

# AGÁLIA

PUBLICAÇOM INTERNACIONAL  
DA ASSOCIAÇOM GALEGA  
DA LÍNGUA

**Nº**

**95-96**

(2º semestre de 2008)

**Nº. 95 | 96 2º 2008**

**director:**

José-Martinho Montero Santalha

**conselho de redacçom:**

Carlos Figueiras, Carlos Garrido, Carmen Villarino Pardo, Isaac Alonso Estraviz, Isabel Morám Cabanas, J. Henrique Peres Rodrigues, Joám Manuel Araújo, Mário Herrero Valeiro, Oscar Diaz Fouces, Paulo Valério, Vítor Meirinho.

**conselho científico:**

**GALIZA:** Alberto Garcia Vessada, Aurora Marco, Carlos Campoy, Cláudio López Garrido, Felisindo Rodriguez, Higinio Martínez Estévez, Joám Trilho Pérez, José Agrelo Ermo, José António Souto, José Luís Rodríguez, José-Martinho Montero Santalha, José Posada, Luís Gonçales Blasco, Manuela Rivera Cascudo, Marcial Gondar Portasany, Maria das Dores Rei Teixeira, Ramom Nogueira Calvo, Ramom Reimunde Noreña, Xavier Vilhar Trilho. **BRASIL:** Evanildo Bechara, Gilda da Conceição Santos, Júlio Barreto Rocha, Márcio Ricardo Coelho Muniz, Raúl Antelo, Reynaldo Valinho, Yara Frateschi Vieira. **PORTUGAL:** Albano Martins, Álvaro Iriarte Sanromám, Amadeu Torres, Benjamim Moreira, Carlos Assunção, Inocência Mata, José Luís Pires Laranjeira, Mário Gomes dos Santos, Oscar Lopes. **ESTADOS UNIDOS:** Onésimo Teotónio de Almeida. **MOÇAMBIQUE:** Fátima Mendonça.

**Desenho e Maquetaçom:**

Inova - Comunicaçom Corporativa

**Imprime:**

Publidisa  
San Florencio, 2  
41018 Sevilla

Dep. Legal: C-250-1985

ISSN: 1130-3557

# SUMÁRIO

AGÁLIA 95-96 // 2º SEMESTRE DE 2008

## » ESPECIAL

RAMOM PINHEIRO | DIA DAS LETRAS GALEGAS 2009

Meu relacionamento com Piñeiro

(Isaac Alonso Estraviz)..... 9

Epistolário (escolhido) entre Ramón Piñeiro e I. A. Estraviz.....13

Ramom Pinheiro na lembrança

(Carlos Durão) .....129

Cartas de Ramom Pinheiro a Carlos Durão ..... 133

Carta de Ramom Pinheiro a Montero Santalha.....165

Isabel

(Adela Figueroa Panisse)..... 171

## » ESTUDOS

Tecnologias Informatizadas em Análises Lexicais, Textuais e

Discursivas: uma experiência do Grupo Interdisciplinar de Pesquisas  
em Linguística Informática

(Zilda Maria Zapparoli, Neide Ferreira Gaspar, Edenis Gois

Cavalcanti).....179

O Apalador e o toro de Natal; ou «Papá Noël» e a árvore de luzes

(Carlos Calvo Varela)..... 211

# O Apalpador e o toro de Natal; ou «Papá Nöel» e a árvore de luzes<sup>1\*</sup>

---

Carlos Calvo Varela – Universidade de Santiago de Compostela

**RESUMO:** O Apalpador é uma personagem mítica do Natal galego praticamente desconhecida pelos etnógrafos galegos. Compartilha certa familiaridade com o Papá Natal europeu, e também com o Olentzaro basco estudado por Caro Baroja. O trabalho tem três partes: uma etnográfica, outra de antropologia simbólica e outra sociológica. Primeiro tratarei, desde a antropologia simbólica, os aspectos etnográficos desta personagem, assim como a sua relação com outros elementos como é o toro de Natal e a simbologia da própria festa natalícia.

---

<sup>1</sup> \*Este trabalho foi elaborado para a matéria de Antropologia da Galiza, da qual é professor X. Ramón Mariño Ferro na Faculdade de Filosofia da Universidade de Santiago de Compostela. Depois da sua redacção informou-me de que outro aluno, da Faculdade de Filologia, realizara um pequeno trabalho de campo sobre o Apalpador. Desafortunadamente não pude contactar com ele (nem com José André López Gongález). Porém Mariño Ferro contou-me que o trabalho desta pessoa certifica o facto de que o dia do Apalpador estava estabelecido no 24 de Dezembro, e também que em algumas partes se identifica com o «Homem do Saco». Em um primeiro momento Mariño Ferro também me sugeriu a hipótese de que o Apalpador, carvoeiro, tivesse algo que ver com o facto de os Reis Magos levarem-lhe carvão aos meninos que se portaram mal. Aproveito para agradecer-lhe toda a ilusão pela antropologia que contagia e a Olga Roma-Santa por ler este trabalho e sugerir-me dados, bibliografia... E por mil coisas mais.

Na terceira parte traçarei a análise do processo de deslocamento desta personagem por outras forâneas, demonstrando que as teorias com que a linguística analisa o conflito da língua da Galiza também são válidas aqui, já que também se trata de um sistema simbólico sujeito às regras de formação de preços do mercado simbólico. O aparelho conceitual de Pierre Bourdieu será fulcral para a análise.

**PALAVRAS-CHAVE:** O Apalpador, toro de Natal, Natal galego, etnografia galega, urgência etnográfica, dominação simbólica, desvalorização do campesinato, mercados simbólicos.

**ABSTRACT:** O Apalpador is a mythic celebrity of Galician Christmas, nearly unknown by Galician ethnographers. He has got some familiarity with the European Santa Claus, and also with the Olentzaro of Euskal Herria, studied by Caro Baroja. The paper has got three parts: the first, ethnographic, other of symbolic anthropology and the other sociological. First I will analyse, since the symbolic anthropology, the ethnographic aspects of this mythical celebrity, and his relation with other elements that the toro de Natal and the semiology of galician Christmas.

In the third part I will draw the analysis of the process of displacement of this celebrity by other strangers, demonstrating that the theories which linguistic analyses the galician language conflict are too valid here, since also is a symbolic system subjected to the formation of prices' rules in a symbolic market. The concepts of Pierre Bourdieu will be fundamental for the analysis.

