

ONTOLOGÍAS LÍQUIDAS

(EL ARGUMENTO POR AMBIGÜEDAD EN LA CULTURA GALLEGA)

Por el Académico de Número
Excmo. Sr. D. Carmelo Lisón Tolosana*

El Genio, el amigo de la paradoja

Pushkin

El antropólogo, como el jurista, el teólogo y el poeta experimenta en el ejercicio de su profesión la infinita potencialidad del lenguaje en su esencial indeterminación y ambigüedad; lo imprevisto e incierto de lo humano, la necesidad y el deseo más los conceptos básicos de nuestra disciplina (vida, cultura, jerarquía, numinoso, poder, misterio, valor y deber, sagrado, ley, creencia, racionalidad, moral, dignidad etc.) fascinan tanto por su fuerza explicativa como por su imprecisión y más que *double entendre*. Es imperativo reconfigurar la intensidad significativa de la palabra en su contexto, sopesar la escala del fragmento etnográfico en que aparece, el importe del momento y la coyuntura del detalle y del problema.

Por otra parte, apreciar las señales lingüísticas escuchadas en el trabajo de campo y someterlas a escrutinio crítico, analítico-semántico, pletórico de implicaciones culturales, es cardinal porque situar textos, aforismos y proverbios en sus contextos históricos, culturales y políticos nos lleva, sin duda, a captar retazos de la realidad mental. Pero en el lenguaje trópico mental hay algo más: descontextualizar las operaciones mentales binarias y considerarlas en sí mismas como partes de un conjunto, enmarañadas, enzarzadas y confundidas en su red de relaciones metonímicas, en su engranaje más que en su diferen-

* Sesión del día 17 de junio de 2014

cia nos hace ver cómo el equívoco condensa y vehicula la fuerza del argumento. Y su especificidad gallega.

El argumento que a continuación desarrollo está fundamentado primero en la objetividad que me presta un modo de vida tradicional, en la narrativa popular y en la naturaleza de la creencia sobre la que repetidamente he escrito porque el horizonte ubicuo de la creencia en alguna de sus formas marca el hacer y pensar tradicional de la región y porque la creencia implica incertidumbre, inseguridad y duda, y la duda propicia el tránsito fácil entre límites y fronteras, la disolución de categorías y la licuación de ontologías, lo que da un sesgo original al apotegma gallego. Segundo, apoyo el argumento en la literatura culta regional y en la exploración semántica textual popular y, tercero lo corroboro más abstractamente con formulación la lógica bipolar del *dictum* que aporta una consistencia interna al conjunto evidenciador al que dota de un alto grado de verosimilitud mental y valor moral que, por otra parte nos lleva a tocar techo humano.

Soy parco en aportar etnografía corroborativa porque la he expuesto en diez monografías —hago referencia a pie de página—, pero rápido en alcanzar el nivel mental. Pretendo mostrar de paso el tipo de problemas que abordamos en mi disciplina y sugerir la conveniencia de argumentar desde el modo cultural, demasiado olvidado, la investigación de problemas humanos tales como identidad, etnicidad, nacionalismo, jerarquía, deber, ley, moral, valor, humana dignidad y racionalidad.

I

“¿Qué *demo* [demonio] trae por aquí?” me preguntaban al iniciar mi peregrinaje gallego por los pequeños lugares de las montañas del Cebreiro y de Caurel. Esa palabra y algunas de su treintena de variantes coloreaban profusamente la ordinaria conversación. Muy pronto tuve la impresión de que con esas expresiones podía esbozar un retablo un tanto carnavalesco de figuras demonílicas con sus caras, máscaras escénicas, atributos, jerarquías, poderes y funciones que más tarde y con mayor seguridad etnográfica tendría que estructurar y semantizar. Pero fue en Visuña, un pequeño y remoto lugar de Folgoso de Caurel donde al terminar una larga conversación y despedirme me dijo uno de los informantes “Dios es bueno pero o *demo* no es malo”. Me sorprendió la concisión de la frase que con pocas palabras, en bajo tono y escaso gesto pretendía cerrar la conversación. Saqué una cajetilla de tabaco y la apunté en el cartón blanco que guardaba los cigarrillos con la intención de que no se me olvidara. Más tarde y desde allí hasta Cervantes y Monforte de Lemos fui anotando pequeñas variaciones de la misma. Hoy la retomo con un torrente de interrogantes de no fácil respuesta pero que exigen antropológica reflexión. La finalidad del lenguaje es significar pero ¿qué hacemos con esta ambigüedad, o incoherencia interna o drama lógico?

¿cuestiona o propone un verdad escéptica?¹. La paradójica yuxtaposición es tan impresionante como incitadora. ¿Envía enigmáticos significados cognitivos? Al menos nos pone frente al mundo subjetivo humano y a la ilimitada capacidad metafórica de la mente. Nada menos.

