

# A hermenéutica cultural como ferramenta para a fraseoloxía. O caso dos “dicta” populares sobre o *paseo* e a *paisaxe* <sup>1</sup>

Marcial Gondar Portasany

Universidade de Santiago de Compostela

A intención do texto que segue é propor unha nova ferramenta para a análise fraseolóxica, a Hermenéutica cultural, que complemente os métodos e técnicas ao uso. Para visualizar o modelo proposto utilízase o campo semántico do paseo e a paisaxe a través da fraseoloxía que xera.

Palabras clave: antropoloxía, fraseoloxía, paseo.

*The aim of this paper is to provide a new tool for analysing phraseology: cultural hermeneutics, to complement the current methods and techniques. Phraseology of the semantic fields of walking and landscape is used in order to illustrate the model proposed in this paper.*

*Keywords: anthropology, phraseology, walking.*

## 1. A hermenéutica cultural

### 1.1. Importancia do contexto no uso fraseolóxico

A primeira regra é darlle a debida importancia ao contexto. Non podemos analizar os fraseoloxismos só como tales fraseoloxismos, nin sequera considerando o conxunto deles coma se formasen un *corpus* autónomo, senón que, xunto a esta análise, debe figurar como complemento indispensable, os *contextos de uso* no que estas frases viven na linguaxe ordinaria. Analizar unha frase só por ela mesma produciría os mesmos erros que o crítico de arte que intentando estudar unha imaxe dun santo se limitase só á imaxe e considerase trazo non pertinente o feito de saber se esa figura está nun museo, nunha igrexa ou no salón dunha casa burguesa. Do contexto depende que a imaxe sexa un obxecto artístico, un obxecto relixioso ou, simplemente un obxecto decorativo. Cos fraseoloxismos pasa exactamente o mesmo: a pragmática é a que determina a

---

<sup>1</sup> Agradezo a Xesús Ferro Ruibal as súas suxestións.

semántica. O mundo dos alcumes galegos pode servírnos como exemplo. Hai algún tempo atopei o alcume *O xouba* en Rianxo (A Coruña) e en Coles (Ourense). No primeiro caso dixéronme que lle chamaban así porque era unha persoa moi viva e escapulida; no segundo, exactamente todo o contrario, porque seica era medio coitado e *sen sangue no corpo*. Ben, pois se pensamos como son as xoubas en Rianxo (á beira do mar) e como, sobre todo antes, chegaban a Ourense (zona do interior), enténdese perfectamente o por que de significados tan contrapostos.

Por sabido que esta chamada a ter en conta o contexto, non se refire só ao *tempo*, ao *lugar* e ao *para que* da unidade fraseolóxica (UF) abarca tamén as *cosmovisións* das persoas e das culturas que utilizan esas UFs. Un exemplo tirado da clínica psiquiátrica pode valer para aclarar o sentido no que uso o termo *cosmovisión*. Un psiquiatra galego relatoume a seguinte historia: cando, diagnosticando unha muller rural, comentoulle que os síntomas dos que se queixaba eran debidos á *tremenda ansiedade que esta tiña*, a resposta da paciente foi inmediata: —*Ai, señor, non. Ansia é o único que me falta!* O que na etiquetaxe clínica significa angustia e desacougo, na cultura campesiña galega supón todo o contrario: unha persoa ansiosa é aquela que ten gana de traballar, é buscadora de vida... nunha palabra, ten ganas de vivir. Se descoñecemos esas dúas formas culturais de valorar o campo semántico da ansia, estamos condenados a mal interpretar o discurso dos "outros".

## 1.2. Gramática do símbolo e gramática do concepto

A segunda regra é percibir que boa parte da fraseoloxía está construída coa gramática da metáfora e do símbolo; non coa da palabra e do concepto. Este novo estilo de traballar, máis que novo, profunda na regra anterior xa que tamén ten que ver coa pragmática e refírese á forma de entender o que sexa unha metáfora. Tendemos pensar, quizais porque así figura nas preceptivas literarias, que a metáfora, coma o resto das figuras retóricas, pertence á mesma clase lóxica que as restantes formas que utilizamos para describir obxectos. Eu podoo pensar que se digo alguén *ten cara de bruxa* todo o mundo vai entender que se trata dunha persoa moi fea e polo tanto equivale a dicir "é unha persoa horrenda de cara": é dicir, "bruxa" e "horrenda" virían a ser sinónimos e, polo tanto, dúas formas de dicir o mesmo. Pero a realidade é que isto non é sempre así nin o é en todas as culturas: en moitas culturas, *ter cara de bruxa* non só é sinal de beleza senón de prestixio, mellor dito, é sinal de beleza porque implica prestixio. Quere dicir que estamos a traballar con dúas gramáticas distintas: a gramática da metáfora é unha gramática de símbolos, fronte á gramática de signos, que "describe" utilizando o "sentido recto" das palabras, é dicir, os "conceptos". A clave, como se ve, está nisto último: non hai unha única gramática senón dúas; e cada unha delas ten a súa sintaxe, a súa semántica e a súa pragmática propias.

Sobre esta dobre gramática cómpre facer algunhas consideracións. A primeira é que a gramática dos signos derívase ou, se se prefire, está construída sobre a gramática dos símbolos. Os conceptos non son máis que vellas metáforas petrificadas. Cando os filósofos falan, poñamos por caso, de *substancia* pensan estar a falar dun concepto (isto é, de algo puramente lóxico e, polo tanto, totalmente afastado do pensamento mítico, máxico e, mesmo, poético) que, máis ou menos, significa o que está por debaixo, o que

sostén. Pero, cando analizamos a orixe histórica deste concepto, atopámonos con que, antes de ser usado pola Filosofía tivo un uso popular, que aínda se conserva e significaba “o que mantén”, “o que alimenta”; de feito, nós seguimos a falar hoxe da *substancia do caldo* ou dun *caldo con substancia*.

Se comparamos o uso culto (palabras-signo ou, o que é o mesmo, palabra-concepto) co uso popular (palabras-símbolo ou, o seu equivalente, palabra-metáfora) vemos que accedemos a dúas formas distintas de ver a realidade. Cando falamos con palabras-concepto, a realidade aparece fraccionada, xa que os conceptos, para seren conceptos, teñen que ter fronteiras (*de-finir* non é outra cousa que poñer lindeiros): e así, o “todo” non é outra cousa que a suma das súas partes ou, dito doutra maneira, a relación que hai entre as cousas é totalmente externa e superficial. Pero, cando falamos con palabras-símbolo, con metáforas, as cousas están intimamente relacionadas unhas coas outras ata o punto de que os “contrarios” non son realidades opostas e separadas por un abismo (Deus e o demo, por poñer un exemplo) senón simplemente as dúas caras dunha mesma moeda. Só desde esta lóxica distinta (a realidade vista como un todo complexo e non como un mero agregado de partes distintas) poderemos entender afirmacións coma a do refrán galego *Deus é bo pero o demo non é malo* que, olladas coa lóxica da palabra entendida como concepto, serían meras contradicións e, polo tanto, *sen-sentidos*. A linguaxe metafórica permítenos acceder ao soto da realidade, a un nivel de comprensión ao que os conceptos non dan accedido.

O coñecemento por metáforas non é, como tende o pensamento ilustrado a crer, menos perfecto ou menos evolucionado que o pensamento conceptual senón todo o contrario.

E o lector preguntárase: que importancia ten isto para a fraseoloxía? Pois nada menos que obrígala a *cambiar de chip*. A semántica convencional, cando quere explicar e facer comprensibles as metáforas, o único que sabe facer é traducilas a conceptos. O erro está en que, cando facemos iso, estamos a matar a metáfora porque o que era dinámico e vivo pasamos a velo como esclerótico e morto. É algo moi semellante ao que lle acontecería a quen pretendese captar o movemento dunha película pola vía de descompoñer a cinta nos distintos fotogramas que a compoñen e despois fíxese a ecuación de que película=conxunto de fotos fixas que a forman. Este tipo de semántica non chega a percibir a existencia dunha trama, dunha historia, dunha emoción. Fronte a este tipo de semántica, cómpre decatarse de que as metáforas (no noso caso, as UFs) non se comprenden a través de conceptos senón a través doutras metáforas. Máis aínda: non son os conceptos os que explican as metáforas senón, ao revés, son as metáforas as que explican os conceptos. E isto pasa por reparar en que a realidade ten un pouso de inefabilidade que só é posible evocalo pero non definilo en conceptos. Cando, a pesar de todo, pretendemos facelo, o único que conseguimos é zugarlle a vida ao real. Pensemos, coma tal, nunha cor concreta: cando pretendemos comprendela situando a franxa cromática que lle corresponde no espectro da cor, estamos a prescindir de todas as resonancias, asociacións e suxestións que a realidade desa cor suscita en nós, na vida ordinaria e, por sabido, na nosa linguaxe. Utilizando unha expresión cara aos lingüistas, estamos a converter anacos de vida en trazos non pertinentes. Considerar non

pertinente o que, dito en romance claro, non sabemos como apreixar, non parece unha posición intelectual honesta.

### **1.3. Función da fraseoloxía e da tradición oral na cultura tradicional**

Permítaseme aínda un par de observacións a medio camiño entre a epistemoloxía e a socioloxía do coñecemento.

As culturas letradas e eruditas utilizan as citas dos clásicos e das figuras sobresaíntes dos distintos sectores do saber como probas da solvencia do que se está a afirmar, de xeito que levar a contraria non implica só contradicir a quen fala ou escribe senón tamén á figura na que se buscou o apoio. As culturas campesiñas (e, en xeral, as culturas nas que o soporte comunicacional básico é a oralidade) utilizan para esta mesma función os refráns, as cantigas, as lendas etc.

Cada peza destes distintos xéneros literarios da oralidade ten para o nativo que a usa o peso da memoria histórica do seu pobo. É coma se toda a experiencia do pasado se concentrase en cada refrán ou cantiga e, en xeral, en calquera das outras formas estereotipadas da narrativa popular converténdoa nunha particular farmacopea de comprimidos de sabedoría. Como pasaba no mundo urbano coas citas dos clásicos, poucos serán na aldea os que ousen contradicir a sentenza dun refrán ou dunha cantiga. A pesar da súa aparencia fráxil por non dicir intranscendente e, mesmo, festiva e sen a menor conciencia temática por parte de quen a utiliza, estas UFs e elementos da tradición oral teñen tal capacidade performativa que as súas mensaxes teñen o poder de conformar o imaxinario de como debe ser a conduta ideal de quen as está a utilizar.

Esta particular capacidade para construír cosmovisións e deontoloxías que teñen as fórmulas da oralidade tradicional só se entenden se nos decatamos de dúas cousas. A primeira é a importancia que teñen os mecanismos de comunicación subliminar (toda a literatura oral funciona con este sistema) á hora de determinar a conduta das persoas. Hoxe é unha evidencia que, contra o que tendemos pensar, non é a gramática da razón e os argumentos os que determinan de facto as nosas condutas senón a gramática do sentimento e da sedución.

### **1.4. O referente de prestixio na cultura tradicional non é o futuro senón o pasado**

A segunda cousa da que teremos que ser conscientes se queremos entender esta capacidade configuradora de mundos que teñen as fórmulas tradicionais da oralidade ten que ver coa forma de valorar a temporalidade. A diferenza da nosa, que está orientada cara ao futuro, as culturas tradicionais teñen no pasado o seu referente de prestixio. Calquera anuncio de hoxe tratará de convencernos de que o produto que promove é *a última moda*, está feito *coa tecnoloxía máis moderna* ou anticipa como as cousas *van ser no futuro*. Pola contra, cando a mentalidade tradicional quere destacar a calidade e prestixio (coma tal, dun negocio ou dunha marca comercial), o que destaca é a súa antigüidade con formulacións do tipo: *Casa fundada no 1870*. Mentres que no primeiro caso "antigo" se identifica con obsoleto, caduco e vello, no caso da cosmovisión tradicional antigo é sinónimo de fiable e con garantía.

## 2. Aplicación da hermenéutica cultural á fraseoloxía galega do *paseo*

### 2.1. A tese: os galegos de cosmovisión non urbana andan, non pasean

Para mostrar todo isto cun pouco máis de complexidade, vou utilizar o campo semántico do *paseo* e a *paisaxe* e algunha da fraseoloxía que xera.