**KEY WORDS:** O Apalpador, toro de Natal, Galician Christmas, Galician ethnography, ethnographic urgency, symbolic domination, peasantry's depreciation, symbolic markets.

### INTRODUÇÃO

O Papá Natal, «Santa Claus», «Papá Noël», o São Nicolas ou o Apalpador semelham ser nomes que, em distintas partes do mundo, recebe uma mesma personagem mítica. Seja como for,

o São Nicolas parece que há tempo que deixou de levar laranjas aos meninos belgas e holandeses, de igual jeito que o Apalpador já não deixa presadas de castanhas. Nomes e presentes distintos para uma mesma função social.

Em 2006 a Associação Galega da Língua (AGAL) publica em formato digital um trabalho de López González sobre uma personagem mítica praticamente desaparecida, o Apalpador. Nesse pequeno trabalho, aparece informação inédita, recolhida nos anos 90 na montanha luguesa. Posteriormente, no Natal do 2007/2008, a Associação Cultural A Gentalha do Pichel inicia uma campanha de recuperação da personagem do Natal galego.

Neste trabalho intentarei compilar os dados etnográficos existentes para elaborar uma interpretação dos símbolos deste mito, ademais de relacioná-lo com o ritual do «Toro de Natal». Se for possível, a análise buscará certa profundidade diacrónica, tal que chegue aos costumes natalícios galegos actuais. Desta perspectiva, verá-se que o trabalho teórico desenvolvido face ao conflito linguístico na Galiza é perfeitamente válido para outros códigos que também padecem da diglósica social, ou violência simbólica.

## PRIMEIRA PARTE

### **OS DADOS ETNOGRÁFICOS**

#### **1. O Apalpador**

Nesta compilação amostramos dados sobre o Apalpador ao lado de outros sobre o Olentzaro, personagem mítica basca com a qual compartilha alguns rasgos que podem ser importantes na hora de proceder à interpretação.

##### **1.a) A personagem galega**

Os dados disponíveis são os recolhidos por López González (2006). Concernem à localização e descrição física do Apalpador, assim como ao seu *modus operandi* e uma cantiga sobre ele, que se cantava aos meninos.

O âmbito investigado por José André Lôpez González limita-se à alta montanha de Lugo: S. Cristóvão de Lôuçara e S. João de Lôuçara (concelho de Samos), o Courel e o Zevreiro. Pela informação que pude conseguir, parece ser que em toda a comarca dos Ancares também baixava o Apalpador: embora seja um costume já perdido, mantém-se o recorde. Sobre a descrição transcrevo inteiramente a que faz Lôpez González (respeito sempre a ortografia dos autores):

Mora nas devesas, dedicado em fazer carvão, um gigante que usa da boina, casaco esfarrapado e com remendas, fuma em pipa e alimenta-se com bagas selvagens e dos javaris (javarinhos nas modalidades linguísticas das comarcas orientais) que caça. (Lôpez, 2006:1).

O Apalpador baixa das espessas devesas na noitinha do 31 de Dezembro, Ano Velho, quando os meninos estão dormidos na cama. Chama-se o Apalpador porque lhe palpa a barriguinha aos meninos. Se vê que a barriga está cheia, e que o menino não passou fume, o Apalpador diz-lhe: «Assim, assim esteja todo o ano», e deixa-lhes uma pressada de castanhas. Se o menino não tem a barriguinha cheia, fica calado, mas também lhe deixa castanhas para que a encha. A única cantiga da que disponhemos foi recolhida no 1994 por Lôpez González, e foi cantada por Amadora de Galego†, 79 anos e de Romeor de Courel. Diz assim:

Vai-te logo meu ninim / nininha,  
marcha agora pra caminha.  
Que vai vir o Apalpador  
a palpar-che a barriguinha.

Já chegou o dia grande,  
dia do nosso Senhor.  
Já chegou o dia grande,  
e virá o Apalpador.

Manhã é dia de cachela,  
que haverá gram nevarada

e há vir o Apalpador  
c'uma mega de castanhas.

Por aquela cemba  
já vem relumbrando  
o senhor apalpador  
para dar-vos o aguinaldo.

Cantava-se aos nenos na noite do 31 de Dezembro que, com os nervos de vir o Apalpador, não podiam dormir.

### **1.b) A personagem basca**

Todos os dados procedem de Caro Baroja (1946), que à sua vez bota mão de outros etnógrafos bascos, entre eles o seu tio Pío Baroja. Vejam-se as grandes similitudes com o Apalpador.

O nome do personagem corresponde-se com o da Noite Boa, e há muitas variantes<sup>2</sup>. A área de difusão é pequena: o Leste da província de Guipúscoa e parte da costa até Zarauz. Parte da bacia do Bidasoa em Navarra (mas com interferências) e os vales de Larraun e Araquil, correspondendo-se bastante com o antigo bispado de Baiona. É um gigante que veste um grande «chaquetón» e capacete, fuma em cachimbo e leva a cara tisonada. Tem os olhos encarnados. Baixa pela chaminé das casas na Noite Boa às doze da noite para aquecer-se no toro de Natal. Desce com uma fouce na mão, e um feixe de giestas na outra (noutros lugares dizem que leva a fouce e um farol), e gosta de que estejam limpas, caso contrário zanga-se. Em algumas partes descreve-no coma o «Coco» e em outros dizem que leva aos meninos em um saco. No vale de Larraun dizem que tem tantos olhos como dias tem o ano e um mais<sup>3</sup>.

---

[2] Olentzero, Orentzago, Onentzaro, Orontzaro, Onontzaro, Oranzaro, etc... O facto de existirem muitas variantes de uma só coisa (seja um mito ou uma ferramenta agrícola) normalmente tem a ver com o facto de tratar-se de uma cultura não «normalizada e normativizada», como veremos mais adiante.

[3] Comparar com o que conta Mariño Ferro (2000: 462) que se fazia na Galiza em Noite Velha: «... queiman ó ano vello representado por un boneco de palla, vestido con roupa vella. Ás veces está formado por un feixe dividido en doce partes envoltas cada unha cun papel de cor diferente, que simbolizan os doce



O seu carácter é complexo: por uma banda terrível e poderoso, por outra um carácter mais bem burlesco e, finalmente, um carácter doce e cristão (embaixador da chegada de Cristo). A sua profissão é a de carvoeiro, como a do Apalpador. Isto crê-se nas povoações que arroteiam a Vera e Oyarzun. E, outras só dizem m que leva a cara tisonada.