El primer paso metodológico para orientarnos en este laberinto es partir de la gramática estructural de *demo*, esto es, del conjunto de sus carnaciones etnográficas textuales primero, y segundo, investigar si se da y cómo, una corporación flexible o campo semántico o verdad interna que permita pasar a un sentido relacional o externo o concepto englobante que, a su vez, nos aproxime a la oculta verdad antropológica. Porque no es la cosa o el dato duro sino su significado, no es la palabra sino su sentido, ni la acción sino su excedente valor o esencia lo que les hace ser Antropología, juntamente con los diferentes modos de presentación semántica, obedientes a imperativos culturales locales que les exige ser coherentes con tiempos y espacios determinados. Concretamente, *demo* en su dualidad *demo maior*, *demo menor* aparece en todo lo largo y ancho de la geografía regional, pero el segundo prolifera en docenas de vocablos desigualmente distribuidos aunque con funciones similares internas. El primero se acerca en su ontología al Satán cristiano, fautor del mal y enemigo del hombre —o *enemigo* se le nombra también— pero como en muchas otras culturas su pronunciación —o *demo*— es tabú². “Es malo decir o *demo*..., no se debe decir..., a mi no me gusta sentir hablar de estos casos” me dijo una mujer en Portocobo (Monfero). “Eu por no decir o *demo*...digo si es caso, o perello...; parece que se ofende más a Dios ...si se dice o *demo*...; con esas palabras de o *demo* tenemos miedo de ofender a Nuestro Señor” me dijo otra en San Martín de Ulloa (Palas de Rey). Su lugar lo ocupan trasgo, trasno, diaño, tardo, proviso, deño, demachiño, o pecado, zaramino, perello, patanexo etc. pues son legión³. Feijóo, Valle-Inclán, los folcloristas y etnógrafos gallegos y portugueses conocen y describen las variadas actividades, travesuras y picardías de estos genios familiares, juguetones y revoltosos que pueblan un universo enormemente imaginativo, rico en irisaciones, representaciones y figuración simbólica a nivel regional.

Pero no es precisamente esta modalidad la que voy a glosar ahora porque además de esa dimensión vivaz y retozona muestran otra faz un tanto sombría, pertinente al tema de este ensayo. Como toda esa falange pertenece en principio al “ramo” “da casta do *demo*” algún peralte o gene malsín puede aflorar en su hibridez; “o trasno [me dijeron en Linares de Villafurada] hace cosas

¹ *Puzzling questions* para Browne y Baudelaire —las cita—, o conjeturas imaginativas que desarrollan en sugerentes contextos por su complejo valor iluminativo.

² A este se le exorciza o *desconxura*, *escurriza*, *arreda*, *atrona*, etc. recogidos los tres últimos por Magdalena, Rebordelo y Berducido respectivamente.

³ Mis notas son ricas en nomenclatura, versatilidad y fluidez semántica; como algo de esto he indicado en el capt. IV de *El problema del mal. Demonios y exorcismos en Galicia hoy*, Akal varias edics., a él me remito.

de miedo, graciosas, asusta” evidente pronominal transitivo y plurivalente. Por Fonsagrada, Lalín, Xuanceda, Beluso —Bueu— y Dodro se oye con frecuencia: “niño, que che colle o trasno”, o perello por Muxía, Palas de Rey y Burela, o patanexo por Puentes de García Rodríguez, o trasno por Muxía, o proviso por Fruime etc.; cuando el pequeño es travieso y agota la paciencia en el lugar de Arón amenazan con o diaño, o trasno, o perello y o zaramino indistintamente. “Ti é o trasno”, “o rapaz ten o diaño”, “o tardo te leve” y similares son locuciones apremiantes comunes en la región.

En todas estas expresiones es tan importante el modo de decir como el contenido; se censura el comportamiento en exceso del niño pero se apunta a la vez a algo así como si el pequeño estuviera influenciado en su maneras por otro ser interior —*ti é, ten*—, por alguien que no es de este mundo y con el que se amenaza si no se conduce como conviene. El niño lo asocia con miedo. No se trata solo de una inferencia gramatical; las voces autoriales que cito —podían ser muchas más— naturalizan y contextualizan el miedo: en Fruime dicen textualmente “o proviso hace y da miedo” y en San Facundo (Carballedo) a continuación de una conversación sobre deños y trasgos aseguran: “después venía el miedo en pequeños y mayores”. El testimonio es personal en Rianxo: “de neno eu iba rezando polas encrucilladas” espacios y lugares de tránsito de espíritus mayores y menores. Valle-Inclán captó en profundidad la atmósfera aldeana provocadora de miedo infantil en sus alusiones a la nocturna lareira con su llar central, los abuelos contando cuentos a los rapaces protagonizados por mestizos trasgos, híbridos diaños y bivalentes patanexos. “Estábamos llenos de miedo” me aseguraron en Outes. El testimonio de una niña de Nebril es elocuente: “facíanme ir xunto dela [una tía] e eu tiñame que ir p’arriba, polo monte, non podía ir polo camiño porque decían: alí hay o demo, aculá o demonio, po alá abaixo vi un difunto fai un pouco, e eu tiña medo que non quería ir polo camiño e íbame polo monte”.