O obxectivo desta reflexión concreta que tento que sirva de banco de probas para a teoría xeral é tentar contestar a pregunta de se o que os urbanitas entendemos por “paseo” é aplicable tamén ás culturas distintas da nosa e, nomeadamente, aos sectores non urbanos da sociedade galega ou se, máis ben, se trata dun concepto etnocéntrico que inadecuadamente aplicamos a outros que non comparten o noso universo mental coa pretensión de asimilalos á nosa maneira de mirar o mundo.

Se se me permite, ao modo dos vellos retóricos, fixarei desde o comezo a que vai ser a miña posición nesta cuestión: os galegos non urbanos “andan” pero non “pasean”. Andar e pasear, se nos instalamos nunha visión multicultural das cousas e non raquiticamente etnocéntrica, lonxe de ser dúas formas perfectamente compatibles de conducirse na vida práctica (eu podo *andar* ou *pasear*) pasan a espellar dúas cosmovisións, dúas formas de estar diante da vida que, máis que complementarias son perfectamente antitéticas.

Seguindo na liña de anticipar os resultados desta miña reflexión, direi que desta tese inicial (“andar” fronte a “pasear”) tírase un corolario, que se podería formular así: a “paisaxe” é unha experiencia exclusiva dos que “pasean” ou, se preferides que o diga en negativo, os galegos de cosmovisión non urbana están incapacitados para ter experiencia da paisaxe.

E remato xa con este poñer desde o comezo as cartas boca arriba anticipando unha conclusión final que é a que da sentido e aplicabilidade práctica a toda esta reflexión que vou facer: esta imposibilidade para o paseo e para a paisaxe non nace das limitacións do mundo campesiño (e demais “outras culturas”) senón da incapacidade do mundo urbano, e, no caso que estou a tratar, da fraseoloxía tal como maioritariamente se practica, para acceder a unha experiencia integral da relación persoa-mundo que, como tantas veces acontece, na vez de recoñecela como unha limitación propia, proxectámola contra os “outros” como se foran eles os que tiveran o problema.

### 2.2. O vocabulario do *paseo*

Unha vez postas sobre a mesa as conclusións ás que pretendo chegar, só queda tratar de xustificar cada unha das miñas posicións. Comezarei por esa incapacidade para o “paseo” que estou atribuíndo ás culturas campesiñas e, en xeral, non urbanas, como aínda seguen a ser importantes sectores da poboación galega que están a vivir na máis absoluta subalternización cultural.

Basta con revisar os dicionarios das linguas románicas, non só os actuais senón tamén os históricos, para detectar que a voz *pasear* e os seus equivalentes nas distintas linguas teñen sempre entre as súas primeiras acepcións a de ser un *andar desinteresado*.

Voume limitar ao dicionario do español (DRAE), por estaren na Rede facilmente accesibles as sucesivas edicións históricas. O DRAE actual define *pasear* na súa primeira acepción como “andar por distracción” e nun dos sentidos figurados engade que significa tamén “estar ocioso. Dícese así porque quien lo está tiene más holgura para pasear”.

Estas acepcións non son modernas no español. Xa as incluía o DRAE de 1791: “andar sin otro fin que el de recrearse” e “andar por diversión ó a tomar el aire ó gozar del tiempo”. Formas parecidas seguen a repetirse ata o século XIX (DRAE 1817) onde atopamos: “andar poco a poco á pié, á caballo ó en carruaje con el fin de recrearse”. Como se ve, o sentido de *pasear* como acción ociosa segue constante durante todo este tempo. De feito, O DRAE 1899 utiliza esta mesma expresión: *pasear* - “estar ocioso”.

Se, en contraste con isto, tratamos de ver como se valora o paseo nas culturas non urbanas, atoparémonos con que se visualiza como unha práctica que está fóra do que eles entenden por estilo de vida “politicamente correcto” *para eles* e que, cando se dá en calquera membro da comunidade, tende ser xulgado negativamente.

Hai un dato complementario. Se consultamos os 26 dicionarios galegos reunidos no *Diccionario de diccionarios* de Antón Santamarina<sup>2</sup> encontrámonos coa sorpresa de que a palabra *pasear* só aparece en dous deles, no de Eladio Rodríguez (que, ademais de recoller da lingua oral unha inxente cantidade de léxico, tivo a intención de incorporar moitos tecnicismos internacionais) (RODRÍGUEZ: s. v. *pasear*) e o *Glosario* de Constantino García (GARCÍA: s. v. *pasear*). O primeiro dá estas acepcións: “1. v. n. Andar a pie, a caballo, en carruaje o embarcación, por distrerse o tomar el aire. 2. v. a. Hacer pasear. 3. Llevar una cosa de una parte a otra. 4. Ir y venir repetidas veces por un mismo sitio”. O segundo, que só dá a equivalencia castelá *pasear*, só o rexistra na cidade de Compostela.

Tomarei os rexistros da literatura oral (refráns e cantigas principalmente) como banco de probas da tese que estou establecendo para as xentes da ruralía galega. Con el tentarei acceder ao imaxinario que sobre o paseo e o pasear existe na súa cosmovisión.

### 2.3. Os materiais galegos do paseo

#### 2.3.1. *Pasear* é cousa de ricos ociosos (*señoritos*). O decente é traballar

Penso que contamos xa cos instrumentos teóricos precisos para comezar a abordar o concepto e, sobre todo, a valoración do paseo na cosmovisión tradicional galega. Hai unha cantiga galega que, con esa requintada capacidade de síntese que ten o verso, expresa o punto de vista da xente rural verbo do tema que estou a tratar:

*Andar éche para os pobres  
Que teñen que traballar.  
Pasear é cousa de ricos  
Que llelo dan por folgar.*

---

<sup>2</sup> Todos os dicionarios galegos que cito están consultados mediante a ferramenta electrónica (Santamarina 2003); está incluído naturalmente o *Diccionario enciclopédico gallego-castellano* de Eladio Rodríguez González (1958-1961).

Como pode verse, a cantiga recolle o mesmo concepto de paseo que atopabamos no DRAE (pasear = folgar) pero cun engadido, por outra parte lóxico, que conecta o feito do paseo coa cuestión da clase social. Só os ricos poden pasear porque non precisan do traballo para o seu sustento.

Pero de que ricos se trata? dos da propia comunidade? dos de fóra? de todos?... Botemos man doutra cantiga que nos vai permitir seguir avanzando no discurso:

*Miña nena, non pasees  
Que é cousa de señoritas.  
Tes que lucirte na casa  
Andando pola cocíña*

Mentres a cantiga anterior nos dicía que os que podían pasear eran os ricos, esta aponlle esa actividade ás *señoritas*. Unindo a información das dúas vemos que non basta con ter posibles para ter dereito a pasear: cómpre pertencer a ese rango social dos privilexiados (os *señoritos*) que, no imaxinario popular, non precisan traballar porque *viven de rendas* e por iso, como a copla di, pode afirmarse con propiedade *que llelo dan por folgar*.

Inda que só tanxencialmente afecta ao que estou a falar, cómpre non perder de vista que no mundo tradicional os *señoritos* non pertencen estritamente á comunidade. Dado que a súa vida se desenvolve entre eles (sexan de dentro ou de fóra) formando un coto pechado co que a xente normal nunca entra en relación de igualdade senón de subordinación, *os de abaixo* páganlles na mesma moeda configurando unha idea de corpus social ou identidade colectiva no que a clase alta no fondo (aínda que as aparencias parezan negalo) tampouco ten cabida. Para as xentes do rural os *señoritos*, por moito que vivan na aldea, son percibidos como urbanitas porque, e non sen razón, considérase que comparten os códigos vilegos e non os rurais. Tan é así que licenzas de conduta, vestido etc. que nunca lles permitirían aos propios compaisanos, son aceptados con naturalidade cando son as clases altas as que as poñen en práctica.

A liña divisoria, asumida por uns e outros como distintivo de pertenza, que separa eses dous estratos sociais estancos entre eles é a que vén dada pola oposición traballo-ocio:

*As señoritas da vila  
Están moi ben nos paseios  
Mellor están as da aldea  
Nas bailadas do turreiro*

O imaxinario popular está cheo de advertencias sobre a necesidade de vulgar a xente en relación ao traballo e non á folganza. Permítaseme traer a colación outra cantiga que é o correlato masculino da anteriormente citada *Miña nena non pasees*:

*Non busques moza na feira  
nen menos na romaría:  
tes que atopala na casa  
coa roupa de cada día.*

A calidade máis sobresaínte que unha muller podía ter para un home desde os criterios da deontoloxía matrimonial era a de ser traballadora. O perigo radicaba en que o mozo,

seducido polas aparencias, esquecese o criterio fundamental de selección. Esa é a razón de por que ese auténtico almacén da manipulación social (que non outra cousa é a literatura popular) está saturado de imaxes publicitarias, basicamente de natureza oral, que enxalzan a cultura do traballo ao tempo que denigran a folganza e o perder o tempo. Da multitude de paremias, ditos e cantigas neste sentido, só presentarei unha mínima escolla cinguíndome ao xénero literario dos refráns:

*Nace o home para traballar e non para folgar.  
O que ten carro e muller, nunca lle falta que facer.  
Traballar con tento pero sen perder alento.*

Ata chegan a contrapoñerse traballo e saúde con vantaxe para o primeiro:

*O traballar é virtude, o non traballar saúde.  
Mellor virtude que saúde.*

Con todo, a contradición é só aparente:

*O traballo cansa pero non mata.*

Tan importante é o triunfo do traballo sobre a preguiza que o refraneiro chega a dicir:

*Mellor é traballar de balde que vivir de balde.*

E facendo gala dunha ironía a medio camiño entre Sócrates e a retranca atopámonos con esta pirueta dialéctica que obriga a pararse a pensar para poder comprender:

*Quen foxe do traballo, foxe do descanso.*

Se ben se pensa, parece difícil descansar sen primeiro cansar. Xunto a este conxunto de proposicións en positivo exaltando o traballo como forma de estar diante da vida, atopámonos tamén cunha panoplia de dardos igualmente abundante que perseguen o mesmo fin pero utilizando o camiño de denigrar o estar sen facer nada:

*Muíño parado non gana maquía.  
Mariñeiro que dorme, peixes non colle.  
Besta parada non fai xornada.  
Camarón que se dorme, vaino levando a corrente.  
Barco parado non gaña frete.  
Quen folga non medra.  
Dona que pouco fía, sempre fai ruín camisa.*

Algunhas cantigas critican os novos tempos no que os vellos valores están cambiando:

*As mociñas que hai agora  
non saben lavar a roupa;  
saben pasear os mozos  
dunha parte para outra*

*As rapaciñas de agora  
non saben segar a herba;  
saben pasear cos mozos  
coa cara chea de merda*



É ben perceptible que a filosofía de fondo de todos estes estímulos consiste en ir construíndo e internalizando nos que comparten esta cosmovisión o sentimento e a convicción de que o ideal de vida para un campesiño está en converterse, por parafrasear noutro sentido a expresión heideggeriana, en *seres-para-o-traballo* onde o tempo libre máis que un ideal é un perigo porque *Canto máis un folga, máis preguiza ten*. De feito, tan adiante se leva o ataque á ociosidade que ata o imperativo do descanso dominical parece ser vivido máis como unha obriga que como un pracer:

*Para descansar, os domingos; e porque o manda \*Dios.*

### **2.3.2. Os vellos xubilados non pasean: andan por algo e para algo**

Alguén puidera pensar, como contraargumento á miña tese de que os campesiños non pasean, nesas ringleiras de vellos e vellas que, aguillados pola insistencia do seu médico en que “paseen”, podemos atopar na tarde de calquera día percorrendo os camiños das nosas aldeas. Contestaría brevemente dicindo que tales vellos non “pasean” senón que “andan”. Lonxe deles ese “andar sin otro fin que el de recrearse” que o DRAE esixe para falar de *paseo*. Con só estar atentos ao tipo de conversas que normalmente teñen entre eles nesas camiñadas poderase percibir que o tema dominante de conversa, cunha monotonía que aburre, é a saúde, a influencia que tales paseatas teñen no colesterol ou na hipertensión en función das analíticas que cada quen exhibe etc. En fin, non andan para encher o ocio; andan coma quen toma unha medicina, andan para cumpriren co traballo de estar sans; andan para tentaren recuperar un chisco a saúde perdida. Andan por algo.

### **2.3.3. Máis fraseoloxía galega do paseo**

Chegados aquí, seguro que máis dun lector estará sorprendido coa miña tese dado que a expresión *dar (un) paseo* existe en galego e no cantigueiro (*Fun ao serán a Leirado, / din volta por Tortoreos, / se non foran os amores / non se daban os paseos*). Tamén existe *ir ao paseo, irse todo en paseo, ir de paseo* e, por suposto *perder o tempo en paseos, mandar a paseo* (alguén ou algo) ou *sacar / botar a lingua a paseo* ou *tirarlle a paseo a alguén* (“tirarlle indirectas”).