## 2. O toro de Natal<sup>4</sup>

### 2.a) *Dados etnográficos da Galiza*

Sobre este rito há muito material na etnografia galega. Mariño Ferro (2000: 458) explica-o assim :

O día do solsticio é un día apropiado para renova-lo lume da lareira. Como outros moitos campesiños europeos, limpan con moito coidado a borralla e logo acenden un cepo grande, o tizón de Nadal, que en bastantes lugares é de carballo [variantes: cañoto, cachopo de noiteboa, cepo das navidades, chopo de navidade, etc.]. Despois de deixalo arder un anaco, apágano e consérvano para prendelo cando ameaza algún perigo; en Becerreá e Cervantes, a finais do século pasado, prendíano cada día un chisco. Está especialmente indicado contra raios e tormentas producidas polos demos nubeiros: o fume sagrado que produce chega ata as nubes e escorréntaas.

López González (2006: 2) também recolheu material sobre o toro de Natal. Acho que são os dados mais recentes disponíveis:

O senhor Benigno da casa de Cela† de Romeor do Caurel assinalou-me que quado ele era moço ainda traziam desde

---

meses do ano».

[4] \*Outros nomes para o *Toro de Natal* são: *trasfogueiro, tarugo, tarulo, canhoto, cachopo de Noite Boa, cachopo de Nadal, cepo das Navidades, chopo de Navidade, tição de Natal*. Aos que se lhe somam uma grande quantidade de nomes de outros países europeus.

A Devesa para as casas uma torada bastante grossa para alimentar o lume de Natal, acrescentando: “ninguém, durante este tempo, não devia jurar, nem zangar-se, nem bater nas crianças, nem nos animais. Depois de se cantar Os Reis — cá vinham-che gente desde Santim, de Zanfoga e mesmo de Busmaior—, punham-se às portas das cortes as cinzas do tarulo para que o gado passasse por cima. Assim espantavam-se-lhes as doenças”. (O senhor havia ter em torno dos oitenta anos quando recolhi o rito em 1988. Ele, camponês, nunca saíra do Caurel fora do serviço militar).

Achega também informação sobre este rito Jesús Rodríguez López (1974), em esse *best-seller* da etnografia galega intitulado *Supersticiones de Galicia*, Lisón Tolosana (1971: 32), X. M. Reboredo (1985: 273-274), Eladio González (2001: 114), González Pérez (1991: 16) e Fraguas (1991: 102). Na sua monografia sobre a freguesia de São Cristóvão de Xavestre, Sixirei Paredes também achega dados sobre os costumes do Natal:

Durante as festas de Nadal na cociña, alí onde aínda se conservan as vellas lareiras, arde un gran cachopo, o «cachopo de Nadal» arredor do que se quenta toda a familia, a cinza ten un valor fertilizador e aproveitará-se pra botar-lle ás cortiñas e tamén nas leiras de millo cando no mes de Maio se fai a milleira pois até entón se garda nun saquiño. (Sixirei 1982, 172-3).

Taboada Chivite comenta que o toro de Natal fora condenado pela Igreja, e que se lhe atribuíam propriedades curativas:

Los Capítulos sinodales de Modoñedo condenan como *rito gentilico* el que desde el día de Navidad hasta el 1º de enero «ardiese en el lugar el gran leño a que daban el nombre de *Tizón de Navidad*. Según creencia popular, sus cenizas eran buenas para curar calenturas [Remete-nos a M. Murguía: «Galicia. España y sus monumentos y artes» Barcelona. 1880, 180]». (Taboada, 1980, 128).

Algo que também aponta Caro Baroja (1946: 119): «San Martín Dumense, obispo de Braga, a fines del siglo VI, nos habla de él [o toro de Natal] y del culto que recibía en su diócesis como de algo terriblemente pagano». Taboada sinala, aliás, a sacralidade que este lume tinha, já que não se podia cuspir nele (1980, 121). Enquanto ao âmbito geográfico, o tição de Natal, está presente em Vilalva, Teixido, São Vicente de Vigo (Carral), Banhos de Molgas e Tui, o qual demostra a grande extensão desta costume, que abrange praticamente toda a Galiza. Sobre as variantes, é de destacar que em Banhos de Molgas é a mulher mais velha da casa a que barre o lar, mentres que o patrão, é o encarregado de prender-lhe lume ao tição. Em Cruído, na Corunha, chamam-lhe *cachopo*, e ali o ritual tem a característica de que se põe primeiro ao sol antes de queimá-lo para conjurar a tempestade, atacando aos demos nuveiros (Taboada, 1980: 242). O seu potencial protector também o resalta Rodríguez González (2001: 114), «cando ameaza saraiba (pedrazo), unha treboada *ou algunha calamidade pública*» (itálicas minhas). A Taboada Chivite também lhe consta a presença da prática em Portugal<sup>5</sup>, assim como a antiguidade do tição de Natal, que data como mínimo do século XV<sup>6</sup>. Outra costume muito próxima (simbolicamente) é a do lume novo do 31 de Dezembro,

También en Mondoñedo los niños portan a la iglesia una *carripocha* o *carricocha*, hongo del sauce, hacen una hoguera en el atrio y, bendito el fuego, prenden con él la *carricocha* para encender la *lume novo* [...] Otra circuns-

---

[5] Remete-nos à referência de: Fernando Pires da Lima, *Ensaios etnográficos*, Lisboa, 1969.