En realidad las altas presiones del maligno en su versión fuerte en este horizonte de creencias eran mayores: “antes [hombre, Grove] todo era medo, qué verán aquí, que verán alá ay! lo que iba por tal sitio..., antes todo metía medo”, [corta otro] “la gente tenía miedo a los muertos..., a señales de muerte..., a las meigas”. Naturalizan el miedo. “Aquí [Vitri, Curtis] había hombres bastante valientes porque había eso de pelearse en los bailes..., los de Vitri contra los de Céltigos, e siempre los había que valían más e defendíanse mellor que os outros, e mais esos que los tenían por valentes tamén collían medo”. Era un hábito mental con marca de origen que obedecía a determinantes sociales y fuerzas culturales del momento. Un vecino de Padróns (Puentearas) realza con fuerza la densidad de la concreta realidad.

Cito: “o medo era a enfermidade máis grave de esta comarca, inda hoxe, medo al forastero, al abade e a Inquisición, a las ánimas, al cacique, medo a la Iglesia, a los curas, los curas se imponían..., eran muy severos, deshacían o

serán con un bastón, uno vino moitas veces [lo presenció], un abade. Contra ley e Inquisición ¡chitón!...era temor..., medo grande... a la Inquisición. Llamaban [los inquisidores] por la noite a la puerta: 'e usted véngase', a lo que más se llevaban era mozas...; iban escoitando por as portas, e lo mismo cando a carlistada. Los metían los de la Inquisición en las cárceles [echándoles gota a gota [de aceite hirviendo me contaron en más de un lugar] en la cabeza. En Gargamala [Mondariz] todavía está una casa de la Inquisición. El realismo de lo concreto y pragmático, el dato geográfico y lo personal de la descripción más los modos particulares de ser de las cosas, acciones [escuchas secretas] y personaje [caciques, abades] reconfigurados por creencias y prácticas culturales son hacedores de verosimilitud y vehículos de verdad. Si a todo esto añadimos el tupido *tableau* que conforman a compañía, a estántiga, as da noite, a raposa do aire, a pelengrina, as ánimas, as meigas, os lugrumantes, as visiós, a bruxa, as pantallas, o urco, estadeas, huestes, recuas⁴ y demás prejuicios del espíritu, y todo un conjunto de formas extrañas, encuentros con el límite y el misterio tendremos en acción la forzosidad de la maciza realidad paradigmática que genera la cultura del miedo. Y de la duda. Y de la duda, repito porque cuanto más se cree más tiende a dudarse.

Efectivamente: la duda es inherente a la creencia con la que le une un vínculo lógico; la incertidumbre es inseparable además de un horizonte de creencia instalado en un modo de vida, modo que la cimenta en realidad y le aporta validez situacional. Ahora, taquigráficamente, el primer punto, más adelante el segundo. El lenguaje vehicula la creencia presentándola en una estructura lógico semántica que tiene una construcción sintética con proposiciones al margen de la experiencia —apariciones, mal ojo, visiones, muertos que andan por los caminos lugareños y demás *mirabilia* de un mundo mágico—, lenguaje éste lleno de incongruencias —animales que anuncian muerte— y lagunas, con contenido informativo paradójico y significado ambiguo y plural —*as da noite*, el hombre-lobo, *a pelengrina*, *o urco*,— con uso y abuso de tropos retóricos. Al presentar realidades que no pueden ser captadas ni combinadas adecuadamente en un plano apropiado —Dios y o demo— y exigir ir mucho más allá de la referencia normal multiplica la dificultad de la interpretación y prodiga flancos para la desconfianza, la descreencia y la duda. Por otra parte la naturaleza de la creencia es de lo más complejo de nuestra disciplina: su variedad de grados y versatilidad —dogmáticas, programáticas, tácitas, implícitas, virtuales, probables, *de re*, *de dicto*, etc.—⁵, son además numerosas y reveladoras. Como no hay un *master discourse* de la narración o texto canónico de la creencia —son varias las presentaciones— y como además se apela con frecuencia a la esfera del símbolo, misterioso, sagrado y absoluto, la creencia se convierte en un icono a transgredir y quebrantar.

⁴ Ver mis monografías gallegas.

⁵ Las formas de creer y descreer son legión, véase el capt. X de *La santa compañía* donde aludo a esta problemática..