O P. Sarmiento xa rexistra no século XVIII a locución *facen paseo* e di que é modismo que vén do francés pero naquela época debía haber en galego outras locucións sinónimas que, aínda sendo minoritarias, perviven no século XX, como *andar de riola, andar de venteo, dar paseadas, dar un aire, dar un borde, dar un cudillo, dar un venteo, dar unha volta*. E están vivos os seguintes sinónimos: *darlle ao zoco, tocar o zoco, estirar as pernas, ir tomar o fresco*. E, por suposto, *andar de varanda, ir ás mozas* etc.

Tamén se rexistra a fórmula de expulsión *mandar a paseo* que ten os seus sinónimos: *mandar* [alguén] *ao vión, mandar* [alguén] *ao rollo, mandar* [alguén] *a pasear*, e as

fórmulas *Vaite á mosca!*, *Vaite a onde foi a mai de Roque!* e mailas xa obsoletas *Vaite á bórea!*<sup>3</sup>, *Vaite á boria!* *Vaite á búcera!*<sup>4</sup>, *Vaite á arola!*<sup>5</sup>.

E, se das locucións imos ós refráns, acontece o mesmo. A primeira vista parece que o refraneiro ten un concepto trivalente do paseo:

Positivo:

*A comida repousada, a cea paseada. Despois de comer, repousar; despois de cenar pasear [este é do Bierzo galegófono]. Gaiotas ao mar, vellos a pasear. O domingo non é pra traballar, pra oír misa e pra pasear.*

Neutro:

*Dime con quen paseas e direiche quen es. O que non se queira manchar, que non vaia ao bulleiro pasear.*

Negativo:

*A muller que moito pasea, non tece a súa tea. En agosto non pasearás i en decembre non embarcarás. Fillo de comerciante, paseante; e de paseante, confiscante. Irse tarde e recadar cedo todo se vai en paseo. Non hai atallo sen traballo nin rodeo sen paseo. O da aldea, pola cidá non pasea. Quen andando gana o xantar, non se adique a pasear. Xogo e paseo, sólo por recreo.*

Aínda hai outras expresións coma *andar ao fresco*, *papar a raiola*, *estar á raxeira*, que significan “saír tomar o aire fresco nas tardiñas ou nas noites de verán cando vai moita calor”, actividade á que Sarmiento lle chamaba *catar o fresco*. Pero tamén se di *pillar o fresco* (*Adiós, Pepiña, / e que fagüemos? / Vamos o monte / pillar o fresco?*) ou tamén *tomar o fresco*<sup>6</sup>, que, por certo, tamén din os portugueses co significado de “saír a pasear”). Pero debo advertir que este último grupo non necesariamente implica paseo, movemento físico, acción de camiñar porque pode simplemente significar “estar sentado en lugar fresco en días de calor”.

### 2.3.4. Valoración

En vista do dito, parece que a idea de *andar por andar* está ben documentada, de xeito que, cos datos fraseolóxicos á vista, non parece suficientemente fundamentada a miña afirmación da incapacidade das culturas tradicionais para aceptar a actividade de “pasear”.

A resposta a ese contraargumento que veño de citar pasa porque o lector ou lectora teña claro que non é a miña intención dicir que no léxico galego non urbano non exista a

---

<sup>3</sup> Para RODRIGUEZ era expresión moi común en Compostela a mediados do século XX. Define *bórea* ~ *boria* como “1. s. f. Holgorio, diversión, algazara. 2. Bolsa en que llevan sus herramientas y materiales los cerrajeros que recorren las aldeas para componer enseres de cocina.”

<sup>4</sup> A *búcera* ou *búzara* é unha cousa desapracible ou sucia (RODRÍGUEZ s. v. *búcera*). *Co aquel de vir á verme / trasme bolos de pantrigo; / o teu pan non che m'agrada, / ¡Váite á búcera che digo!*

<sup>5</sup> A *arola* é unha ameixa moi pequena e de moi pouco alimento.

<sup>6</sup> *Cando eu era pequeno, e xa de gaiolo, nos meses do vraun, e aínda que as tarefas do campo foran suorasas e duras, ralo era o día que a xente, non se poñía a tomalo fresco na carreira* (FERREIRO 1966:132).

palabra *paseo* e, mesmo, todo un campo semántico arredor dela. Só pretendo sinalar que na cosmovisión tradicional a realidade que designa está socialmente mal vista no sentido de que ou se considera cousa allea (*de señoritos*), ou de xente que non se conduce como debera (*muller que moito pasea non tece a súa tea*) ou queren aparentar o que non son, ou non se trata dun "andar desinteresado" ou por distracción como existe o concepto urbano. O caso da cantiga que se cita *Fun ao serán a Leirado* demostra isto último, basta reparar no verso final: *se non foran os amores / non se daban os paseos*. O mesmo se diga de expresións como *botar a lingua a paseo* na que, como claramente se ve, a intención e o interese non están para nada alleos. *Darlle ao zoco e tocar o zoco* teñen connotacións negativas e *estirar as pernas* ten un forte compoñente de utilidade para poder mellor traballar. O mesmo se diga de *andar de baranda* e *ir ás mozas, a comida descansada e a cea paseada* etc. *Gaivotas ao mar, vellos a pasear* o que sinala é a incapacidade dos vellos para un traballo produtivo: así como o normal das gaivotas é que anden no mar, o normal dos vellos é que para pouco se pode contar con eles. Quero dicir con isto que, por máis que a primeira vista o pareza, considerar estes "dicta" como expresión dunha valoración positiva parece xustificable pero no fondo non o é. Respecto a que *O domingo non é para traballar* ademais de que a práctica e outros refráns o negan, só demostraría que estamos diante dunha imposición da Igrexa e non dunha opción "desinteresada". Os que na clasificación anterior parecerían "neutros": *Dime con quen paseas e direiche quen es. O que non se queira manchar, que non vaia ao bulleiro pasear*, de neutros teñen pouco, porque o primeiro está dando un criterio de xuízo para coñecer as persoas; e o segundo é claramente crítico no sentido de que se un anda entre a merda empórcase. Como se ve, non se trata de que as culturas tradicionais sexan incapaces de pasear senón de como se xulga esa actividade.

A respecto desa imaxe do "traballo" da que dixen que sobredetermina toda a vida campesiña, na mesma liña do que acontecía co "paseo", puideran moitos pensar que, sendo verdade que o refraneiro eloxia a laboriosidade e critica a ociosidade (*Home ruadeiro, nin boa meda, nin bo palleiro*) sería falso considerar o labrego tradicional como unha máquina de traballar, como un ser hiperactivo, traballador compulsivo, que nunca encontra gusto en perder o tempo, en papar a breva. Fronte ao que eu afirmo, o refraneiro parece defender tamén o dereito á folganza e a non facer nada: *O traballo quer descanso. Sol posto, home composto; sol posto, obreiro solto. Sempre andar e andar sen descansar, non hai corpo que o poida aturar. Ao traballo acabado, descanso gañado. Deus fixo a noite para durmir e o día para traballar (~ para descansar). Deus fixo as bestas para descanso dos homes. En poñéndose o sol, acabouse o labor. A Nosa Señora de marzo (25.3) entra a merenda e mais o descanso* (os xornaleiros teñen dereito a merenda e a descanso). Mesmo para os animais: *Labra feita, bois ao monte. Para o carro e mexaranche os bois*. Mesmo para a terra: *Deixa descansar a terra, se queres que bon fruto dea*. E mesmo se rebelan as cantigas contra a excesiva produtividade que impuxeron os cataláns (*Catalán de Cataluña, / barbas de coello manso, / por que non dás ao galego / unha hora de descanso?*).

Como no caso anterior dos fraseoloxismos do paseo, tamén penso que a contradición entre estes refráns que veño de citar e a miña tese do traballo e o ocio é só aparente. Todo se aclara se se ten en conta que non estou a afirmar que o campesiño se considere

a si mesmo como unha especie de “máquina de traballar”; o que si digo é que, cando falamos do mundo rural, debemos evitar o etnocentrismo de mirar o semantema “traballo” con ollos urbanos. Non se trata de que os galegos e galegas do campo estean sempre traballando (non hai corpo que o resista) senón que teñen un concepto de traballo e de ocio que é distinto do urbano. Onde nós vemos dúas actividades distintas e “discretas”, *pasear* ou *traballar*, eles ven unha realidade complexa onde traballar e pasear, esforzo e diversión, descanso e actividade etc., son non dúas cousas separables senón as dúas caras dunha mesma moeda. Sen falar dos traballos comunais onde, como pronto veremos, esta complementariedade dáse en toda a súa plenitude; vénme á cabeza o comentario dun vello dunha aldea galega cando, sachando na finca, fai un alto e, como desculpándose fronte aos outros compañeiros, comenta: - *En todos os traballos se fuma*. Claro que hai tempo para a festa e a troula pero isto está integrado dentro dunha cultura do traballo. Voume valer dunha pequena graza para explicar o que pretendo dicir. Trátase dun frade que pretende facer unha consulta ao seu confesor sobre a posibilidade de combinar rezo e tabaco e, na vez de preguntarlle se pode fumar mentres reza, o que pregunta é se pode rezar cando fuma. Como pode verse, nos dous casos as actividades a realizar (rezar e fumar) son as mesmas, o único que cambia é a óptica, a cosmovisión, na que estas actividades se sitúan.

### **2.3.5. Traballo e ocio na visión urbana e na visión campesiña**

Unha vez que visualizamos as razóns de por que os conceptos de “paseo” e “pasear” non teñen cabida no que podíamos chamar a vida dun campesiño *comme il faut*, isto é, aquel que non quere aparentar o que non é pola vía de imitar os señoritos nin tampouco converterse nun parasito social, imos dedicar un chisco do noso tempo a revisar como é ese seu concepto de traballo que continuamente sobredetermina as súas vidas.

Os urbanitas estamos moi afeitos a categorizar o tempo en dúas clases: tempo de ocio e tempo de traballo, perfectamente definidos e cuantificados cada un deles. E así como, cando estamos en tempo de traballo, o que se espera de nós é que cumpramos coa actividade produtiva que esteamos a facer sen que teñamos que sentir por iso o máis mínimo pracer (máis ben ao revés), así tamén, cando estamos en tempo de ocio (sexan o final da xornada, fins de semana, festivos ou feiras) parece que dalgún xeito estamos obrigados a divertirnos, a pasalo ben e a “recrearnos” por máis que non sintamos unha especial necesidade. Descansar e producir, *otium* e *nec-otium* (de onde procede a nosa palabra “negocio”), naturalmente que en distintas cantidades, van marcar ata a xubilación o ritmo das nosas vidas.

Na aldea as cousas son moi doutra maneira. En primeiro lugar, e isto nesta altura da reflexión xa nos resulta familiar, porque non só non existe ningún tipo de definición da xornada laboral que a limite senón que dificilmente atoparemos momentos do día ou da semana sen traballo. Mesmo nos festivos máis sagrados, e por suposto, nos domingos, sempre haberá que buscar tempo para muxir as vacas, irlles por herba aos animais, recoller a herba seca ou facer fronte ás mil e unha necesidades imperiosas que van xurdindo ao longo da xornada. Direi máis: nesas datas festivas o que se trata de evitar é o traballo público, quer dicir, aquel que hai que facer á vista dos demais membros da

comunidade. Cando se trata de traballos recollidos que quedan agachados na intimidade da casa non existe o máis mínimo reparo en facelos.