[6] Taboada Chivite remete-nos a um artigo de «La Región» (7-1-61) de J. Puga Brau, intitulado «Historiografía alaricense. La Navidad en 1495». Sinala também que há constância de que o lume se prendia incluso dentro das igrejas, prática proibida por um mandato episcopal do 1567. Sobre isto recorde uma visita ao castelo de Monte Rei em Verim. Na igreja do castelo as paredes apresentavam grandes zonas de cor negra. Ao perguntar-lhe por elas, o encarregado das visitas disse que não sabia a que se deviam, «mas quem sabe se antes prendiam lume dentro!».

tancia interesante es que el *lume novo* se encendía, e algunos sitios, no con cerillas sino con el chisqueiro de un viejo petrucio y si se apagaba se traía de la casa de un vecino. (TABOADA, 1980: 243)

### Também nos fala dele Clodio González:

Igual significado [que o toro de Natal], pero cristián claro está, teno [o rito ígnico] que se fai diante das igrexas o Sábado de Glória, coñecido tamén por *lume novo*, e do que os veciños levan tizóns ou mesmo carbóns para a casa, pois son bos para arreda-las chispas de treboadas. Este lume simboliza a resurrección de Xesucristo. (González Pérez, 1991: 16)

Para Vicente Risco (1994: 541) «o tizón de Nadal é rito coñecido e usado en toda Europa, e faise tamén en moitas partes de España. En Cataluña vén ser o que chaman *tió tió*, no que baten os nenos da casa para que lles bote doces, que os pais lle meten dentro». Além disso sinala a súa presenza em Ponte Vedra e Lugo.

Na noite de Natal também era habitual deixar a mesa posta, para que as almas dos difuntinhos comessem à mesa ao quente do toro de Natal (Fraguas, 1995: 22; Rodríguez González, 2001: 114).

Na Galiza, para além de queimar o toro do Natal, também se realiza um rito muito similar na Noite Velha<sup>7</sup>. Às vezes é um boneco de palha, formado por doze partes, envoltas cada um com um papel de cor diferente simbolizando os meses do ano (Mariño Ferro, 2000: 462). Em outras partes o boneco é levado polos moços a aldeias vizinhas, entregando-lho ao primeiro solteirão ou solteirona que apareça, recordando-lhe que já é tempo de casarem. Também se leva em processão para depois queimá-lo. Quando seja só cinza, o primeiro moço que lhe atire uma pedra será o primeiro em casar (*Ibid.*).

---

[7] Em realidade, em cada um dos dias sinalados como festa cíclica realizam-se actividades deste tipo. Há muitas variantes.

### **2.b) Dados etnográficos de toda Europa**

Acabamos de ver como Risco relacionava o tição de Natal com uma prática do Natal catalã. Mas há muitos dados sobre Espanha e Europa. No além-Minho o rito apresenta uma das formas mais interessantes para a interpretação, como veremos mais adiante:

Em Portugal há o costume de prender dos ramos das árvores figuras a anunciar o Natal que depois são queimadas diante da Igreja. No Douro há a tradição de queimar uma árvore inteira na lareira. Nas Beiras, tanto a Alta quanto a Baixa, a árvore conhecida como “o Madeiro do Menino-Jesus” [especialmente espectacular é a queima de Proença-a-Velha] é queimada na praça aos doze toques da meia noite, salta-se depois sobre o braseiro à par que se cantam as Janeiras, Antigamente o povo todo da aldeia comia, bebia, e dançava à volta do fogo, a seguir à misa do galo, entrando a diversão pela noite dentro. (López González, 2006: 2)

D. Julio Caro Baroja estuda o toro de Natal em relação com «Olentzaro», uma personagem mítica que compartilha várias características com o Apalpador, do que falaremos posteriormente.

En Oyarzun, Vera, Lesaca y otros pueblos se le consagra [a «Olentzaro»] el tronco, que en otras partes se llama tronco o tea de Nochebuena.

Refiriéndose a este tronco, del que luego tendremos ocasión de hablar más, dice el señor Lecuona, tratando de Oyarzun: «Días antes de la festividad escoge la «etxekoandre» (señora) un leño grueso y de un tamaño más que regular para alimentar el fuego en que se condimentarán por la tarde del día de «Olentzero» (Nochebuena) las viandas que se han de consumir en la cena. El leño se llama «Olentzero-enborr» (tronco de «Olentzero»).

Llegado el día, y luego de comer, se arrima el leño al fuego y se empieza a preparar la cena de «Olentzero» («Olentzero-apari»). [...]

En otro tiempo, los restos del tronco medio quemado se ponían al día siguiente en el umbral de la puerta para que el ganado pasara sobre él y así quedara preservado de ciertos males. [...]

En Larraun [...] el tronco de Navidad («Onontzaro mokorra») se tiene ardiente día y noche. (Caro Baroja, 1946: 105-6)

Reconhecemos aqui, novamente, propriedades curativas no toro de Natal. Passar o gado por riba de cinzas, ou restos de uma fogueira, é um ritual curativo próprio de toda a Europa, e também da Galiza. Na paróquia de Leira (Ordes) passam-se as vacas por riba das cinzas da *cacharela* do São João para sará-las e/ou protegê-las.

Caro Baroja relaciona os nomes atribuídos ao toro de Natal no País Basco e Navarra com as denominações empregadas para a Noite Boa e o Natal (1946: 118). Nas localidades de Esquiroz e Elcano (Navarra) a prática do toro de Natal apresenta uma variante interessante:

... no ponen un solo tronco al fuego, sino tres: uno para Dios, otro para honra de la Virgen y otro para la familia. La mañana de Año Nuevo ponen el primero de los tres en el umbral, y obligan a todos los animales a pasar por encima. Si no es a primeros de año, se celebra el rito el día de San Antonio Abad y así se cree que los animales quedan libres de desgracia para todo el año. Un informe parecido recogió Azkue en Araquil, y el mismo cuenta cómo en Ibarri (Vizcaya), para matar las alimañas esparcen formando una cruz las cenizas del día de Navidad por el campo, en el día de San Esteban. (CARO BAROJA, 1946: 118-9)

Outras zonas que praticam rituais semelhantes som Aragão, Andaluzia, onde «queda el vestigio que refleja la palabra «Nochebuena», con la que se designa al «tronco de olivo que sirve de cabecero a una candela», como ocurre también en Castilla» (*Ibid.*) Seguindo a Caro Baroja, em Catalunha é onde mais tradições correm sobre ele. Na França chamam-lhe o «Buche de Noël», e na Toscana ao dia de Noite Boa chama-se-lhe igual que

ao toro de Natal: «Ceppo», aliás acreditam nas suas propriedades fecundantes (Caro Baroja, 1946: 120). Na actual Grécia camponesa, aos «kallikantzaroi», seres míticos que baixam pola cheminé, «les ponen el mismo tronco [o de Natal], que debe arder durante los doce días, con ciertas hierbas mágicas para que no entren, aun cuando hay sitios en que se colocan ofrendas en las chimeneas para ellos» (CARO BAROJA, 1946: 125).