El de la creencia es un mundo de tensiones lógicas y en tensión que emergen al evaluarlas: ¿son creíbles? ¿son verdaderas en contenido, simples imaginaciones, palmariamente falsas? ¿tienen sentido trópico? La tensión reverdece tanto en la afirmación como en la negación. La argumentación puede durar horas, gozan, y la confrontación entre visiones, modos, caracteres e intereses es interminable, salpicada con golpes en la mesa, dosis de ironía, seriedad y risa. Las pragmáticas llamadas a la experiencia personal visual o auditiva se robustecen con acumulación de precisas circunstancias locales, tiempos vividos, espacios conocidos y testimonios de veraces familiares y vecinos. La afirmación viene normalmente expresada en primera persona —lo vi, lo presencié, lo oí— y en su modo autoritario —cierto, sin duda—; la increencia, por otra parte, en modo más fluctuante y titubeante, indirecto y escéptico —hay que disentir de los que ven, oyen y experimentan— y mostrarlo en indirección, de manera aterciopelada al principio hasta que llega el momento de negaciones entonadas y con golpes en la mesa. Un breve recital basta para aportar algo del tono y la inflexión.

Las creencias “son cosas de antigüedad” [Aldán], “eso contaban [los viejos]... ahora que...” [Villardevós], “eso es lo que oímos, ahora que yo no sé” [Beadé], “mire, eu de eso non sei ...oílo decir ...un⁶ falar” [la apreciación de la mujer hubiera deleitado a los lingüistas de Oxford en aquel momento, Magdalena], pero esas cosas quién las sabe” [Régoal], “antes decíanlo, pero eso nadie lo sabe de verdad” [Montealto], “eu non sei si fora verdá o si foi mentira” [Ares], “no sabemos de seguro” [Arnoyal], “esto se fai moito, e o millor son tonterías e non é verdá. E eso ¿será verdá? —E yo qué sé [responde otra mujer en Feces], “eso yo no lo he visto” y mientras no lo vea... [Cuadramón], “unos tienen fe y otros no, yo qué sé” [Casetas], “que sea verdad o que sea mentira...”, después de todo da igual, nada sabemos, implica el contexto [Cimadevila]. El florilegio podría alargarse.

II

He agrupado unas pocas evaluaciones para indicar *in crescendo* el peso de la tradición creencial y el marco mental en que se expresa el escepticismo en gente que, como he indicado repetidamente, muestra genuino interés por saber, experimentar y cerciorarse⁷, lo que hace más lacerante la ignorancia que sienten. La semántica de “!eu qué sei!” tiene un cierto sabor de frustración e impotente resignación. Pero el escepticismo es mucho más crucial porque llega también a penetrar en registro sagrado, transcendental. “No se

⁶ El contexto viene en mis manuscritos, por eso cito el origen local.

⁷ Fue una real experiencia acompañar por las noches a los vecinos de Villaesteva para precisar ángulos de visión, medir a distancia, señalar casas y ventanas, localización de estrellas etc. para decidir a la mañana si las luces tenían que ver con apariciones de la Virgen.

sabe si es o trasgo, si es Dios, si es la Virgen María, no se sabe” [Acibo]. “Sería [nótese el subjuntivo] a santiña,, sería o cura, sería o médico, sería a bruxa, eu sandei [sané]”, dice una mujer que vuelve al santuario del Corpiño a dar gracias a la Virgen por su curación después de haber “buscado a vida” a través de esos remedios que tenía a la mano. Y aquí estamos ya en un nivel de duda mucho más radical, lo que nos lleva a enlazar con el punto de partida en el que se equipara[≡] u homologa nada menos que a Dios y al demo, argumento mental de naturaleza lógica.

La proposición *Dios es bueno pero⁸ o demo no es malo* no tiene formulación hipotética o negativa; su enunciación afirmativa y con carácter universal, su incoherencia interna y subversión de expectativas disparan nuestras alarmas mentales porque atacan al santuario de la racionalidad. Por otra parte, como la voz es colectiva —no está escrita en el agua— no es pertinente adversarla sin más acusándola de irracional, sino de ambivalencia lógica o gramatical, de que no proporciona significado inmediato, de que parece iniciar un argumento que deja inconcluso, que no elabora etc., pero si partimos de un tiempo espesamente tradicional, marcado por tono y vagoroso paisaje creencial ¿no vehicula el extraño *dictum* una cierta tensión proposicional a pesar de su evasión, indecisión y opacidad? ¿No invita a reconciliar de alguna manera a opuestos? Los que lo dicen y afirman son nativos; ¿podemos extraer de esa cantera “el pío universal de las cosas”?⁹ San Isidoro nos advierte de que lo extraño, que no se espera, puede tener sentido. Valle-Inclán eximio y extravagante *terrae filius*, grotesco y lírico y trágico, engendró el esperpento, procedimiento asimétrico y deformador de la realidad pero que dota de substancia, dignidad y coherencia a lo que parece hueco y absurdo porque presenta la vida como es. Tengo buen guía en el camino.