En segundo lugar, por máis que puidera a primeira vista parecelo, o ocio e, sobre todo, o lecer e a diversión non están expulsados deste mundo do traballo que todo o permea. Calquera que teña relación coa aldea viviu algunha vez esta situación: un campesiño fai un alto no seu traballo para botar unha parrafeada co camiñante; este, vendo que a conversa se prolonga mentres o campesiño aínda ten por facer o seu labor, trata de cortala aducindo que lle está a roubar o seu tempo. En casos coma este eu recibín ducias de veces respostas parecidas a esta:

*? Nós na aldea [a diferenza do que pasa na vila] somos donos do tempo. Empezamos cando nos parece, descansamos cando nos parece e arreamos cando nos parece. É certo que, se eu fago un alto agora contigo, terei que desquitalo máis tarde; pero, por enriba de min, ningún manda no meu traballo.*

Pero, ao lado desa capacidade para planificar a duración e os *tempos* da xornada laboral introducindo nela os ritmos que mellor lles van ás persoas que teñen que levala a cabo, o traballo na aldea ten outra característica impensable no traballo urbano e de moito maior calado desde o punto de vista da calidade de vida por canto, con frecuencia, non se dá en estado puro senón que leva incorporada a festa e a diversión. Fronte a esa nidia separación entre tempo de traballo e tempo de festa que caracteriza o mundo urbano, o típico nas aldeas era que os traballos, especialmente os máis esforzados e duros do ano, estivesen impregnados dun aire de festa no que non faltaban os xogos, os cantos, os bailes, a comida extraordinaria e ata os desafíos en verso entre os participantes, sobre todo entre mozos e mozas. Nas mallas, pero tamén nas botas, nas seiturias, nos carretos e en toda a serie de traballos, por veces esgotadores, nos que os veciños colaboraban uns cos outros para paliar o déficit de man de obra familiar e, no fondo, a imposibilidade económica de boa parte das familias para recorrer ao traballo asalariado, tiñan lugar unha serie de actividades e condutas festivas e lúdicas que, ao tempo que estimulaban o traballo, convertían en atractivo e desexado un acto duro e fatigoso.

No caso das mallas, por exemplo, como era normal que na contorna se celebraran varias ao mesmo tempo, establecíase unha retesía entre os traballadores dos distintos grupos de modo que os primeiros que remataban de facer o palleiro celebrábano con foguetes e ata con bombas de palenque. Por suposto que desta vitoria íase presumir con bromas e chanzas deica a próxima malla en festas e tabernas co conseguente cabreo dos grupos que quedaran atrasados. Como é fácil ver, a broma e o xogo cumpren simultaneamente varias funcións: estimular a competitividade no ritmo de traballo, converter un traballo especialmente duro como este en algo apetecible e, ao tempo, crear ese cemento social que, como Durkheim sinalaba, é o que converte os meros grupos de asociados en comunidades.

Non era este o único acto de sociabilidade e diversión, outro elemento que non podía faltar neste tipo de traballos duros era a comida e a bebida dos *días de festa*. Canto máis esgotador fose o traballo, máis se procuraba que o compango fose o máis apetecible que o poder económico da casa permitira. Bacallau frito, callos, carne

asada, torradas de leite e moito viño eran cousas que raramente faltaban nestes actos. Cando a casa onde se facía o traballo non podía permitirse ese dispendio, os propios veciños que lle ían axudar, con discreto disimulo, facían chegar o alimento e a bebida. Para que os nosos ollos urbanitas de hoxe se habitúen a valorar con xusteza estas auténticas vodas de Camacho e o seu atractivo e capacidade de convocatoria, cómpre ter en conta, amais do apetito e da sede que espertan traballos deste tipo, a situación de distrofia, cando non de fame declarada, que era a situación maioritaria en Galicia niso que podemos chamar os momentos floridos da mentalidade tradicional. Por poñelo en datas concretas, estoume a referir aos estilos de vida que chegan con auxe ata finais dos cincuenta, momento no que comeza paseniñamente a ir infiltrándose tamén nas aldeas a cosmovisión moderna.

Os momentos de descanso que daba a comida era cando se aproveitaba para ir introducindo outras diversións. Unha moza podía lanzar unha cantiga criticando a un dos mozos presentes e este tería que contraatacar igualmente en verso coa conseguinte algarada, risas e pullas do resto dos asistentes. Estaba tendo lugar unha regueifa ou un parrafeo. Cando un dos competidores quedaba calado ou non era quen de responder segundo as regras da arte, para evitar os apupos da concorrència e a ollada irónica do vencedor ou vencedor, era probable que se lanzase contra o seu contrincante e o que comezara como enfrontamento verbal convertíase nunha loita física a medio camiño entre o erotismo e a broma. E como se da apertura dun valse se tratara, detrás da parella de protagonistas íanse lanzando o resto dos asistentes solteiros á súa loita particular co mozo ou moza a quen lle tiñan botado o ollo.

Por máis que tendía a ser o colectivo de solteiros, sobre todo as mozas, quen levase a voz cantante, non quedaban excluídos os casados. Unha vez máis, tamén aquí eran as mulleres as que desafiaban a mozos ou a outros homes casados ben sexa a loitar ou mesmo tamén a parrafear ou a manter unha regueifa. No caso das mulleres casadas, a medida que ía aumentando a súa idade, aumentaba tamén o descaro co que actuaban non só cando estaban amparadas polo verso senón tamén nas loitas e camballetadas cos homes entre a palla. Condutas (as das solteiras pero, sobre todo, as das casadas) que noutros escenarios serían obxecto de severas críticas parecían pasar desapercibidas neste e, todo o máis, eran obxecto de burlas intrascendentes. Como a válvula de seguridade dunha ola a presión que evita que esta estale, parece coma se a sociedade concedera unha certa patente de curso, relaxando o seu sistema de control moral co obxecto non só de mellorar a produtividade senón tamén de desinchar a presión emocional que as relacións de desigualdade de xénero (péñese por exemplo nos casamentos concertados pola casa, de costas aos intereses dos protagonistas) imponían sobre o colectivo das mulleres.

### **2.3.6. Na visión campesiña tradicional non hai nin puro ocio nin puro traballo**

Despois destas pinceladas, penso que temos as claves para entender como é posible que unha colectividade poida subsistir cunha cultura do traballo que transcende todas as dimensións da súa vida. Sintetizando a resposta, teríamos que dicir que na sociedade tradicional non atopamos ocio porque non existe ese tempo de *puro ocio* como tampouco existe o *puro traballo* como estamos habituados a atopar no mundo urbano.

Ocio e traballo non son dúas actividades independentes e autónomas senón que forman unha unidade complexa; son as dúas caras dunha única e mesma moeda.

Se nós, con categorías da sociedade urbana e tal como recollen os dicionarios, entendemos que para que haxa *paseo* ten que darse un "andar desinteresado", un "andar por distracción e divertimento"; nunha palabra, que para *pasear* é condición necesaria estar ocioso, teremos que concluír que non é aplicable á cultura tradicional o concepto urbano de paseo. Por iso, un pouco a modo de *boutade*, afirmei que na ruralía galega dificilmente cabe o paseo e, a diferenza do que acontece na cidade, a maiores está mal visto.

Pero se é verdade que non existe o paseo e o ocio tal como o entendemos os urbanitas, tamén é verdade que o noso concepto de traballo tampouco coincide co deles e, polo tanto, o sentido que para nós ten ese *andar atarefado*, ese trasladarse dun lugar a outro para un fin ou interese concreto, como contraposto ao *pasear* ocioso e por recreo tampouco van coincidir. Vímolo xa no que se refire a integrar a diversión, a festa e unha certa desregulación e autonomía de planeamento no mundo do traballo.

#### **2.4. O medio no que traballa o campesiño tradicional non é inerte; ten vida e é fonte de vida: a natureza está humanizada e o home é natureza**

Imos agora analízalo noutro campo que tamén choca frontalmente contra a cosmovisión urbana: a humanización do medio e dos elementos sobre os que se leva a cabo a acción de traballar.

Partindo desa potencialidade para socializar aos individuos nas cosmovisións colectivas que, como xa sinaléi, teñen as formas orais tradicionais, sobre todo aquelas que chegan a acadar o nivel da ritualización, imos partir dunha delas, neste caso dun mito bastante estendido por Galiza, que nos vai permitir entender como a sociedade campesiña galega constrúe o imaxinario que describe a relación entre os humanos e a natureza. O mito en cuestión trata de contestar á pregunta de onde veñen as cousas? Di así:

*As cousas veñen do que comen.*

*De onde veñen os homes?*

*-Do que comen*

*E que comen os homes?*

*-Os animais.*

*De onde veñen os animais?*

*-Do que comen*

*E que comen os animais?*

*-As plantas.*

*De onde veñen as plantas?*

*-Do que comen*

*E que comen as plantas?*

*-Terra*

*De onde vén a terra?*

*-Do que come*

*E que come a terra?*

-Area  
De onde ven a area?  
-Do que come  
E que come a area?  
-Xabre  
De onde vén o xabre?  
-Do que come  
E que come o xabre?  
-Pedra.

Mentres o mundo urbano parte da división entre mundo humano, animal, vexetal e mineral (os chamados tres grandes reinos da natureza) e, sobre todo, da radical *distinción* entre animado e inanimado, o mito participa dunha concepción do planeta na que todo o que nel existe comparte unha natureza común e onde unha realidade para nós tan morta coma a pedra pasa a ser a fonte da vida de todo canto existe, a gran nai de onde todo procede. Chama a atención a forma case infantil de facer as deducións tan no estilo dos tempos nos que pensabamos que era o sol o que daba voltas á terra porque así nolo dicían os nosos ollos. Chegamos a entender que se nos diga que as plantas se alimentan da terra pero que pasa coa area, co xabre e coa pedra? Basta con que pensemos que escavando na terra termina por aparecer a area e, indo máis ao fondo, o xabre e a pedra, para ver a lóxica desta forma tan inxenua de representar. Insisto nisto porque estas formas infantís, case de fillo a nai, de achegarse ao noso contorno posibilitan ter con el unha relación quente e viva tan allea a ese distanciamento frío a que nos leva (co gallo do cientifismo) a nosa maneira abstracta e mecánica de ollar.

O lector pode estar pensando que a filosofía que espella esta narración non pasa de ser un traste máis no faiado da memoria dos que a seguen a recitar pero que nunca tivo influencia ningunha nas súas vidas máis alá do valor como *historia* que se conta para entreter os nenos nas longas veladas de inverno. Nada máis fóra da realidade. Esa concepción totalmente humanizada da natureza non se limita á linguaxe do mito que comento, reflíctese nos máis variados ámbitos da vida rural. Vou comezar por algo, hoxe en total esquecemento, pero que tivo plena vixencia e aínda se conserva na memoria dos que teñen ou tiveron relación coa vida da aldea. Entre as distintas estratexias das que se podía botar man cando unha parella que quería ter fillos estaba afectada por problemas de infertilidade, ademais de acudir a *tomar as nove ondas* no mar da Lanzada, podía tamén decidir realizar o acto sexual enriba de determinadas pedras (algunhas delas aínda existen por Galicia adiante) que son coñecidas como "pedras da fertilidade" (as *petrae genitrices* dos antigos). O Padre Sarmiento dá noticia dunha que foi destruída no seu tempo "para evitar la superstición" sinalando que ían as parellas *durmir* sobre elas para daren tido fillos. A lóxica dun tal ritual permanecerá inaccesible (isto é, teremos que contentarnos con ese *sempre se fixo así* ou, o equivalente, *é cousa dos vellos* que tanto nos incomoda aos antropólogos) ata que caiamos na conta de que a pedra, na cosmovisión campesiña, lonxe de ser, como é para nós, un elemento inerte é a fonte da vida. Cando unha parella realiza o acto sexual sobre ela, a súa forza xeratriz contáxiaselles con tal potencia que é quen de arranxar os problemas que puideran ter para a concepción.



Non só neste complexo e exótico mundo do ritual se visualiza esta comunión natureza-persoa da que participa a cosmovisión tradicional. Atopámola tamén nos espazos e momentos máis ordinarios da vida cotiá. Dous retallos da vida na aldea penso que poden bastar como ilustración. Do primeiro tiven coñecemento xa hai anos. Contábanme nunha aldea galega bastante retirada a situación dun vello só e bastante enfermo que mataba o tempo coidando de dúas pequenas viñas. O único fillo que tiña, que vivía na altura nunha vila bastante afastada da casa matriz, teimaba con el utilizando os argumentos máis variados para que deixase aquilo e fose para a súa casa. A dificultade maior que poñía o vello era que non podía deixar as viñas soas. O fillo contraatacaba alegando que non só non tiña ningunha necesidade deses cartos senón que, a maiores, estaba perdendo diñeiro. Cando ao pai xa non lle quedaba motivo ningún para xustificar a súa postura, agarrouse como xustificación definitiva a esta razón: ? *É que a min as cepas fálanme*. As viñas para el non eran un *mero obxecto* do que se espera tirar rendibilidade económica ou calquera outro tipo de utilidade, eran auténticos suxeitos cos que se establecen relacións de diálogo.

