legos*).

Chano (sig. 8.155):

“Libro de eclesiásticos y forasteros”.

“Libro de seglares”.

Faro (sig. 8.178):

“Libro de eclesiásticos y forasteros”.

“Libro de seglares”.

Fresnedelo (sig. 8.204, documentación moi deteriorada):

“Libro de eclesiásticos y forasteros”.

“Libro de seglares”.

Guímara (sig. 8.232):

“Libro de eclesiásticos y forasteros”.

“Libro de seglares”.

Peranzanes (sig. 8.471):

“Libro de eclesiásticos y forasteros”.

“Libro de seglares”

Trascastro (sig. 8.820):

“Interrogatorio”.

“Libro de seglares”.

- *Protocolos notariales*, caixa: 3.297.
- *Registro Fiscal de todos los edificios, solares y demás fincas urbanas que radican en este término municipal, según el resultado de la comprobación llevada a efecto en cumplimiento del Real decreto de 4 de Febrero de 1893: Término municipal de Peranzanes*, libro 2.631.
- *Padrón de los edificios y Solares*, caixa 10.679.
- *Expedientes de comprobación de la riqueza urbana*. (Concello de Candín), caixas 10.225-34.

AGS (Archivo General de Simancas, Valladolid):

- *Catastro del Marqués de La Ensenada*: “Interrogatorio”.

Cariseda (libro 343, ff. 489 ss.)

Chano (l.377, ff. 450 ss.)

Faro (l. 385, ff. 327 ss.)

Fresnedelo (l.378, ff. 43 ss.)

Guímar (l.377, ff. 495 ss.)

Peranzanes (l.377, ff. 411 ss.)

Trascastro (l.377, ff. 475 ss.)

MECD-ARCHV (Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. Archivo da Real Chancillería de Valladolid):

- *Colección de planos y dibujos*, nº. 40.

MECD-AHN (Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. Archivo Histórico Nacional. Madrid):

- *Clero*: San Andrés de Espinareda, cód. 4.967; carp. 851.

CAF (Cámara Agraria de Fabero):

- *Censo agrario*, 1972.

ADA (Archivo Diocesano de Astorga):

- Santuario de Trascastro: *Libro de cuentas*, 1875-1981.

MPL (Museo Provincial de Lugo):

- *Apeo de la villa y fortaleza de Nabia y de los vienes que el conde de Altamira tiene dentro de dha. villa y su distrito u jurisdiccion [...]* Año de MDCXI.

AHPLugo (Arquivo Histórico Provincial de Lugo):

- *Relación de Frutos Civiles*, 1788.

B) PUBLICACIONES:

ALONSO GONZÁLEZ, J. M. (1993): *Los molinos tradicionales en la provincia de León*, Caja España, León.

ALONSO PONGA, J. L. / DIÉGUEZ AYERBE, A. (1984): *Etnografía y Folklore de las comarcas leonesas. El Bierzo*, Ed. Leonesas, Madrid.

ALONSO PONGA, J. L. (1992): *Los Ancares*, Ed. Edilesa, León.

ALONSO, D. / GARCÍA YEBRA, V. (1961): “El gallego leonés de Ancares y su interés para la dialectología portuguesa”, en *Cuadernos de Estudios Gallegos*, Compostela, XVI. También en *Actas do III Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros*, I, 1959.

ÁLVAREZ ÁLVAREZ, D. (1965): *Jergas de Galicia*, Ed. do autor, Tomiño-Pontevedra.

ANCARES bercianos. *Itinerarios naturales* (1991). Instituto de Estudios Bercianos, Junta de Castilla y León, Consejería de Medio Ambiente y Ordenación del Territorio, Valladolid.

ASOCIACIÓN CULTURAL “CÁRCAVA” (1999): *Territorio de Guímara*, mapa, Arquibierzo, S.L.

BALBOA DE PAZ, J. A. (1987): “De Fornela y sus danzas”, *Pregón de Fiestas de la Encina*, 1987, Ponferrada.

BALBOA DE PAZ, J. A. (1990): *Hierro y herrerías en el Bierzo preindustrial*, Diputación Provincial de León, León.

BALBOA DE PAZ, J. A. (1994): “La Mesta en el Bierzo”, *Historia del Bierzo*, Diario de León - Instituto de Estudios Bercianos, León.

BALBOA, J. A. / CELADA, J. C. / CUENLLAS, J. L. (1989): *Bibliografía de Ancares*, Junta de Castilla y León - Diputación Provincial de León.

CANO GONZÁLEZ, A. M^a. (1998): “Lasturianu n’El Bierzu. A propósiu del ALBI” (Atlas Lingüístico de El Bierzo), *Lletres Asturianas*, 69, Oviedo.

CÁRDENAS Y RODRÍGUEZ, G. de (1944): “La casa en la montaña de León”, en *La casa popular española*, Bilbao.