Valle con sus esperpentos y Goya con sus aquelárricos caprichos, con esos cuerpos deformados que expresan perversión y odio, que desfiguran y revelan sutiles visiones de nocturno misterio, reflejan la ilimitada capacidad de la mente para pasar de la ciencia a la creencia, de la lógica a actos de fe y de la razón a la irracionalidad; la fluidez de la frontera, los conflictos asimétricos y la yuxtaposición de modos incompatibles sugieren profundas formas conciliadoras porque cada modo tiene cierta cualidad del otro y el primero interpreta al segundo y éste al primero. Don Juan Manuel Montenegro, figura prominente en la obra gallega de Don Ramón, es todo un aguafuerte esperpéntico: hidalgo, violento, despótico y mujeriego, familiar, hospitalario, padre de los pobres, gran caballero, injusto y justiciero, supersticioso e incrédulo, conoce al diablo y sabe de ánimas, es bueno y malo, ambiguo y contradictorio, que no sabe si sueña o está despierto y que ignora si es o no es. El marqués de Bradomín es

⁸ He oído versiones en simple yuxtaposición, con y, y con mais.

⁹ Profunda y bella frase de Fray Luis.

devoto y sacrílego, Don Friolera es la degradación del honor barroco, *Luces de Bohemia* la exaltación de la elegía, la sátira, la ambigüedad y el esperpento, *Martes de Carnaval* la celebración de la paradoja estética. Valle-Inclán capta como nadie este aspecto del εθοζ regional¹⁰. Pero hay algo más.

El fenómeno deformador es lugar común en la literatura, en la religión y en el arte, basta recordar al Evangelio, a la cristiana tradición de la paradoja, a los místicos —Juan de la Cruz—, a las brillantes ambivalencias de J. Donne, por ejemplo, a las admirables de Cervantes o a las prosaicas de Rabelais, al *The Marriage of Heaven and Hell*, a la fantasía épica *A Song of Ice and Fire* de G. Martins y al *collage* surrealista que Max Ernst define como combinación de dos realidades que a primera vista no pueden ser combinadas en un mismo plano pero que su impacto cognitivo orientador e instaurador irradia sutiles conexiones. Intriga que Dante condene al infierno al pensamiento atrevido. El aforismo local gallego está en buena compañía. Todo este amplio panorama literario aporta ecos correlativos y valor de apoyo a la configuración de contrarios que glosa, pero el dato etnográfico concreto proveniente de la realidad vivida, en acción, esto es, la lógica de la naturalización en el lugar, en la aldea y en la comarca de las áreas donde se da, le presta un peso epistemológico mayor.

Concretamente “en la iglesia de Covas [Cillero] tenían una pintura o reproducción de o demo con cuernos y cola y en la casa de mi abuelo lo tenían, al demo, en un cuadro”, cuadros virtualmente siempre de la Virgen o santos. “Cando era pequena [recuerda una mujer en Teixeira, Curtis] acórdome que òs pequenos les chamábamos os demos pequenos e òs grandes que estaban por encima delos eran os demos mayores. Estaban no altar da iglesia, había catro; cando ensancharon a iglesia xa os quitaron”. En el altar mayor de la iglesia de Zanfoga, a poca distancia del monasterio del Cebreiro, me llamó la atención la figura del demo, en relieve y color, prominente en la parte inferior del retablo. Ante la extraña figura y su ubicación me contaron en narrativa local –resumo- que en Barxamaior, lugar próximo, Valín, un vecino muy pobre, se ofreció a un duque a cavar una seara —monte— para sembrarla de pan; la cavan a medias, la siembran de centeno y el rico invita a segarla al pobre “con la condición de que el que más siegue más lleva”. El pobre, desconsolado, se lanza a buscar jornaleros. Le sale al paso un individuo y le pregunta: “paisano, a dónde vas?” —“Home, non che digo”, pero insiste en la pregunta por tres veces. Al fin cede *o labrego* y le responde: “o que voy buscar tu non me arreglas” —“hombre quién sabe”. Le explica y el extraño le dice: “márchate para tu casa que yo llevaré bastantes obreros”. Al otro día el duque llevaba al amanecer casi toda seara segada. Llega el pobre y tutelado por su amigo comienza

¹⁰ La glosa podría seguir con la paradoja del arte por el arte y la literatura comprometida, los grupos límite de la corte isabelina etcétera.

a afilar el faucín, sus chispas asustan a los segadores que se marchan, lo que aprovechan los del pobre para terminar la faena. Siguen escenas para regocijo del auditorio y el forastero, —que era o demo— lleva el centeno a casa de Valín que le pregunta respetuoso: “¿señor, qué debo?” —“No me debes nada porque el año pasado pidieron para pintar o demo en la iglesia de Zanfoga y nadie más que tu quiso dar nada, tu diste dos reales”. Al final o demo le aconseja: “pra outra vez non digas pra onde vas, que o demo que as fai descóbrias [también las descubre], e desta saquéite pero d’outra non che saco”. “A boca, ¡calada!” es una injunción común y general a los niños por los padres con los que coincide o demo que propugna valores locales.