O segundo retrinco tivo lugar nos días en que eu redactaba este texto. Na aldea onde vivo, a miña veciña María, unha vella labrega de máis de oitenta anos, ten a súa horta pegada coa miña. Só nos separa unha sebe de loureiros que a min me proporciona certa intimidade e a ela unha tamén certa dificultade para controlar o que eu estou a facer en cada momento. Ten ademais alí unhas galiñas das que recibo algún que outro galano cando a súa ama ten que ir ao médico, a un enterro ou a calquera das múltiples romarías ás que se ofrece e eu lle fago de taxista. Unha tarde, xa cara á noite, sinto berrar María con alguén: ? *Putas! Que sodes unhas putas!* repetía unha e outra vez con toda claridade. ? *Aí está María lidando coas súas galiñas ?* pensei. No instante decateime de que iso non era posible porque a aquela hora luz xa non quedaba practicamente ningunha e as galiñas, por forza, tiñan que estar recollidas. Deixei o que estaba a facer, achegueime á sebe, como ela tantas veces facía, e por entre os loureiros vin con toda claridade o que pasaba: ? *Putas! Mais que putas! Eu reghándovos a toda a hora, eu sachándovos e limpándovos a herba; e vós nin medras nin carallos! Pois sabedes que vos digho? Como sighades así, vouvos mandar a tomar polo cu!* Que que pasaba? María, coa regadeira na man, estaba a reprender as súas leitugas porque, a pesar dos coidados recibidos, parece que elas se negaban a medrar.

A conclusión que sacamos destes tres escenarios (a pedra, as cepas e as leitugas) están todas na mesma clase lóxica. A diferenza do que ocorre na cultura urbana, estamos nunha cosmovisión panhumanista na que, no espírito de Spinoza, é de aplicación o principio *Homo sive Natura*. O ser humano está naturalizado por canto establece co mundo unha relación de fraternidade, por non dicir, quizais máis exactamente, de filiación e de destino (*po es e en po te has converter*). Pero, ao tempo, a natureza está humanizada porque ten todas as calidades humanas e vitais: intelixencia, sensibilidade e ata afectividade. Cando María berra coas leitugas, cando o vello fala coas súas cepas e cando a parella fai coa pedra esa especie de *ménage à trois*, os tres están dentro dun universo mental panvitalista onde as cousas non son distintas e alleas unhas ás outras senón caras dun único poliedro.

### **3. Aplicación da hermenéutica cultural á fraseoloxía galega da paisaxe**

#### **3.1. Ten o campesiño tradicional experiencia da paisaxe?**

##### **3.1.1. A palabra *paisaxe* nos dicionarios**

Chegados a este punto, imos dar un paso máis na nosa reflexión. Dado que o concepto urbano de "paseo" está relacionado coa distracción e co recreo e isto, á súa vez, co andar de vagar e coa contemplación desinteresada das cousas, se seguimos por ese camiño saémos ao encontro a noción de "paisaxe". E, como fixemos co paseo, non sexa que aconteza unha manipulación parecida, imos enfrontarnos á seguinte pregunta: É a "paisaxe" unha experiencia exclusiva dos que "pasean"? ou, se se prefire que formule a cuestión en negativo: Os galegos de cosmovisión non urbana están incapacitados para ter experiencia da paisaxe?

Da mesma maneira que no caso do paseo e do pasear, tamén aquí vou comezar polos dicionarios e, nomeadamente, polas distintas edicións do DRAE. Para nada se trata dunha escolla azarosa. Así como os mapas contribúen a fixar nas mentes de quen os contempla a imaxe dun territorio e por iso teñen tanta importancia á hora de socializar entre os cidadáns a identidade dun país ou de calquera tipo de territorio, o mesmo acontece cos dicionarios. As palabras a través das respectivas definicións son como mapas mentais que van internalizando en quen as aprende o sistema de categorización do mundo que cada lingua comporta. Un dicionario é, logo, un mapamundi da linguaxe onde, con máis ou menos exhaustividade, podemos atopar a cartografía dos universos mentais e das cosmovisións hexemónicas da xente que fala esa lingua.

Falo de cosmovisións e de universos hexemónicos porque, a diferenza do que poden aparentar, os dicionarios son todo menos asépticos, non esquezamos que as Reais Academias, sobre todo a da lingua, foron creadas como un aparato máis do Estado para manteren o control dos seus súbditos. Nas aparentemente inocentes definicións das palabras acóchanse as relacións de control, xerarquización e exclusión con que o poder, utilizando a correa de transmisión das Academias, controla a realidade. E todo isto, ademais, coa forza que dá o non ser un control explícito e aberto senón *subliminar* das situacións; cando parece que simplemente estamos estudando gramática, na realidade estamos aprendendo a obedecer. A conclusión que se tira de todo isto é que quen controla o poder, coa mediación normalmente inconsciente de lingüistas e gramáticos, trata de ir configurando a nosa cabeza (sistema de valores, crenzas, actitudes etc.) en función dos obxectivos que lle interesa promover.

Se a esta luz tratamos de descubrir cal é a ideoloxía que se acocha debaixo da semántica da palabra *paisaxe* nas distintas edicións do DRAE, o primeiro que constatamos é que se trata dun termo que basicamente mantén o mesmo campo semántico ao longo de toda a historia da institución o que nos permite inferir que se trata dun concepto bastante estabilizado e isto, á súa vez, indica que os xogos de intereses en volta deste campo mantéñense basicamente estables.

En galego a palabra *paisaxe* empeza a usarse en 1872 e en textos literarios (TILGA). Nos dicionarios galegos aparece por primeira vez no de Carré (1928) en Ibáñez (1956), en Rodríguez (1961), Franco (1972), Carré (1972) e García (1985). Todos se limitan a dar a equivalencia castelá (*paisaje*) non sendo Eladio Rodríguez, que dá dúas acepcións (“1. s. m. Paisaje, extensión o porción de terreno que forma un conxunto artístico. 2. Cuadro que representa el campo, un río, un bosque, una aldea etc.”) e engádelles unha digresión<sup>7</sup>.

Entrando xa na deconstrución do campo semántico, é dicir, se tratamos de descubrir as metáforas básicas sobre as que está edificado o significado da palabra vemos que nas súas distintas edicións o DRAE está botando continuamente man de catro imaxes: a da pintura, a da mirada e a da estética.

Paisaxe como pintura:

- “Pedazo de país en la pintura” (Ed. 1832)
- “Trozo de país mas o menos extenso pintado en un cuadro” (Ed. 1869)
- “Pintura o dibujo” (Ed. 1927)
- “Pintura o dibujo que representa cierta extensión de terreno” (Ed. 1992)

Paisaxe como mirada:

- “Tambien se dice de un terreno en el que fijamos la atención” (Ed. 1869)
- “Porción de terreno que se ve desde un sitio” (Ed. 1989)
- “Extensión que se ve desde un sitio” (Ed. 1992)

Paisaxe como experiencia estética:

- “Terreno en el que fijamos la atención considerándolo artisticamente” (Ed. 1869)
- “Extensión de Terreno considerada en su aspecto artístico” (Ed. 1992)

A conclusión á que se chega despois deste percorrido cruzado no que se combina a mirada estrutural coa diacrónica é que a idea de paisaxe que estivo transmitindo a Academia ao longo das distintas edicións do seu dicionario dinos que *paisaxe* non é tanto un concepto xeográfico ou ecolóxico senón unha experiencia basicamente subxectiva que pertence ao ámbito da estética e dos valores artísticos. Pero hai un

---

<sup>7</sup> *El paisaje gallego es tan vario, tan múltiple, tan lleno de bellezas naturales y tan pródigo en matices, que en él encuentran nuestros pintores campo vastísimo para producir obras de bretemosas transparencias, como las de Francisco Lloréns; llenas de la jugosidad que campea en los rincones y paisajes de Juan Luis; abundantes de certera y campesina realidad, como los de Manuel Abelenda; ricas en tonalidades y colorido, como las de José Seijo; románticas y suaves de ejecución, como las de Felipe Bello Piñeiro; plétóricas de luz y de color, como las de Carmelo González; espléndidas de efectivo realismo en los alrededores de Ribadeo, como las de Suárez Couto; saturadas de ambiente de égloga, como las de Imeldo Corral; evocadoras de aldeanos rincones de leyenda, como las de Carlos Sobrino; plenas de vigorosa armonía, como las de Alfonso Castelao, y exuberantes de sabor racial, como las de Camilo Díaz Valiño, por no citar más que algunos de los consagrados en el paisaje gallego.*

segundo aspecto que é aínda máis importante, a saber: que esta subxectividade na que se instalan as sucesivas definicións non é a subxectividade da *acción* senón a da mera *contemplación* e do gozo estético, é dicir, non relacionados coa transformación da realidade.

Tentareime explicar. Reducir a paisaxe á contemplación implica ter necesariamente que *externalizalo*, isto é, converter ese anaco de territorio no que *fixamos a atención, vemos desde un lugar*, convertemos en *cadro* ou *consideramos no seu aspecto artístico* en algo distinto de nós. Por dicilo nunha palabra, implica convertelo nun obxecto, nun *obiacere*, en algo que está fronte a nós e que, polo tanto, é *distinto*.

Entre as múltiples consecuencias que ten converter a paisaxe en *mirada*, ou máis exactamente en marco ou cadro no que se coloca o mirado, neste caso o territorio, está a de trochar a realidade. Como é sabido, xa desde os gregos, a cultura occidental letrada ten definido o home como *animal racional*, animal en canto ten a capacidade de sentimento e emotividade, racional en canto dispón da capacidade de entender. Na vez de consideralas en plano de igualdade, a cultura hexemónica sempre seguiu pensando na estela de Platón e do seu auriga que o correcto era que a racionalidade controlara a animalidade de non ser o caso de poder eliminala (os movementos espiritualistas sempre aspiraron a converter o ser humano en *razón pura*). Agora ben, a grande meta do imperio da razón foi conseguir que as persoas mirasen toda a complexidade de si mesmas e do mundo no que habitan desde a torre de marfil das ideas.

O que veño de dicir preséntanos un problema engadido. A palabra *idea* deriva de e?d??. aoristo do verbo ???? co significado de ver. *Idea*, polo tanto significa simultaneamente “visión” e “concepto”. As ideas non son máis que tipos particulares de “visión” pero que comparten a estrutura básica de toda visión, isto é, os humanos só podemos ver se se dá unha relación fondo-figura. Quere isto dicir que, para que haxa visión, ten que haber un recorte dunha imaxe sobre un fondo.

No caso desa particular visión que son as ideas, ese recorte é a *definición*. Cando eu defino, v.g., a *circunferencia* como “curva, pechada, plana, equidistante” o que estou facendo é recortar esa idea-imaxe do fondo formado polo conxunto de todas as imaxes. Agora ben, e aquí vén o problema, cando recorto algo sobre un fondo o que estou a facer é descontextualizar a cousa recortada e polo tanto estou a alterar e mistificar o seu significado.

Se quero comprender unha imaxe, supoñamos dun santo, non chega con que me limite a analizar a imaxe. Como dixen en 1.1., terei que coñecer se está nun museo, nunha igrexa, ou no salón dunha casa porque segundo o contexto no que estea vai ser unha cousa distinta. O mesmo pasa coas ideas: canto máis empeño poño en *de-finilas* (lémbrese 1.2.) máis me estou incapacitando para contextualizalas e polo tanto para entendelas. Non me resisto a dicir, inda que sexa de pasada, que esa particular paixón polo recorte que implica a definición está aínda máis exacerbada na carreira pola especialización que hoxe todo o domina e nos leva a querer saber case todo sobre case nada logrando que as árbores nos deixen sen ver o bosque.

### 3.1.2. Ocio e visión

Apliquemos isto á cerna da nosa reflexión. A idea de *paisaxe* concibida como “visión” e como “cadro” está a descontextualizar a paisaxe do resto da realidade pola vía de converter en “anaco” o que é un todo ou, quizais máis exactamente, pola vía de converter a propia realidade en fotografía ou en cadro, isto é, en imitación. Estamos na mesma clase de lóxica do que, contando co orixinal, preferise unha fotocopia.

Sabido é que Platón na *República* divide os membros da polis en tres grupos: os campesiños que teñen que encargarse da produción de alimentos para que a cidade poida subsistir, os soldados que teñen que defendela e os señores-filósofos aos que lles corresponde pensala. Cada un destes colectivos ten o seu particular campo de formación e aprendizaxe: os campesiños na agricultura, os soldados no campo de batalla e os filósofos na escola. A nosa palabra *escola* deriva do grego *σχολή*. *σχολή* empezou significando “ocio” e de aí pasou a significar “escola”. A razón foi que para Platón os filósofos debían estar preocupados unicamente polo saber e este acadábase a través da contemplación e da visión pura sen ter ningún contacto co mundo dos intereses e das paixóns. Os que a tales cousas se dedicaban, os non-filósofos, dicíase deles que malgastaban a súa vida nos negocios (*nec-otium*).