James Frazer também recolhe no seu *The Golden Bough* uma grande quantidade de dados, como é costume nele, sobre este tema. Situa a sua prática em Inglaterra, a França e os países eslavos meridionais. Nos vales centrais do Sieg e Lahn, na Alemanha central, os restos do toro «se desparramaban por los campos durante las doce noches [do dia de Natal ao de Reis], con lo que se creían promover el crecimiento de la mies» (Frazer, 2003: 715), o que também se fazia em Albânia. Em Westfalia chamavam-lhe ao toro «Christbrand», e era usado contra os raios, ao igual que o «Tréfoir» na França, que também guardavam em baixo da cama para protegerem a casa de incêndios e raios durante todo o ano; ou simplesmente para fazerem fugir os bichos. Em Perigord

... la parte del tronco que no se ha carbonizado en el fuego la usa el labrador para hacer con ella la cuña de su arado, pues alegan que esto es causa de que la simiente dé más rendimiento, y las mujeres guardan trozos de él hasta la noche duodécima [Dia de Reis], para la seguridad de sus pollitos. (FRAZER, 2003: 716)

Para saber qual será realmente a efectividade dessa virtude fecundadora, contam-se as chispas que o lenho desprende ao golpeá-lo ardendo. O número de anhos, bezeros ou pitinhos será igual ao número de chispas. Em Inglaterra o lenho encendia-se com um fragmento do seu predecessor. Por último, uma variante interessante é a dos huzuis, «pueblo eslavo de los Cárpatos, encienden el fuego por fricción de madera en la víspera de Navidad (cómputo antiguo, el 5 de enero) y lo mantienen ardiendo hasta la noche duodécima» (FRAZER, 2003: 717).

Outra prática muito parecida é a do «fogo pascual», que descreve Brisset (2000).

## SEGUNDA PARTE

### **INTERPRETAÇÃO DO MITO<sup>8\*</sup>**

#### **3. Cenário simbólico: o Natal**

Como é que se escolheu o 25 de Dezembro para celebrar o nascimento de Jesus Cristo quando não temos dados que o acreditem? Frazer fornece-nos os elementos que recomponhem esta decisão:

Los evangelios nada dicen respecto a la fecha del nacimiento de Cristo, y por esta razón la Iglesia no lo celebraba al principio. Sin embargo, pasado algún tiempo los cristianos de Egipto acordaron el día 6 de enero como fecha de Navidad y la costumbre de conmemorar el nacimiento del Salvador en este día fue extendiéndose gradualmente hasta el siglo IV, en que ya estaba universalmente establecida en el Oriente. Pero la iglesia occidental, que hasta finales del tercer siglo o comienzos del cuarto no había reconocido el 6 de enero como día de la Navidad, adoptó el 25 de diciembre como verdadera fecha y esta decisión fue aceptada después también por la iglesia oriental. En Antioquía el cambio no se introdujo hasta el año 375 aproximadamente. (2003: 414)

Deslocar o Natal para o 25 de Dezembro é uma estratégia para apropriar-se simbolicamente das celebrações pré-cristãs relacionadas com o facto de esse dia ser o solstício de Verão. O Natal data como festa do ano 354, quando é registada no *Cronógrafo*. Para estudiosos como Martimort e García Rodríguez, a Igreja opus esta celebração às festas do *Sol invictus*, convertida em todo um símbolo da resistência pagã. A conversão foi simples,

---

[8]\*Uma boa introdução à festa do Natal poder ser X. M. Reboredo (1985: 272-276).



ao estar Jesus identificado com a luz nos Evangelhos (Mariño Ferro, 2000: 457-58). Incluso há vezes em que os Pais da Igreja falam não do nascimento de Mithra, senão do Sol.

Que o solstício de Inverno tivesse celebrações e rituais associados era bem natural, ao ser um dia muito característico a nível astral (Frazer, 2003: 715). O cristianismo adoptou a estratégia mais eficaz: ao identificar a Jesus Cristo com o sol não só solapava e ocultava as tradições anteriores, senão que as iUn-te-grava, apropriando-se do seu capital simbólico. Assim de claro o explica um escritor cristão sírio citado por Frazer (2003: 414-5). A Igreja era consciente em tudo momento da estratégia que estava a levar a cabo, assim São Agostinho invita a celebrar o solstício, não em honra do Sol coma os pagãos, senão em consideração a quem o fez (*Ibid.*), ou diz que a luz nasce entre as trevas como símbolo de Cristo, trazedor da luz ao mundo (sermão 223D); os próprios Evangelhos elaboram a imagem de Cristo como luz<sup>9</sup>, cuja expressão mais explícita é a do ritual do Natal em Síria e Egito onde

... los celebrantes reunidos en capillas interiores, salían a medianoche gritando. ¡La Virgen ha parido! ¡La luz está aumentado! Aún más, los egipcios representaban al recién nacido sol por la imagen de un niño que sacaban al exterior para presentarlo a sus adoradores. (FRAZER, 2003: 414)

Se os solstícios eram importantes é porque, em sociedades com uma percepção cíclica do tempo<sup>10</sup> (a maioria das agrárias), datas astrais sinaladas serviam de «marcas temporais», ideia que incorpora o cristianismo, como sinala Rita Amaral:

Guardar as festas é importante característica do judaísmo e do catolicismo, preceito que encontra seu sentido, para estas religiões, no mito de criação do próprio mundo, pois

---

[9] Ver o «Apêndice I».

[10] Sobre a conceitualização do tempo ver p. ex. X. M. Reboredo (1985: 263-266); sobre os tempos cíclicos ver M. Eliade (1968: 68).

já durante a criação, Deus ordena “*Que haja luzeiros no firmamento do céu para separar o dia e a noite: que eles sirvam de sinais, tanto para as festas quanto para os dias e os anos*” (Gênesis 1:14,15). (Amaral, 2001)

Assim era habitual que se celebrassem rituais de renovação. O cristianismo modificou estes rituais cíclicos de renovação, substituindo-os por um

esquema básico: o ataque do Mal na véspera do día santo; e a purificación previa á manifestación do poder sagrado. Enténdese que o Mal acomete precisamente cando se vai manifesta-la sacralidade. De aí que nas vésperas as bruxas ataquen con furia e nas aldeas impere o caos, ritualizado de diferentes formas. (MARIÑO FERRO, 2000: 455).