CELIS SÁNCHEZ, J. (1994): “El castro de Chano”, *Historia de El Bierzo*, Diario de León - Instituto de Estudios Bercianos.

DÍAZ GONZÁLEZ, G. (1995): *Señorio Abadengo de San Andrés de Espinareda. 40 Respuestas al interrogatorio del Catastro de Ensenada. Escrito por...* Ed. do autor, León.

DOMÍNGUEZ YÁÑEZ, J. M. (2001): *Valle de Fornela*. Ed. do autor, Madrid.

FEITO, J. M. (1970): “Los caldereros de Miranda y su jerga dialectal”, *Boletín del Instituto de Estudios Asturianos*, 71, Oviedo.

FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, A. (1994): “El Faro de ayer”, en MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, P. (1994).

FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, J. R. (1978): *Etnografía del Valle de Ancares. Estudio lingüístico según el método ‘Palabras y Cosas’*, Verba, anexo 10, Universidade de Compostela.

FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, J. R. (1981): *El habla de Ancares (León). Estudio fonético, morfosintáctico y léxico*. Universidad de Oviedo, Oviedo.

FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, J. R. (1991): “El molino de agua y rodezno en el Bierzo”, *Estudios Bercianos*, 15, Ponferrada.

FERNÁNDEZ REI, F. (1991): “Trazos lingüísticos nos límites orientais da galeguidade”, *Actas do Simposio de Antropoloxía “Lindeiros da Galeguidade”*, Consello da Cultura Galega, Santiago de Compostela.

FERNÁNDEZ, D. (1994): “Entrevista a Hortensia sobre la vida de la mujer en Faro”, en MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, P. (1994).

FLÓREZ, E. (1762): *España Sagrada*, t. XVI, Madrid.

GARCÍA GIL, H. (2002): “Aspectos fónicos de la fala de Forniella. Estructura fonológica y caracterización”, *Lletres Asturianas*, 79, Oviedo.

GARCÍA GONZÁLEZ, M. J. (1994): *La desamortización de Mendizábal y Espartero en el Bierzo*, Salamanca.

GARCÍA GRINDA, J. L. (1989): “La arquitectura popular en Omaña: la casa de teito”, *Omaña*, 7.

GARCÍA GRINDA, J. L. (1991): *Arquitectura Popular Leonesa*. Diputación Provincial de León, León.

GARCÍA REY, V. (1934): *Vocabulario del Bierzo*. Junta para Ampliación de estudios e investigaciones. Centro de Estudios Históricos, Archivo de Tradiciones Populares, Madrid.

GARCÍA Y BELLIDO, A. (1967): “Sobre la extensión actual de la casa redonda en la Península Ibérica”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XXIII, Madrid.

GARCÍA Y GARCÍA, J. (1997): “Los límites históricos entre el gallego y el asturiano-leonés en el Bierzo”, *Lletres Asturianas*, 64, Oviedo.

GIMSON, M. (1983): *As pallozas*, Ed. Galaxia, Vigo.

GÓMEZ BAJO, M^a. C. (1993): *Documentación medieval del monasterio de San Andrés de Vega de Espinareda (León) (Siglos XII-XIV)*, Salamanca.

GONZÁLEZ PÉREZ, C. (1983): "O verbo dos arxinas (La jerga de los canteros de Galicia)", *Actes du Colloque International de Glytographie de Saragosse*, Zaragoza.

GONZÁLEZ PÉREZ, C. (1988): "As ouriceiras ou corrizas", *Cuadernos de Estudios Gallegos*, XXXV, 100, Santiago de Compostela.

GONZÁLEZ PÉREZ, C. (1989): *A apicultura tradicional no concello de Navia de Suarna (Lugo)*. Deputación Provincial de Lugo, Lugo.

GONZÁLEZ PÉREZ, C. (1991): "Aproximación etnográfica á cultura material da montaña lucense: Notas históricas e situación presente", *Antropología y Etnografía de las proximidades de la Sierra de Ancares*, II, Deputación Provincial de Lugo.

GONZÁLEZ PÉREZ, C. (1994): *A produción tradicional do ferro en Galicia: As grandes ferrerías da provincia de Lugo*. Deputación Provincial de Lugo, Lugo.

GONZÁLEZ PÉREZ, C. (1996): "Arquitectura e tecnoloxía populares no val de Ancares (León)", *Sociedade e tecnoloxía tradicionais do val de Ancares*, Consello da Cultura Galega, Santiago de Compostela.

GONZÁLEZ PÉREZ, C. (1997): "Un exemplo de como desaparece unha construción popular: os hórreos do Val de Ancares", *Tecnoloxía tradicional: dimensión patrimonial e valoración antropolóxica. Actas do Simposio Internacional In Memoriam Xaquín Lorenzo*, Consello da Cultura Galega, Santiago de Compostela.