Interésame destacar esa conexión entre ocio e visión porque nos dá a clave para facer explícitas as esixencias que leva consigo o concepto de paisaxe da cultura urbana. O perfil de actitudes que Platón esixía para os filósofos foi pouco a pouco converténdose en cosmovisión da sociedade urbana no sentido de que a imaxe do señor-filósofo se converte no ideal proclamado (pero non levado á práctica) ao que todos os cidadáns deben aspirar. De aí que se á luz desta filosofía de fondo volvemos a considerar as calidades que fomos detectando na forma de conceptualizar a paisaxe veremos que tanto o presuposto do ocio como o da limitación-imaxe -definición que atopabamos no mundo grego volvemos a atopalos aquí.

### 3.1.3. Están os galegos de cosmovisión non urbana incapacitados para ter experiencia da paisaxe?

Contamos xa con todos os datos para podermos responder a pregunta que liñas atrás formulei: están os galegos de cosmovisión non urbana incapacitados para ter experiencia da paisaxe? A resposta, unha vez máis, vai ter que volver a ser afirmativa. Se dicíamos que o imaxinario do traballo está sobredeterminando o conxunto das actividades da súa vida o que significa que na súa cosmovisión non hai cabida para unha cultura do ocio como experiencia positiva e, ao tempo, que a totalidade (e non a partición) é o preconceito desde onde se mira todo, é obvio que teremos que concluír que a experiencia urbana da paisaxe non só está fóra senón que é antagónica da cosmovisión tradicional da sociedade campesiña galega.

Dicir que a cultura campesiña non dá cabida para a contemplación da paisaxe non significa que non teña acceso ao mundo da emoción estética. O que acontece é que, coma nos casos anteriormente analizados, teremos que buscar “por detrás” dos conceptos urbanos correspondentes. Quérese dicir: teremos que partir das súas propias

experiencias e imaxinarios e non seguir empeñados en mirar o seu mundo coas nosas lentes.

Para nós, os urbanitas, como estivemos a ver, a paisaxe é unha "representación" da natureza, unha construción da *imaxinación* (non esquecer que deriva de imaxe) que paulatinamente se vai facendo "memoria" ben a través da obxectividade de cadros, fotografías, filmes etc., ben nos xogos imaxinarios de cada un de nós no arcano da súa subxectividade. É interesante que non perdamos de vista a conexión que hai entre o concepto urbano de paisaxe e o que moitas veces se ten denominado *as potencias superiores do home*, isto é, vista, memoria e intelixencia.

### **3.1.3.1. Inciso verbo da racionalidade e a emoción; da realidade e a idea de realidade**

A miña tese vai ser, utilizando a clásica dicotomía platónica, que na cosmovisión da cultura campesiña galega (e, en xeral, nesas que moitas veces etiquetamos como culturas tradicionais) non é a racionalidade senón a animalidade a que sobredetermina a súa forma de relacionarse co mundo. Direino con máis precisión: invertendo o modelo platónico do auriga, non é a razón a que controla as emocións senón que é o mundo das emocións (afectos, desafectos, temores, odios, ilusións, frustracións etc.) o que actúa como condición de posibilidade e de exercicio dos esquemas e dinámicas da racionalidade. Non se perda de vista que, a diferenza da tese que veño de enunciarse, o estereotipo máis estendido do urbanita sobre o campesiño tende a pintalo (pero ás veces con certos disimulos e maquillaxes) como a encarnación da animalidade en estado puro.

Cando un urbanita quere criticar a falta de racionalidade dun campesiño, é posible que utilice unha chuscada chauvinista como afirmar que as xentes da aldea teñen un tipo de comportamento semellante ao daquel individuo ao que lle concedían calquera cousa que pedise, cunha única condición: tiña que aceptar de bo grado que ao seu peor inimigo lle desen o dobre; e o que pediu foi quedar chosco, porque con isto conseguía que o seu peor inimigo quedase cego. O interesante da chuscada (como debe pasar con toda caricatura ou estereotipo que aspire ao éxito) é que ten unha non pequena parte de verdade. O que non é verdade, en cambio, é a conclusión que o urbanita tira de que unha tal conduta é clara demostración de estar instalado no absurdo, na falta de lóxica, se se me apura, case que nos límites da demencia. Vamos ao caso: por que o urbanita crítica o paisano por pedir o que pediu? Que debía pedir logo? Con seguridade, de ter pedido unha inxente suma de diñeiro, sería xulgado como persoa absolutamente cabal. E, non obstante, o entrar en posesión de tal cantidade de cartos, seguro que afectaba á súa forma de ver o mundo. O urbanita estaría de acordo con esta conclusión e diría que ese cambiar a forma de ver lle traería claras vantaxes. A verdade, en cambio, parece moi outra. A pouco que o pensemos, ese pasar repentino e sen preparación ningunha do case nada a ter case todo provocaría que os esquemas de conduta cos que xestionaba a súa antiga vida, apenas lle servisen na nova situación. E non lle parece a quen lea, que, pedindo o que o urbanita quería, o noso paisano ía quedar verdadeiramente chosco, se é que, ao dereito, non quedaba cego?

Que diferenza hai, se é que hai algunha, entre o desexo que probablemente manifestaría o urbanita e o que, segundo a historia, amosou o paisano? A diferenza básica está en que mentres o urbanita faría a súa petición desde un esquema *abstracto e alleo*, o paisano da nosa historia móvese nun mundo *concreto e propio*. O urbanita cando toma a súa decisión cre que o move a razón; quere dicir, pensa estar tomando un camiño non guiado por prexuízos subxectivos senón obxectivamente demostrable. O problema está en que, a pesar do que se nos quere facer crer, a razón non é o xuíz en última instancia que decide a verdade ou falsidade dunha proposición ou dunha conduta. Fronte ao que tantas veces se di, a Ilustración burguesa nunca foi quen de cumprir a súa promesa de cambiar a fundamentación do mundo e pasar dun cosmos baseado na fe a outro baseado na razón. A *deusa Razón* non trouxo consigo a desaparición da fe senón o cambio da fe teolóxica pola fe filosófico-económica. Inda que non é o momento de meterse con detalle (Gondar 2003) neste tópico, só quero sinalar que a Razón non é fundante senón fundada. Necesita inescusablemente apoiarse nuns presupostos que non poden ser obxecto de demostración e que só cabe aceptalos ou non aceptalos pero sempre de forma acrítica. Neste sentido digo que o proceso racional precisa sempre apoiarse nunha *fe* por máis que se lle dea o pomposo nome de *sistema axiomático de orixe*.

No mundo medieval (a través do sistema de dogmas, de ritos e de normas) todo estaba pensado para controlar as consciencias dos *súbditos* de xeito que se xerara o sentimento de pecado cada vez que as condutas camiñaban por vieiros distintos. O *sistema axiomático de orixe* (neste caso, a existencia de Deus) era unha realidade externa e allea á materialidade dos seres humanos; de aí que todos os esforzos estivesen encamiñados á condena-domesticación-eliminación do corpo. No mundo clásico e no moderno (un en loita contra os mitos e outro en loita contra os dogmas) todo está pensado tamén para controlar as consciencias dos *cidadáns* pero a través dun sistema axiomático de orixe: a *crenza* na *idea* de Razón. Mentres, no caso anterior, tratábase de que os desviados se sentisen pecadores, o obxectivo agora é que se perciban como *irracionais*. Imos preguntarnos: que implica esa crenza na Razón? Ou, quizabes máis precisamente dito, en que Razón se pretende que creamos? Para empezar nunha Razón estritamente *formal* ou se se prefire *abstracta*.

Valereime da comparación co concepto burgués de *Democracia* para explicar o que quero dicir. Coma na vella fábula de Esopo na que o pastor, desdicíndose da promesa que acababa de facer, dille ao raposo que non vira pasar por alí a galiña ao tempo que lle estaba a facer xestos sinalándolle onde estaba agochada, a sociedade moderna está chea de grandes palabras que non lle importa contradicir coa práctica. É que alguén pode pensar que a sociedade capitalista ilustrada é o *reino* da liberdade, da igualdade e da fraternidade? É obvio que ninguén se atreve a dicilo. O que si se di, en cambio, é que estes principios, por máis que aínda non sexan realidades en acto, son *ideas reguladoras* (Kant dixit) que, a modo de pedagogos sociais, están a tirar das condutas desviadas para que, pouco a pouco, se vaian achegando a este ideal de perfección.

Pero non deixa de ser curioso que, ao tempo que (cando nos poñen contra as cordas) recoñecemos a *aínda non* realidade destes grandes principios de Occidente, cando se trata de xustificar as desfeitas e masacres coas que reaccionamos cando algún país

pertencente a *outra civilización* ousa entremeterse nos nosos intereses máis mesquiños (petróleo, control xeopolítico etc.), non temos reparo ningún en acudir ao *principio democracia* e a todo ese conxunto de satélites que leva no seu campo este planeta: xustiza, liberdade, solidariedade... e, por sabido, tamén *tolerancia*.

A incoherencia non está só no escamoteo de converter *intereses* en *principios* (queremos o petróleo pero dicimos que queremos a democracia) senón nas dúas varas de medir que utilizamos cando falamos de democracia. Mentres exculpamos a violencia, manipulacións e fallos da cultura occidental argüíndo que (como pasa nalgunhas páxinas web) esta está aínda *en construción* (e así seguirá ata o fin dos séculos, pois para iso é unha idea reguladora), cando se trata de xulgar as condutas violentas dos outros, non só escamoteamos o que moitas veces teñen de resposta a toda a restra de provocacións previas que nós fixemos senón que, sobre todo, facémolo desde un concepto de *democracia completa* que, caso de ser aplicado aos nosos actos, non habíamos saír mellor parados.

Por todo isto, ao modo socrático, quero facer unha pregunta: Áchase que é posible que na sociedade capitalista exista a democracia e, con ela, eses filliños seus como a xustiza, a tolerancia etc.? E conste que non quero preguntar se existe a *democracia completa* (ao modo daquela Palas Atenea que saíu xa armada, con casco e todo, da cabeza de Zeus) senón, ao menos, esa *democracia en construción*, ese meniño de teta que está aínda por criar. Fago esta pregunta porque é difícil pensar que un sistema económico que ten a súa alma feita de desigualdade e competencia sexa compatible cos principios da igualdade, da solidariedade e da tolerancia. E se as cousas son como eu penso, *Quibus prodest?* a quen aproveita un sistema ideolóxico que di acreditar na igualdade e demais boas palabras cando as prácticas de cada día están a negar a toda hora eses mesmos principios? non será que os chamados grandes valores de Occidente non pasan de ser habelenciosos *artificios contables* que, máis que para ir guiando e mellorando as nosas condutas desviadas, serven para, aplicándollelos aos *outros*, permitírnos seguir acumulando beneficios económicos?

Volvendo ao noso tema da Razón. Así como, no caso da Democracia, todas as mistificacións sinaladas derivan do feito de que a cultura hexemónica non traballa coa *realidade* da democracia senón coa mera *idea* de democracia, o mesmo pasa coa Razón. A cultura occidental tanto na época clásica como na ilustrada, non se fundou na *realidade* da Razón senón na mera *idea* de Razón. Agora ben, cómpre non esquecer que para os ilustrados, o mesmo que para os gregos, as ideas son puras *formas baleiras* (ou por dicilo na linguaxe da que eles gustan, *abstractas*) e polo tanto pódense encher dos contidos que máis nos interesen sen que perdan a súa perfección formal. Se se me permite baixar do ceo á terra, direi que lles pasa coma aos chourizos: sempre manterán o seu aspecto externo independentemente de con que estea feita a zorza que se meter na tripa.

Agora ben, esas formas baleiras que constitúen as definicións nin sequera están construídas en función dos intereses da colectividade (antes falei de como as Reais Akademias, por suposto que tamén a da Lingua, son un instrumento ao servizo do aparato do Estado e dos seus adláteres) senón dos pequenos grupos que controlan o



poder e que se esforzan por disfrazar de vantaxes para a colectividade o que na realidade non son máis que os intereses deles mesmos. É por todas estas razóns polas que dixeran que o imperio da Razón, ideal supremo de conduta que os Estados e os grupos de presión tentan por todos os medios de internalizar nos seus cidadáns, ao que no fondo leva é a instalar os seus adeptos non só nun esquema baleiro (abstracto) senón tamén alleo ao que son os seus intereses reais.