#### 4. O toro de Natal e o Sol

Estes ritos e esta festa, o Natal, enquadram-se dentro do calendário das festas cíclicas do ano. Como tal, terá ritos que simbolizem o remate e o começo de um ciclo; a data mesma da festa é um solstício, o remate e o começo de um ciclo solar. A cosmovisão do campesinato recolhe um mundo de relações no que todo está entrelaçado: desde o microcosmos até o macrocosmos. Para fazer-nos uma ideia disto, podemos reparar no facto de que muitos agricultores ainda seguem o calendário lunar, ao igual que muitas pessoas da cidade o seguem para cortar o cabelo ou as unhas.

Este simbolismo cíclico aparece na cultura camponesa galega (subgrupo da europeia) com uma vestimenta plenamente cristã. «Tódalas festa católicas do ciclo anual responden ó mesmo esquema básico: o ataque do Mal na véspera do día santo; e a purificación previa á manifestación do poder sagrado» (Mariño Ferro, 2000: 455). Neste esquema temos que entender as festas cíclicas como a representação dramática de uma luta entre o Bem e o Mal; a coreografia conta com três actos: o caos, quando as forças do mal dominam; a luta pelo reequilíbrio; e finalmente a vitória do Bem, que aparece em todo o seu esplendor.

O calendário cristã escolheu dois dias como os mais importante para estas luitas: os dous solstícios. Ao coincidirem com a noite mais grande do ano, e a noite mais pequena do ano, a festa cristã (Natal e S. João) vê representado no grande teatro celestial a sua batalha espiritual. A luz<sup>11</sup> contra as trevas. Se comparamos as duas festas (as duas batalhas) veremos que a realmente difícil de ganhar, na que se há que empregar mais afundo é a da noite São João. Nessa noite as bruxas parecem mais fortes, é o seu grande dia. Por isso não se escatima em defesas simbólicas: bilitroques, fiuncho e espadanas<sup>12</sup> em todas as janelas e entradas da casa; lavar a cara com a água purificada e, sobretudo, a grande fogueira.

Porém no Natal não são precisos. No Natal nasce o Nosso Senhor, e é tal o seu poder, a sua sacralidade, que o Mal não tem nada que fazer. Por isto as defesas podem relaxar-se.

O lume é um elemento comum: na «torada de Natal» e na «cacharela de São João». É o elemento purificador por excelência, poderíamos constatá-lo em centos de citações: Heráclito, Sam Clemente, Kraemer e Sprengel, etc... O lume queima a ganga, o impuro, para deixar o puro. Mas, o que é que significa exactamente a queima do toro de Natal? Para López González :

... a queima do todo de Natal tem uma ligação iniludível com as representações solares (o Sol, produtor da luz e da vida em correspondência com a vegetação firma-se nos solstícios como se torna evidente nas festas de São João no solstício do verão). (2006: 3)

---

[11] Ver Apéndice I.

[12] A casa identifica-se com o indivíduo (que de facto será conhecido entre os vizinhos pelo nome da casa, sempre por riba do indivíduo) até nas protecções simbólicas. Se o Mal, em forma de enfermidade, entra pelos orifícios do corpo que devem ser protegidos (por exemplo, dizendo «Jesus» ao esberrar, ou fazendo-lhe a sinal da cruz), também entra, em forma de bruxa, pelos orifícios da casa: janelas e portas. O bilitroque é uma defesa simbólica pelo estalido que faz, o fiuncho polo seu bom odor, atributo do Bem, e a espadana é uma arma simbólica, como o seu próprio nome nos diz.

As festa cíclicas «balizam» o percurso das persoas a través do tempo, proporcionando marcas visíbeis. A vida renova-se, e pode-se simbolizar queimando roupa velha, ou queimando un boneco de palha. Renova-se a nivel persoal, parroquial e «tamén o universo se renova anualmente: cren [os camponeses galegos] que esa noite se desintegra unha estrela e cae en muxicas a Terra mentres nace outra para substituíla.» Ao nivel da casa, escolhe-se esse dia para limpar a lareira, para renová-la. O toro de Natal adquire poderes sacros pola purificación do lume, e esse *mana* que adquire poderá ser empregado ao longo do ano contra o mal, p. ex. contra un demo nuveiro, causante de tormentas.

Mas o realmente interesante é o caso de Portugal, em que o toro queimado é chamado «Menino-Jesus.» É uma combinação perfeita dos dois ritos, o astral (cíclico, solar) e o cristã, o nascimento de Jesus, a chegada do bem. A combinação não foi difícil nem suspeitosa de paganismo, já que é avalada pola Bíblia a identidade de Jesus Cristo com a Luz<sup>13</sup>.

A noite do 24 de decembro é a máis longa do ano, e as doce desa noite, o momento máis escuro; a partir de aí empeza a nace-la luz e os días medran. Nese momento nace Cristo. Como di santo Agostiño, a luz que nace entre as trevas serve de símbolo a Cristo, que trae a luz ó mundo (Sermom 223D) (Mariño Ferro, 2000: 458).

Há outra característica importante. Tenhamos em conta que, pelo geral, a religião conta com dois pólos: o que poderíamos chamar mais «teolóxico», a religião dos especialistas, à que responderiam os conceptos abstractos; e o pólo «popular», mais

---

[13] Um exemplo de identificação entre Cristo e a luz muito interessante é o que ofrece Camille (2005: 41-56). Na arte gótica a Virgem Maria tem um papel central nos desenhos dos vidraços das catedrais. Cristo, a luz, entra a través dela, mantendo-a virgem, para iluminar o mundo: «La luz que entra en la iglesia se asociaba a menudo, como hemos visto en Chartres, con la Virgen María, cuya vida se relata en las escenas de los muros. Este espacio abovedado se puede ver, por tanto, como una imagen del cuerpo puro e inmaculado de María y de la santidad de la Iglesia» (Camille, 2005: 48). «El artista medieval, como el filósofo, pensaba en función de contrastes dialécticos [...] La luz se asocia con lo elevado, y la oscuridad con la base... ». Ver también Apéndice I.

inclinado a práticas religiosas mais pragmáticas (se se permite a expressão), à que corresponderiam símbolos de menor abstracção<sup>14</sup>.