El folclore es pródigo en traer como actor al demo. Vale la pena apreciar esta variante. “Un pobre que nada tenía para comer” decidió ir a robar un jamón a un marqués. Camina de noche y encuentra a uno que le pregunta dónde va, pero no le quiere decir nada de su cometido; insiste el viandante: “hombre, dime, que si cuadra voy yo para donde vas tu”. Le explica y de acuerdo entran en la casa del marqués, aparejan el macho y lo cargan de jamones. El compañero es indiscreto y ruidoso en la operación y sale el marqués que detiene al paisano mientras que el otro —o demo— desaparece. Preparado para ser ahorcado llega su compañero, se entera de lo que va a suceder y le dice: “salte de ahí, dame tu ropa que quedo por ti y me esperas en tal sitio”. Vienen clérigos para confesarlo pero el reo les dice: “confiésate tu que buena falta te hará”. El *aroz* —ahorcador— dice: “veña, veña, igual morre que se confese como que no”. El aroz da la vuelta al torno que se rompió y dijo: “Jesús, arrenegado sea o demo, nunca otro tal che me pasóu”, —o demo: “y a mi tampoco”, y dando un estampido y se marchó. Fue a ver al compañero en el sitio prefijado y le dijo: “pra outra vez non digas pra donde vas, que o demo que as fai as desfai; desta saqueite pero d’outra non che saco”. “A boca, ¡calada!” repito, es una de las instrucciones más populares por toda región y con la que se alecciona ya a los niños; hasta o demo la recomienda. ¿No se está insinuando que o demo es bueno y hasta gallego?¹¹.

El *corpus* de cuentos sobre o demo —nunca el demo-Satán o Lucifer del Evangelio— es amplio y variado, suficiente para un tratamiento hermenéutico intenso y serio, en lectura distante y comparativa porque la comparación descubre y corrobora dimensiones culturales soterradas que, por una parte, se ajustan a la realidad de la existencia cotidiana y, por otra, adquieren el rango de una manifestación gramatical de un fragmento de la *World-view*; concretamente, el cuento, condensado en gramática, encarna el estilo de un modo de estar en el mundo. Bajo el telón de fondo de la oposición Dios/demo, bien/mal propia del canon religiosa tradicional la proposición semántica gallega pre-

¹¹ He escrito en las monografías sobre secreto; cito una nada más *Qué es ser hombre* porque el editor se olvidó de imprimir el índice; páginas 46, 47, 48, 51, 52, 54, 55, 63, 102, 112, 124, 128, 130, 135, 136, 144, 145, 148, 161, 163 y 167.

senta a la mente algo tan curioso como interesante, un cambio evaluativo cognitivo en relación al común código recibido, una inversión sintáctica con positiva carga intencional: es posible que también o demo tenga algún grado de bondad. Veamos cómo.

Para corroborarlo el folclore presenta al diablo como deseoso de hacer el bien, de ayudar al pobre frente al rico, de entender sus vidas, sus penurias y cotidianas experiencias negativas; más aun, o demo sanciona las virtudes éticas del paisano remachando valores comunitarios como el trabajo, el esfuerzo personal y el silencio, de presentarlo como justiciero frente al testigo falso, a abogados liantes y jueces venales; son los curas, los jueces y notarios los que necesitan confesión, las autoridades¹². La narrativa popular elabora algo más atrevido e insinuante: introduce al diablo en lugar sagrado, en el mismísimo altar mayor, en pinturas y en bulto, bien visible, en paradógica compañía. Además las historietas populares lo humanan porque primero aprende y después aconseja cumplir con el decálogo de valores locales importantes: laboriosidad, justicia, generosidad y agradecimiento; su comportamiento es desinteresado, no quiere cobrar, es benévolo y tolerante con los defectos propios de la humana condición; reproduce, en suma parte del código moral vecinal. Han creado un demo a su imagen y semejanza, lo han galleguizado, ¿cómo no va a tener algo de bueno?. La creatividad significativa se encuentra también en los pequeños lugares que adaptan, cambian y subrayan.

III

¿Es el apotegma que comento una agudeza ingeniosa? ¿una expresión de una impotente evasión irónica? ¿lo vemos como una apología del escepticismo o como un asalto a la lógica?. Este *dictum* colectivo ¿puede verse a la vez como una forma de racionalidad instrumental que asume que en algunos de nuestros encuentros con la realidad podemos vislumbrar algo de la forma y significado de insolubles epifenómenos? De lo que no tengo duda es de su provocación a que intentemos una genuina exploración de la articulación misteriosa de las cosas¹³. La forma de vida ha estado en el subsuelo del razonamiento que acabo de elaborar, pero además del argumento social hay una manera de discurso cultural mental que voy a sintetizar partiendo de que no hay en el proverbio significado inmediato pero sí conexiones clarificadoras y chispas semánticas iluminadoras, en incertidumbre flotante, sin duda, pero quizá con un significado real, moral y poético.