GONZÁLEZ REBOREDO, X. M. (1979): "El arado de madera en Galicia", *Gallaecia*, 3/4, Compostela.

GONZÁLEZ REBOREDO, X. M. (1990): "Casa y Pueblo en la vertiente occidental de la Sierra de Ancares", I, *Antropología y Etnografía de las proximidades de la Sierra de Ancares*. Deputación Provincial de Lugo, Lugo.

GONZÁLEZ TORICES, J. / DÍEZ BARRIO, G. (1991): *Aperos de madera*, Junta de Castilla y León. Consejería de Agricultura y Ganadería, Salamanca.

JUNTA DE CASTILLA Y LEÓN (1987): *Ancares*, Ministerio de Cultura - Consejería de Educación y Cultura; Diputación Provincial de León, Dirección General de Cooperación Cultural, Madrid.

LLANO CABADO, P. de (1983): *Arquitectura popular en Galicia*, Colexio Oficial de Arquitectos de Galicia, Vigo.

LLANO ROZA DE AMPUDIA, A. de (1921): *Dialectos jergales asturianos. Vocabulario de la Xiriga y el Bron*, Oviedo.

LÓPEZ MORÁN, E. (1900): *Derecho consuetudinario y economía popular de la provincia de León*, Madrid.

LUENGO MARTÍNEZ, J. M^a. (1967): *Esquema de la arquitectura civil en el Bierzo*. Diputación Provincial de León, León.

MADOZ, P. (1849-1850): *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de Ultramar*, Madrid.

MAÑANES PÉREZ, T. (1981): *El Bierzo prerromano y romano*, León.

MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, P. (1994): *Efemérides y semblanzas fariegas*. Ed. do autor, León.

MENÉNDEZ Y PIDAL, R. (1962): *El dialecto leonés*, Instituto de Estudios Asturianos, Oviedo.

MIGUÉLEZ R., E. (1993): *Diccionario de las hablas leonesas*. León.

MIÑANO, S. de (1826): *Diccionario geográfico-estadístico de España y Portugal...*, Madrid.

PONCELAS, A. (1987): *Estorias e contos dos Ancares. Historias y cuentos de los Ancares*, Ed. Grupo Cultural Carocos, Ponferrada.

QUINTANA PREITO, A. (1984): *Temas bercianos*, Ponferrada, (1984):

RAMÓN GURDIEL, S. (1998): *Fornela. El valle de Fornela*. Ed. do autora, Ponferrada.

RODRÍGUEZ FRAIZ, A. (1982): *Canteiros e artistas de terra de Montes e ribeira do Lérez*, Deputación Provincial de Pontevedra, Pontevedra.

RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, M^a. C. (1992): *Economía y poder en el Bierzo. San Andrés de Espinareda*, Universidade de Santiago de Compostela - Universidad de León, Santiago de Compostela.

RODRÍGUEZ Y RODRÍGUEZ, M., 1991: “Las castañas del Bierzo”, *Estudios Bercianos*, 14, Ponferrada.

SALAZAR, E. de (1866): *Cartas de Eugenio de Salazar, vecino y natural de Madrid, escritas a muy particulares amigos suyos: publicadas por la Sociedad de Bibliófilos Españoles*, Madrid.

SECO OROSA, A. (1997): *A fronteira lingüística do galego en León e Zamora*. Memoria de licenciatura, Universidade de Santiago, Facultade de Filoloxía, (inédita).

SECO OROSA, A. (1998): “O trazado da fronteira do galego na provincia de León”, *Estudios Bercianos*, 24, Ponferrada.

SOTO CARBAJO, A. / GÓMEZ GONZÁLEZ, G. (1986): “Dependencias complementarias de la vivienda rural berciana: hórreos, celeiros y terrados”, *Estudios Bercianos*, 5, Ponferrada.

TALADRID RODRÍGUEZ, S. (1994): *Real monasterio de San Andrés de Vega de Espinareda*, Madrid.

TERRÓN, E. (1996): *Los trabajos y los hombres. La desaparición de la cultura popular en Fabero del Bierzo*, Endymion, Madrid.

TIERRA de valles: *Ancares, Burbia, Fornela* (1993). Ayuntamientos de Candín, Peranzanes, Vega de Espinareda, León.

UN PROYECTO para la promoción sociocultural de la Sierra de Ancares, 1987, (1987), Ministerio de Cultura, Dirección General de Cooperación Cultural, Madrid.

VÁZQUEZ VARELA, J. M. (1969): “Máquinas de mazar o leite de Donís (Serra de Ancares)”, *Boletín de la Real Academia Gallega*, XXX, A Coruña.

VECINDARIO de Ensenada, 1759. Volumen IV. *Vecindario de Jaén-León-Asturias*, (1991), Centro de Gestión Catastral y Cooperación Tributaria, Madrid.