Nestes ritos o povo apoia-se (não sei se consciente ou inconscientemente) na «teologia» para a realização de um rito que apela a um elevado grau de abstracção. O facto de queimar o Menino-Jesus, p. ex., não é programada pelo sector teológico, quando em aparência, devido ao elevado grau de abstracção, ao «pólo normativo» que remete, lhe corresponderia. É fascinante como esse «inconsciente epistemológico» (maltratando o conceito) da festividade cíclica do solstício, se funde com o nascimento de Cristo nas práticas religiosas populares.

González Pérez comenta que, com a perda de importância do lume nas casa, causado pela chegada da electricidade, o toro de Natal está a perder presença (1991: 16).

## 5. Árvore de luzes

Comprovamos já a importância do toro de Natal a través dos dados dos etnógrafos galegos. Porém, parece que na actualidade é uma prática quase extinguida, pelo menos na Galiza. A unificação de mercados de bens simbólicos camponeses e urbanos<sup>15</sup> provocou a rápida desapareção do toro de Natal e a penetração total da árvore de Natal nos fogares galegos. Podemos sondear no tempo esta penetração de um elemento, estranho até há pouco. Para Taboada Chivite (1980: 119) a árvore de Natal era uma costume exclusivamente urbana, e sem presença no rural. Em troques, Sixirei Paredes (cujas investigações são posteriores às de Taboada) observa já um processo de assimilação da árvore:

---

[14] Sigo aqui a divissão que Victor Turner (2004: 30-32) estabelece entre o «pólo sensorial» (emotivo) e o «pólo ideológico» (normativo) dos símbolos na teoria da polarização de sentido. «En el polo sensorial se concentran *significata* de los cuales puede esperarse que provoquen deseos y sentimientos; en el ideológico se encuentra una ordenación de normas y valores que guían y controlan a las personas como miembros de los grupos y las categorías sociales» (Turner, 2004: 31).

[15] Em relação com uma unificação de mercados de bens materiais.

A árbore de Nadal, de orixe centroeuropea, non tivo moito máis éxito [do que o belém], a excepción das casas dalguns emigrantes, pro a importancia que o mundo vexetal ten no subconsciente labrego, fixo que se interpretase a xeito de ramo de funcionista ou de ramallo de San Xoán, daí que a xente lle chame «O Ramo». (1982: 172)

Neste trecho pode estudar-se todo o proceso de introdución: primeiro só aparece na casa de emigrantes, supoñemos que se trata de gente que estivo en Europa, e que ao voltar, conserva e expõe o capital simbólico (representante da superioridade económica de aqueles países) que observou e do qual se apropiou. Ao mesmo tempo, como todo proceso gradual, a gente instalada no sistema simbólico anterior (o campesinho) reintegra e re-significa o elemento novo (a árbore) em función dos esquemas simbólicos propios. O resultado é sorprendente: é o campesinato «ignorante» o que descobre o significado que a árbore de Natal tinha no seu contexto original, é dizer, un elemento con propiedades protectoras (Caro Baroja, 1946: 122); enquanto para a gente jovem, urbana e já instalada em um sistema simbólico alheio ao camponês<sup>16</sup> a árbore de Natal perdeu todo o seu capital simbólico (o significado original) para pasar a ser simbolismo do Capital.

Caro Baroja (1946: 122) enumera distintas interpretacións que recebeu a árbore de Natal. Para M. Nilsson sería una supervivencia do culto à árbores, relacionado com a árbore de Maio. Outros, como Adolf Jacoby, afirmam que é totalmente cristiã e medieval, apoiando-se na populariade das representacións da árbore do paraíso<sup>17</sup>. Finalmente, varios investigadores como Mannhardt atendem a mais dados, especialmente à data,

en el período del solsticio de invierno, de los doce días,  
aparecen en la superficie de la tierra los espíritus y las almas,

---

[16] Evidentemente há graduações, não se trata de dois campos impermeáveis.

[17] O qual poderia ser uma explicação lateral da aceitação da árbore de Natal, mas não parece que seja a causa.

de los cuales eran representación las comparsas de enmascarados frecuentísimas en Alemania, como en España. (*Ibid.*)

No solstício o bem e o mal, a luz e as trevas lutam, e como já vimos, as bruxas aproveitam para atacar. Os camponeses activam então uma série de medidas protectoras: desde o lume purificador do toro de Natal, até as defesas simbólicas nas janelas em São João. É aí onde parece que há que enquadrar a árvore do Natal da Europa do Norte, e relacioná-la com o toro de Natal (CARO BAROJA, 1946: 121)

### 6. O Apalpador mais o Olentzaro

A interpretação do Apalpador conjuga, em certo jeito, muitos dos dados vistos até agora.

A escassez de dados não permite uma interpretação muito larga. Por começar, o reduzidíssimo âmbito geográfico no que se dá o mito do Apalpador pode explicar-se de dois jeitos: ou bem é um mito próprio só dessa zona, alheio ao resto da Galiza; ou bem só se conserva nessa zona embora fosse também próprio de outras.

Só a investigação etnográfica pode oferecer-nos uma solução fiável, porém, parece bastante provável que se trate de um mito que, pouco a pouco, foi desaparecendo. O facto de permanecer na única montanha luguesa pode ter a ver com isso; a zona de mais difícil acesso geográfico, também é a zona de menor acesso de costumes forâneas, e polo tanto mais livre da pressão de outros mitos como o Papá Natal.

É também provável que o Apalpador, em outros tempos, baixasse da devesa na Noite Boa (como o Papá Natal) e nom no 31. A cantiga da senhora Amadora assim o parece indicar: «Já chegou o dia grande,/ *dia do nosso Senhor*./ Já chegou o dia grande,/ e virá oApalpador.» O dia grande não é outro do que o 24-25 de Dezembro, dia do nascimento do Nosso Senhor Jesus Cristo. Para Lôpez González (2006: 5) uma vez mais, a pressão de outros mitos pudo deslocar o Apalpador face o dia do Santo Silvestre.