### **3.2. Na cultura tradicional é o mundo das emocións o que posibilita o exercicio da racionalidade**

Unha vez que vimos a onde conduce esa animalidade domada pola racionalidade, ideal de Paideia desde os gregos ata hoxe, que constitúe o paradigma de referencia da cultura urbana, imos pasar a analizar esa miña hipótese de que na cosmovisión campesiña (e, en xeral, nas chamadas culturas tradicionais) as decisións non se toman desde un mundo abstracto e alleo senón *concreto* e *propio* de xeito que non é a razón a que controla as emocións senón que é o mundo das emocións (afectos, desafectos, temores, odios, ilusións, frustracións etc.) o que actúa como condición de posibilidade e de exercicio dos esquemas e dinámicas da racionalidade.

Como pretendo falar de estilos de vida considerados *canónicos* dentro dunha determinada cultura e para non cometer un paradoxo na miña argumentación que confunda normas con comportamentos, non vou partir das condutas reais dos protagonistas senón do sistema de símbolos e valores considerados correctos pola comunidade, isto é, do que podíamos chamar a súa deontoloxía cultural, a súa Paideia. E, dado que o sistema simbólico e valorativo, é dicir, a cosmovisión das culturas tradicionais, atópase fundamentalmente na súa tradición oral, dela me vou servir para descubrir o seu paradigma moral de referencia.

#### **3.2.1. Na cultura tradicional non son separables territorio e vida**

Dado que a nosa pregunta de partida nesta parte da reflexión segue a ser (fuxindo dese etnocentrismo tan propio dos urbanitas de querer aplicar a outras culturas conceptos da súa) tratar de buscar dentro da cosmovisión campesiña cal sería o equivalente cultural a iso que os urbanos chamamos paisaxe, vou comezar tomando como referencia a forma que eles teñen de entender ese segmento do territorio que é o *bosque*. A maioría dos nosos concidadáns sen dúbida serán dados a pensar que un bosque non pasa de ser un territorio no que crecen árbores e, segundo o tipo de árbore, así será un piñeiral, un soto, unha carballeira etc. Cústanos pensar que para as dúas terceiras partes das culturas que hoxe hai no mundo unha tal visión do bosque sería totalmente superficial e pobre. A diferenza da cultura occidental urbana, para a maioría dos humanos non occidentalizados as árbores teñen, cando menos, tanta *vida biográfica* coma as persoas e, a miúdo, moita máis que as persoas. Son moitos os pobos que consideran o bosque como o seu deus e o seu pai. Os mbuti, coma tal, que habitan na selva ecuatorial do Congo, cren que os seus fillos comezan a vivir cando, co primeiro alento do neno, o vento do bosque penetra nos seus pulmóns. Polo contrario, un mbuti morrerá cando, co seu último suspiro, o vento da súa alma retorna ao bosque. Noutras culturas en cambio o bosque é percibido como o espazo do mal: e, nese caso, é o equivalente ao noso reino

dos demos ou, dito con precisión, o bosque non só é o reino do Mal senón a propia encarnación do Mal. Cando este é o caso, respirar o vento do bosque vai provocar enfermidades e, mesmo, a morte.

Non pensemos que unicamente fóra da cultura occidental é posible atopar estas visións humanizadas do bosque. Na propia cultura galega contamos con mitos que rompen totalmente con esa visión puramente mecanicista da realidade que caracteriza o mundo occidental de cosmovisión urbana. Véxase como exemplo do dito este mito recollido na aldea da Balsa (Triacastela) onde se nos narra unha auténtica cosmogonía na que un tipo de bosque, as carballeiras, cumpren, case ao pe da letra, a función de *umbilicus Mundi*:

#### *DE ONDE VEÑEN AS CARBALLEIRAS?*

*No principio do mundo só había pedras, despois viñeron a chuvia e o vento. A chuvia ao ir mollando as pedras foinas abrandando pouco a pouco. Das pedras marelas naceu o xabre, das pedras vermellas o ferro, das pedras brancas a areia e das moitas pedras negras que había foi de onde se foi formando a terra.*

*Como xa había terra no mundo, Deus deixou caer unha semente na cima do Monte Calvario e desa semente naceu o primeiro carballo, alí, na cima do Monte Calvario. Os fillos dese carballo formaron unha gran carballeira no mesmo lugar onde había morrer Cristo. O vento foi levando as sementes daquelas árbores por todo o largo do mundo e foi así como toda a terra se foi enchendo de carballeiras que foron as primeiras árbores que existiron de todas cantas hai.*

*O demo que axexaba desde o inferno o que Deus facía no mundo tivo envexa de todas aquelas árbores e, non querendo ser menos, plantou pola terra adiante sementes doutras árbores e tamén fixo aos porcos aos que lles mandou que comeran as landras e así foron acabando cos carballos do mundo. As árbores que sementou o demo duran moitísimo menos que os carballos, de feito moitos dos carballos máis vellos que agora existen son daqueles tempos nos que aínda non había homes sobre da terra.*

*Vendo o demo que os porcos non daban acabado cos carballos mandou a moitos demiños que ata o de agora viviran con el no inferno a que fosen vivir debaixo dos carballos para que lles mexasen ao pe (o mexo de demo é máis cativo que o peor dos solimáns) e a ver se así podía acabar coas carballeiras. Aqueles demiños tiveron moitos fillos que tamén quedaron a vivir alí; gústalles esta vida porque así poden andar ceibos e, ao estar lonxe do demo maior, non teñen que aturar as súas encomendas; de feito, cando volveu por eles e quixo levalos de novo para o inferno escapábanlle e non houbo maneira de que fosen para aló. Un día apareceron os homes no mundo e, claro, tiveron que vivir entre as árbores porque era o único que había; os demiños (aquela xa estaban bastante enfrontados entre eles porque había varias familias) uns axudábanos e outros trataban de facerlles mal, cuns e con outros fóronse xuntando os homes. Os que se arrimaron aos malos pronto*

*souberon das meiguerías que se poden facer coa casca do carballo e coas hedras que lles nacen polo tronco arriba, as bruxas máis vellas aínda falan hoxe deses encantamentos que antes se podían facer cos carballos. Os demiños bos, como querían que Noso Señor lles perdoase e así poder volver para o ceo, aprendéronlle á xente como colgar as súas maldades nas ramas dos carballos e así librarse delas e facerse bos. Foi así como os carballos de todo o mundo se foron cargando de crimes, de roubos e de calumnias.*

*Cando Cristo veu á terra para que o mataran, a cruz na que o puxeron estaba feita daquel primeiro carballo que Deus sementara no monte Calvario e, no momento de morrer, a súa virtude pasou a todos os carballos e limpounos da carga de maldades que os homes lles foran botando enriba, por iso hoxe todos os carballos son bos, a súa sombra é boa e só serven para facer o ben.*

Para entender o talante con que cómpre achegarse a cosmovisións como a que este mito espella, penso que pode ser de utilidade traer á memoria un comentario gastronómico de Cunqueiro onde falando das filloas di que estas deben ser “da cor con que Piero della Francesca gostaba pintar os seus anxiños”. Quen sexa capaz de achegarse así a unha filloa, cando a cate non percibirá unicamente o sabor da mestura de fariña, leite e ovo senón que estará a saborear ao tempo toda a obra de Piero della Francesca. A cultura campesiña galega adopta, inda que a nivel moito máis profundo, unha óptica parecida para ollar a realidade e, concretamente, iso que os urbanos chamamos paisaxe. O que para un urbano é “paisaxe”, coas características que xa vimos, para un campesiño non é nin sequera territorio senón “terra” ou, sendo máis preciso “Lebenswelt”, mundo vivido.

O territorio para os xeógrafos é “unha porción da superficie terrestre”, “o espazo onde se actúa”, “o terreo no que se vive” etc. Para un campesiño, esa distinción entre espazo e vida non ten sentido ningún. Só unha cosmovisión que está edificada sobre a abstracción leva a facer estes distingos. Cando, como é o caso das culturas rurais, as vivencias se constrúen desde a totalidade e non desde a partición, a *terra* convértese nunha parte da persoa. Son distintas caras dunha única realidade.

### **3.2.2. Na cultura tradicional a vida é máis ca o experimentable, medible e pesable**

A *vida*, tal como a entende un campesiño, tampouco coincide co imaxinario urbanita. Desde a cultura urbana moderna, a realidade, o *mundo vivido*, remata no *experimentable* e isto, á súa vez, identifícase con todo aquilo que se pode *medir* ou *pesar*. O demais pertence á imaxinación ou, nos casos extremos, á alucinación. Cando un urbanita sente falar, coma tal, de alguén que di que viu a Santa Compañía, seguramente dirá que ese tal está fantasiando, que non está no campo da “realidade” senón noutro. Un paisano galego dos que aínda cren en tales cousas está convencido de que a Compañía é tan real coma a encrucillada desde onde a viu pasar. De feito, cando alguén lle leva a contraria, pode responderlle: ? *Non é conto, vina eu cos meus propios ollos!* Para el trátase dunha vivencia totalmente empírica.

Detrás deses dous conceptos de empiria (o urbano moderno e o rural) simplemente están dous preconceitos ou *pre-xuízos* distintos. Mentres para un urbano só é real o que é material, o campesiño galego de cosmovisión tradicional está convencido de que a realidade non é só material senón tamén inmaterial. Dixen liñas atrás que a Razón, a pesar da súa pretensión de ser autofundante, sempre ten detrás unha crenza que non pode ser obxecto de demostración (o sistema axiomático de orixe); o pre-xuízo do científico e o do campesiño pertencen á mesma crase lóxica e, como acontece cos paradigmas, son inconmensurables entre si. O non aceptalo así leva a etnocentrismos gnoseolóxicos do tipo do que os críticos literarios adoitan cometer cando etiquetan como *fantásticas* ou *máxicas* certas literaturas sudamericanas e galegas que toman a súa inspiración das fontes populares. Desde a posición que estou a defender, non cabería falar delas como literaturas que van máis alá da realidade. Simplemente se trata de que as culturas dos pobos nos que beben teñen un concepto de realidade máis amplo que o noso. Se se pretende poñer etiquetas, a única acaída para estas culturas e para estes autores sería a de hiperrealistas. Outra cousa é que esa realidade máis ampla teña capacidade liberadora ou potencie a submisión e a *fuga mundi*. Iso vai depender de circunstancias que non teñen nada que ver coa "amplitude" da realidade. De feito, dentro dese tipo de literaturas, como dentro dese tipo de culturas na que se inspiran, podemos atopar autores, obras e individuos que representan as máis variadas posicións.

### **3.3. Na cultura tradicional *paisaxe* é o mundo vivido, o territorio humanizado**

Sintetizando o dito, vemos que o equivalente funcional na cultura campesiña do que os urbanitas chamamos *paisaxe* sería o "mundo vivido". Mentres para achegarse á *paisaxe* é preciso o "ocio", a "contemplación" e, en última instancia, a radical separación entre o "suxeito" que contempla e o "obxecto" contemplado, entrar no territorio do "mundo vivido" implica decatarse de que estamos diante dunha gramática, dunha semántica e dunha pragmática fundamentalmente distintas da urbana.

### **3.4. A cultura tradicional funciona cunha gramática diferente da urbana: síntese e non análise**

Digo que estamos nunha gramática distinta por canto non funciona por análise senón por síntese. Por dicilo cunha metáfora, non se trata de, para entendela, descompoñer o texto en parágrafos, frases, palabras, sílabas e fonemas senón, seguindo o camiño inverso, de integrar os compoñentes dispersos de xeito que se vaian articulando como aspectos e dimensións dun todo común.

Quizabes pensará alguén que o mellor argumento para negar o que estou a dicir é esa infinita ansia por encher o territorio de lindes e marcos que se visualiza no endémico minifundio do país. A resposta está en que as totalidades das que falo non teñen nada que ver con ese imperialismo expansivo a que nos ten habituados o proceso globalizador do presente senón con totalidades a nivel humano. Como é sabido, na aldea o que outorga identidade non é o individuo senón a familia ou, dito na terminoloxía que eles empregan, a "casa" de onde se procede. De aí ese ? *E logo ti de quen vés sendo?* que se utiliza cando tratamos de identificar alguén.