¹² Lo vocean los petos. Ver monografía X.

¹³ El *bang of things* que tanta importancia tiene en nuestra disciplina.

Es un vecino de Cazás (Cervantes) el que me introdujo en un escenario abstracto de esquemas duales y oposiciones complementarias con el comentario: “si hay Dios hay demonio”. La polaridad como modo de clasificación —izquierda/derecha, delante/detrás, arriba/abajo— es un modo de pensamiento recurrente tanto en primitivos como en civilizados porque el esquema proviene del cuerpo humano igual anatómicamente en todas culturas. Con esquemas duales ordenamos en oposiciones complementarias hechos —reales y fantásticos—, comportamientos —religiosos y profanos, legales e ilegales—, valores —morales e inmorales—, etc. Dicho de otra manera: un término llama por contraste a su particular opuesto, luz atrae a oscuridad, hombre va con mujer, si decimos bien nos fuerza la exigencia lógica a evocar a mal hasta para su misma definición; ni siquiera se comprende conceptualmente el uno sin el otro. Todo esto acontece siempre en diadas de términos antitéticos. Lo importante en este modo de pensamiento binario es la estructura lógica de la oposición en la que un término cualquiera conlleva implícito su contrario porque el principio de oposición tiene la misma forma en todos ellos independiente del contenido; el principio de reciprocidad dar/recibir es un óptimo caso porque ejemplifica que la conexión sistemática es flexible (puede darse en igualdad, en semejanza, en analogía o en homología) por un lado, y por la multitud y diferencia de posibles dones por otro. Se trata, en el fondo, de una inclinación humana mental para expresar y simbolizar, propensión en parte posiblemente cerebral, en parte exigencia lógica y desde luego de un recurso social; nos encontramos, en otras palabras, ante un universal cultural de ahora, de antes y de siempre y con extensión geográfica global.

Ahora bien, lo que realmente sorprende en el caso gallego de la formulación bipolar no es precisamente la oposición formal sino la dulcificación de la radicalidad de esa oposición (bien/mal), la abreviación de la antítesis universal, la degradación de la paradoja hasta el extremo de que el demonio es equiparado en algún modo o manera a la divinidad porque no es malo, y si no es malo es bueno en algún respecto o dimensión. El apotegma rompe el esquema latente con el que juega absolviéndolo de la contradicción: el diablo es representado ahora como bueno, como buen vecino, como amigo del necesitado, protector del débil frente al potentado y generoso con el pobre, hasta se convierte en geniecillo del lugar y guardián de sus valores. Esto nos hace recordar la porosidad conceptual y la liquidez ontológica gallega de la que he escrito en mis monografías, ejemplificada nuevamente ahora, pues nos encontramos ante una ingeniosa y velada e implícita —como corresponde— pero atrevida inversión de términos y valores: si o demo es bueno, si es pensado en su dimensión benéfica y protectora tiene que oponerse por necesaria lógica interna bipolar al otro término degradándolo en su bondad. Si o demo es bueno Dios tiene que defraudar o frustrar en algún sentido. Y no se trata solo de una mera inferencia formal porque la etnografía local viene nuevamente en mi ayuda: el Todopoderoso enmudece en situaciones en las que su lejanía e indiferencia se hacen patentes. Los siguientes refranes reiteran en *basso profundo*

la porosidad de la incoada, disimulada y encubierta inversión: “deixa Dios a un da sua man”, lo abandona, “da Dios fabas ò que non ten dentes”, “si Dios non me quer o demo me roga” —me ruega, me llama—¹⁴, “da Dios fabas ò que non ten queixadas”, “a Dios e a ventura” etc. son unos pocos de los *dicta* que intiman que uno vive en un mundo rural aislado y pobre, sin esperanza, sin tranquilidad, con un futuro inseguro, en ambigüedad e incertidumbre ante la ausencia y silencio del Creador. Esta experiencia de vida o fondo común vivencial que revelan, es el *humus* adecuado para fantasear sobre la ayuda que puede prestar el otro poder, el demonio, expresada en los cuentos; más aun, ese vivir dolorido propicia y refuerza a la vez la osada y escondida perversión, sin nombrarla, solapadamente, sin estridencias —es propio del genio argumental— la rotunda inversión formal del aforismo: el demo es bueno y algo malo el Señor. “Todo es [repiten] asegún”. Y también están incluidos los curas, señores abades, obispos y cardenales y papas que aparecen entre llamas en los petos de ánimas camineros, y los abogados y procuradores que merodean por ferias en acecho de presas. Aforismos y piedras y situaciones que incoan una profilosofía existencial, parte de la *Worldview* local. Nada se produce en el vacío.

CODA. La fortaleza del argumento desarrollado depende de su fundamento epistemológico que es doble y con diferente *rationale*, uno anclado en el modo social y el otro en el modo mental cultural. El primero muestra cómo la explicación arranca del modo de vida del grupo, de las vivencias en una tradición, experimentadas en su contexto ecológico y entorno social, en el que la categoría vida¹⁵, con los temas vitales que comporta, tiene primaria y exclusiva prioridad; vida que es inseparable de la convivencia comunitaria con sus reglas éticas y principios morales; vida que es impensable sin el espesor coercitivo de las cosas y relaciones metonímicas.

El segundo modo interpretativo está incrustado en las prácticas mentales cognitivas expresadas en el lenguaje. No se trata de retomar la clásica y supuesta correspondencia entre un enunciado para alcanzar la verdad y la realidad; el lenguaje con su estructura y correlaciones estables entre unidades discretas nos da ahora como verdad proposiciones que requieren una propiedad de certeza para hacer posible la intercomunicación; lo he indicado con la polaridad. Se trata de un análisis lógico de elementos formales en el que la forma sustituye a lo real —objetos y personas— por construcciones sintéticas con estructura lógica y juicios equivalentes. Este giro lingüístico argumental como modelo inteligible nos introduce de lleno en el dominio de los signos y por

¹⁴Y ellos lo llaman a él. He recogido un significativo número de casos reales —antes parece ser había más— de hombres que a la noche se reunían en un lugar solitario para llamar ritualmente al demonio, protegidos en el interior de un círculo que dibujaban en el suelo, para pedirle oro, monedas en abundancia, riqueza en una palabra. El demonio entiende su condición y la condición humana. No lo consiguen por algún imprevisto o por algún fallo en el ritual que puntualmente describen.

¹⁵He escrito sobre esto en mi monografía VII.

tanto en el espíritu del texto que va más allá de la intención del que habla, modelo inteligible que exige la actividad del espíritu. La articulación de los dos módulos enriquece el argumento con perfil plausible y aun verosímil pero también ambiguo como corresponde, reflexión metodológica sobre un modo de pensamiento que tiene como fondo opaco el misterio de la ilimitada capacidad de creación de la mente humana. No hay conclusión ilusoria porque la interpretación hermenéutica no termina nunca pero sí algo a subrayar: los que con este módulo piensan, los protagonistas de la cultura de la ambigüedad, los portavoces de perplejidad existencial —“todo é asegún”, “todo dereito ten seu revés”— se adelantaron a la celebración posmoderna de la duda y de la incertidumbre y al elogio de los límites de la razón. Lo que además tiene un corolario importante: la imaginación pilotada por antinomias, por la paradoja y sus más fuertes apelaciones¹⁶ se encuentra en los límites de la humana comprensión en los que las bipolaridades y distinciones tienden en último avatar a disolverse. Nada más radical.

El apotegma ha probado ser un buen punto de partida para una reflexión sobre la estructura sociocultural de la comunidad; sirve como un barómetro de presunciones, deseos, desengaños, creencias y contrariedades sufridas en un período determinado. La valencia morriña-melancolía-saudade¹⁷, la flexibilidad argumental de testigos en pleitos, la visión *asegún* que el paisano tiene de procuradores, abogados, jueces, curas y políticos, los numerosos santuarios de peregrinaje dinámicos como centros hospitalarios de salud ritual-mental, los Corpiños en actividad¹⁸ a los que van como enfermos “de nervios”, el fabuloso, enigmático e inquietante mundo de *bruxas* y *cartixeiras*, hombres-lobo y la sutileza mental de las ontologías líquidas de los intermundos de vivos-muertos y de muertos-vivos nos brindan el fértil terreno —y resultado dialéctico, a la vez causa y efecto— en que crecen la acedia, el escepticismo, el relativismo, el desasosiego y la duda. Y también algo más: esta Galicia relativizadora de ismos, licuadora de categorías y disolvente de fronteras¹⁹, de perfil abierto y carácter incluyente tiene su expresión máxima y su icono ritual emblemático en la *Enxebre Orde da Vieira*. Y aquí estamos ante una vivencia primordial y por tanto universal, la que nos hace a todos humanos, aunque de varia manera. Hemos tocado techo humano y la pala antropológica se quiebra.

¹⁶ Ambivalencia, ambigüedad, paradoja etc. vienen usados con la flexibilidad que permite la retórica y exige el argumento.

¹⁷ Monografía X.

¹⁸ Ver monografías respectivas.

¹⁹ El argumento exige una lectura de las partes relevantes de la monografía VII.