### **3.5. A cultura tradicional funciona cunha semántica diferente da urbana: símbolo e non signo; metáfora e non concepto; emoción e non razón; sedución e non argumentación; relato e non discurso**

Estamos tamén, ademais da gramática, dentro dunha semántica distinta por canto non se utiliza o signo senón o símbolo. Non é o concepto senón a metáfora o instrumento comunicativo co que se constrúe o sentido. O resultado é que o xénero literario co que disentan, convencen e soñan, nunha palabra, co que se comunican non é o discurso senón o relato. O campesiño non argumenta, seduce. Basta repasar toda a súa literatura de tradición oral, reflexo do seu estilo de habitar o mundo, para caer na conta de que todo (persoas, animais, plantas, cousas ou territorio) está tratado non como obxecto senón como suxeito. Non é a razón abstracta a que liga e relaciona as cousas senón os afectos e as emocións.

### **3.6. A cultura tradicional funciona cunha pragmática diferente da urbana: razón concreta ou práctica fronte a razón abstracta ou pura**

Quere isto dicir, como moitos pretenden, que a súa forma de vivir a vida se sitúa na irracionalidade e no puro mundo emocional? Responder a iso pasa por caer na conta de que, amais da gramática e da semántica, as culturas tradicionais móvense nunha pragmática tamén distinta á da hexemónica urbana. Se preguntarmos a un defensor desa razón abstracta e baleira da que estiven a falar por cal é a utilidade do chamado discurso racional fronte a outras formas de comunicación, con seguridade hanos dicir, moi no estilo dos vellos gregos que defendían a necesidade de pasar da ???a ao ? ????, que a vantaxe principal está en que, a diferenza doutras formas que só son quen de xerar simples opinións infundadas, esta permítenos irmos achegando á verdade, cando non alcanzala definitivamente. O problema está en que, en coherencia con eses dous xeitos de entender a razón dos que veño falando (*Razón abstracta ou pura e Razón concreta ou práctica*) cabe tamén distinguir dúas formas de entender a verdade: desde a teoría e desde a práctica. A *verdade teórica*, máis alá do que os seus defensores presumen, non é outra cousa que a simple coherencia lóxica, isto é, a non contradición entre conceptos baleiros. A *verdade práctica* non se decide a modo de conclusión de siloxismos senón polos froitos que produce. O vello refrán español *Obras son amores y no buenas razones* proporciona unha guía de conduta bastante clara para chegar a un tipo de verdade que, parafraseando a Marx, non se converta en fetichismo da Razón. O refraneiro galego concorda plenamente con esta forma de analizar o problema.

3.6.1. A verdade non nace da elección entre contrarios (como sucede na verdade aristotélica, a dominante nos sectores ilustrados de Occidente) senón da síntese de contrarios:

*A verdade é filla de Deus e afillada do demo. Algunha vez di o demo a verdade. O tempo é pai da verdade e irmán da mentira. Cala a boca e non digas nada, que as túas verdades son irmás das miñas mentiras.*

3.6.2. A verdade práctica non se define en abstracto (coma a teórica) senón que ten que ver coas condutas:

*Na moita necesidade coñécese o amigo de verdade. Quen te visita na voda e non na enfermidade non é amigo de verdade.*

3.6.3. A verdade práctica non é independente da ética. Esta última, máis que unha nova dimensión é un corolario da anterior dado que a ética non é outra cousa que a conduta, informada polos principios morais:

*A verdade é filla da caridade. Máis vale dicir verdades que parezan mentiras ca mentiras que parezan verdades.*

O cantigueiro popular ofrece tamén múltiples referencias; delas escolmo dúas:

*De verdades non te fíes,  
que todas van ao mercado.  
Guíate polo que che fagan  
e quedarás ben pagado.*

E estoutra, que é unha variante da anterior, pero con final distinto:

*Non te guíes por verdades,  
que se compran no mercado,  
se non queres engordar  
a bolsa dos avogados.*

A verdade práctica, polo tanto, a diferenza da verdade teórica, non é algo que *está aí*, eterna e necesariamente (ao modo das ideas platónicas e da universalidade e necesidade das leis científicas); non é algo que se pode atopar nun determinado momento nin tampouco, como diría Heidegger xogando coa etimoloxía grega, algo que se “des-vela” e manifesta aos elixidos. Trátase, polo tanto, non dun principio nin dun fundamento senón, polo contrario, de algo que *hai que construír*. A verdade non nace *xa feita* e armada coma Palas Atenea senón que é unha tarefa por realizar, algo que antes de edificio terminado comeza sendo proxecto. É nese sentido que cabe dicir con propiedade que a verdade non é unha teoría senón unha práctica.

Un dato máis quixera destacar. A verdade “práctica” da que estou a falar non é individual senón social. Dicir que na cosmovisión campesiña o criterio último de verdade é a utilidade das accións que estamos a avaliar non significa que sexan as vantaxes e bondades para o individuo concreto o que vai decidir a verdade dunha acción. Mentres na cosmovisión urbana actual, filla do liberalismo, a identidade de cada persoa remata onde termina a súa propia pel, no mundo campesiño tradicional o que confería identidade ás persoas eran os colectivos dos que formaba parte (“casa”, lugar e parroquia, fundamentalmente). Esa dimensión social da persoa, sobre todo no que se refire á *casa*, facía que, cando había conflito de intereses entre o individuo e o grupo, eran os intereses da colectividade os que se consideraba que debían prevalecer. Os matrimonios de comenencia, amañados polos vellos en función dos intereses das casas e nos dos contraentes, son clara demostración do dito. Non pretendo dicir que este sacrificio da individualidade ao grupo que se daba nas sociedades tradicionais sexa a situación ideal; mais, se o que se pretende é camiñar cara a un estilo de sociedade no que impere a xustiza e a solidariedade, parece obvio que é nun mellor punto de partida que ese individualismo exacerbado e sen dimensión ningunha de *communitas* que caracteriza o presente.

Do dito dedúcese que esta verdade práctica é moito máis humilde e pegada á terra que a razón abstracta. Para empezar non é eterna, abstracta e inmutable senón *histórica, concreta e vital*. Outra diferenza fundamental está en que, en coherencia coa súa dimensión de vital e non celeste, non aspira a situarse por riba das emocións, dos afectos e dos intereses da *vida ordinaria*, na liña do *Amicus Plato sed magis amica Veritas* e dos defensores da *Wertfreiheit*, senón que se confesa sobredeterminada polas paixóns, polos valores e polos intereses (*Cada un fala da feira segundo lle vai nela*).

Este mundo dos intereses, dos valores e das emocións que vai aparelado á verdade práctica incide na forma de percibir todas as dimensións da vida, en primeiro lugar o territorio, por canto que é o contexto en que, como seres materiais que somos, temos que desenvolvernos. Un pobo defínese sempre en termos de lugar. Agora ben, non se percibe igual o lugar, se estamos instalados na Razón abstracta ou Razón pura, que se o facemos nisto que estou chamando Razón concreta. No primeiro caso, a visión universalista-imperialista con que se olla a realidade dissolve a noción de lugar, desterritorializa e, o máis importante, esfarela a identidade nas mans da universalidade que comporta a abstracción. A autoproclamación de *cidadáns do mundo* a que son tan dados os que comparten esta cosmovisión é unha de tantas manifestacións do que estou a dicir.

### **3.7. A cultura tradicional funciona cunha estética diferente da urbana: beleza implica bondade**

Amáis do territorio, un segundo aspecto que resulta alterado é o modo de experimentar a beleza. Fronte á manipulación cartesiana na que se priva á realidade das súas calidades para deixala reducida a extensión e a peso, isto é, a *medida*, a Razón concreta trata co mundo tal como este é. Dentro desa atmosfera de humanización e totalidade da que antes falei, abarca todas as dimensións que se activan no noso trato con el, incluídas emocións e valores. De aí que a Razón práctica con que actúa a cosmovisión campesiña implique un *novo concepto de estética*. Desde esta perspectiva, a estética non é tanto unha contemplación ou reprodución do mundo empírico senón unha superabundancia de emocións e paixóns. Ten que ver máis co expresivo que co imitativo e co contemplativo. De aí que carecer de ocio, de paseo e de paisaxe, como vimos que acontecía na cosmovisión campesiña tradicional, non implica estar incapacitado para acceder á emoción estética.

Se entendemos a estética como o proceso dinámico da vida mesma, o constante movemento entre polos opostos, teremos que concluír que a auténtica experiencia estética non é aquela que se dá cando un suxeito contempla un obxecto (como é forzoso cando se entende a beleza como *proporción*) senón cando as emocións non son subalternizadas. Por non subalternizar as emocións entendo que, fronte ao que reclama a Razón abstracta e todas aquelas estéticas que abominan do compromiso, os intereses (*nec-otia*) e as pulsións dos humanos deben estar en plano de igualdade coas que desde os gregos se denominan potencias superiores do home e, nomeadamente, co intelecto. Na cosmovisión campesiña nin a estética nin a razón son ausencia de paixóns e de utilidade nin apatía estoica senón todo o contrario. Pero, a maiores, estética e razón non conforman dous universos distintos senón que son caras da mesma moeda. Se antes

dixen que, desde a perspectiva da Razón concreta, a verdade identifícase co que é útil, bo e proveitoso para as persoas, o mesmo é de aplicación para o que se refire á beleza. Por iso o refraneiro non dubida en entrelazar estas dúas dimensión ao afirmar *Bonito que non é bo, nin bonito nin bo*.

#### **4. A hermenéutica cultural, impedindo a fragmentación da realidade, impide que a visión das árbores oculte a visión do bosque, e que os textos oculten os contextos**

Ao longo de todo este percorrido fomos vendo como na cosmovisión campesiña tradicional e, en xeral, nas chamadas outras culturas, latexa un tipo de razón, no que as dimensións intelectual e emocional do ser humano actúan en sinerxía, que se caracteriza por estar ao servizo das persoas que a usan e non da explotación e da deshumanización do ser humano. O dito non significa que este tipo de cosmovisións encarnen a Razón "concreta" en estado perfecto. Só quere dicir que mentres a cosmovisión urbana co seu modelo de Razón segue un camiño que leva necesariamente á mistificación e ao falseamento da realidade, as cosmovisións das culturas tradicionais con prácticas como a inclusión da diversión no traballo, a superación da psicose do especialismo, a comunión entre ser humano e natureza etc., cando se está disposto a pensar desde elas o mundo actual permiten albiscar que un novo ecoloxismo de rostro máis humano é posible; que cabe substituír o concepto urbano de paisaxe polo de territorio humanizado; que, en fin, a tradicional separación entre nós e os outros pode atopar o punto de encontro nun *nos-outros* onde *iustum, verum et pulchrum convertuntur*.

As disciplinas e subdisciplinas académicas, como fillas do seu tempo e do seu espazo que son, tenden a espellar para ben e para mal as cosmovisións das sociedades nas que se constrúen. A fraseoloxía non podía por menos de estar trufada tamén polos preconceptos e os sistemas de valores dominantes e de modo sobranceiro por esa paixón pola fragmentación da totalidade que nos está levando a que a árbore nos impida ver o bosque e a que os textos nos oculten os contextos. Dito isto, hai que dicir tamén que na Academia estivo sempre presente tamén a paixón por mellorar os mundos cos que se ía atopando. Introducir a hermenéutica cultural como ferramenta na análise dos "dicta" penso que pode contribuír a paliar (polo menos, a non canonizar) esa descontextualización galopante na que a modernidade nos ten metidos.

#### **5. Referencias bibliográficas**

- FERREIRO ÁLVAREZ, José Elías (Xoel Ferral) (1966): *Tringueleos*. Orense: La Región.
- GARCÍA, Constantino (1985): *Glosario de voces galegas de hoxe. Verba. Anuario Galego de Filoloxía*. Anexo 27. Santiago de Compostela: Secretariado de Publicacións da Universidade, Xunta de Galicia (Consellería da Presidencia).
- GONDAR, M. (2003): "¿Un tigre de papel? Epistemoloxía da razón liberal" n'*A trabe de Ouro* 56, 2003, pp. 443-463.
- RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, E. (1958-1961): *Diccionario enciclopédico gallego-castellano*. I (1958), II (1960), III (1961). Vigo: Galaxia.



- SANTAMARINA FERNÁNDEZ, Antón (ed. e dir) (2003): *Diccionario de diccionarios*. Versión 3.0. Ed. dixital en CD-Rom. Santiago de Compostela: Instituto da Lingua Galega / A Coruña: Fundación Pedro Barrié de la Maza.
- TILGA: SANTAMARINA, Antón (2003): *Tesouro informatizado da lingua galega*. Santiago de Compostela: Instituto da Lingua Galega. <http://www.ti.usc.es/TILG/index.asp>. [Data de consulta: 07/05/08].