Apoiando-nos na interpretação de Caro Baroja, analisaremos as características destas personagens da Noite Boa. Em princí-

pio não parece uma personagem cristã, de facto tudo está de mão para deslocá-lo: na Noite Boa o menino Jesus é o protagonista, e a função de levar-lhe presentes aos nenos, está hegemónizada pelos Reis Magos; se bem, paradoxicamente, está a voltar ao 24 de Dezembro a través de Papá Natal. Ainda outro dado nos indica que não é cristão: o seu carácter burlesco (sobretudo no caso basco). Se bem o campesinhado sempre acompanhou de humor ao sagro, nunca chega ao extremo de ridiculizá-lo. Outra cousa é que se esforce em ridiculizar outros mitos<sup>18</sup> alheios à tradição cristã:

Lo que en definitiva vemos es la preocupación de la Iglesia por transformar profundamente lo maravilloso dándose una significación tan nueva que ya no nos encontramos frente al mismo fenómeno; o bien, la preocupación de ocultar y hasta destruir lo que para la Iglesia representa uno de los elementos quizá más peligrosos de la cultura tradicional, a la que llama pagana, en la medida en que lo maravilloso ejerció en los espíritus evidentes seducciones que son una de las funciones de lo maravilloso en la cultura y la sociedad. (LE GOFF, 1986: 11)

Baroja descreve esta ridiculização (mas em outros casos demonização!):

Creer que su personalidad se ha formado sobre la costumbre cristiana es una candidez [...] estamos ante un caso típico de esfuerzo de cristianización de un mito [...]

Las coplas modernas, llenas de palabras castellanas, de pueblos relativamente grandes, como Oyarzun, Vera y Lesaca, nos hablan de un tipo borracho y glotón que se transforma de repente en el anunciante del nacimiento de Cristo. (1956: 115)<sup>19</sup>

---

[18] E note-se que os «objectos» de ridiculização da Igreja, tanto podem ser elementos «pagãos» (os menos), como elementos cristãs mas populares (a grandíssima maioria). A elite teológica sempre se preocupa de manter a distinção (no sentido que lhe dá Bourdieu) entre a religião popular e a profissional.

[19] Serve o exemplo para criticar aquelas interpretações que buscariam em



Penso que o fulcral é a profissão do Apalpador mais o Olentzaro: com carvoeiros, ou quando menos estão relacionados com o lume e a luz (ou levam a cara emboralhada, ou um feixe de giestas). Estando Cristo caracterizado como a luz e o Sol (como já vimos), sobretudo na Noite Boa<sup>20</sup> é fácil pensar que o Apalpador anunciava a vinda do novo Sol. Eis que está intimamente relacionado com o toro de Natal, outra representação solar e de renovação cíclica. Taboada explica-o citando a Mircea Eliade,

la producción ritual del fuego reproduce la creación del mundo. Por eso es por lo que al terminar el año se extinguen todos los fuegos (reactualización de la noche cósmica), que vuelven a encenderse el día de Año Nuevo (repetición de la cosmogonía o renacimiento del mundo». (ELIADE, 2004: 39 citado por Taboada, 1980: 137-8)

O Apalpador aparece como embaixador da renovação cíclica: na Noite Boa da renovação solar, no Ano Novo da renovação anual. O toro de Natal sublinha a renovação ao ser encendido pelo mais velho da casa, ou com um pedaço do toro do ano anterior. Mas a renovação estende-se a todos os níveis, também os reprodutivos (animais e plantas) para além dos cósmicos. É provável que o componente protector (p. ex. perante um demo nuveiro) fosse adquirido como um elemento cristã. Na Galiza não trascendeu do seu posto de embaixador do Sol, mas no País Basco também é embaixador do nascimento de Cristo nas cantigas populares. Sigo a explicação de Caro Baroja (1946: 112-4.). «Olantzaro» relaciona-se com a festa da O. Desde o 656, a festa da Expectação<sup>21</sup> (no 18 de Dezembro) converte-se na mais antiga em honra à Virgem. Na Idade Média funde-se com tradição de cantar as «Antiphonae majores»<sup>22</sup>, cantos que começam o

---

este mito um *survival* de uma festa báquica cujo significado se perdeu...

[20] Pois é quando mais precisa o traje de sol para ocultar outros mitos.

[21] Expectação pelo nascimento de Cristo, ánsia que o coro de eclesiásticos reproduze nas vésperas.

[22] Comparar com as que Egípcios e Sírios recebiam o nascimentos de Jesus; (Frazer, 2003: 414 e *infra.* 7).

dia 17 de Dezembro até o dia 23, pouco antes do nascimento de Cristo. Mas, por que se relaciona isto com Olentzaro?

... debemos tener en cuenta que a dichas antífonas el pueblo de Francia les llama, o ha llamado, «les o de Noël», y de aquí salió en la Edad Media la denominación de «les oleries»=la época de las O, que en vascuence es exactamente «Olentzaro-a» [...]

En consecuencia, se puede pensar en nuestro caso particular que el que a la personificación de «Olentzaro» se le haya dado el carácter de embajador con que aparece en las coplas se debe a que representa el último período de adviento, de la expectación del parto de la Virgen. En cuanto a las formas «olen...», «onen...», etc., parece que en su totalidad se han de relacionar con el viejo nombre francés de «oleries», de modo directo, teniendo en cuenta las alternancias citadas y un muy posible proceso analógico. (CARO BAROJA, 1946: 114)

Aliás, como já dissemos, a zona do Olentzaro é a zona do antigo bispado de Baiona.

Mas será certo que o dia próprio do Apalpador é a Noite Boa? Em Taboada temos um novo golpe de mão:

El comienzo del año es augural y propiciatorio. Si los tiempos comienzan activos, decía Ovidio [remete-nos a *Fastos*, I, 545] auspician para el año fecunda actividad y por eso se entregaban los romanos al diligente ejercicio. También en el siglo VI Galicia, refiese al Dumienense, que empezando alegre el año, todo él traerá alegría [cá envía-nos a «De correctione rusticorum», España Sagrada, xv, 428][...] Lllaman también a esta noche [Ano Novo], *noite do apalpadoiro*, porque se tocan el vientre a ver si han comido par todo el año y los mozos visten ropa nueva, para garantizarla todo el año así.

O carácter augural e propiciatório do Ano Novo mantem-se em milheiros de rituais (e ditos) urbanos de hoje.

Por outra banda, o calendário cíclico camponês oscila entre duas «balizas»: a Noite Boa e o Ano Velho/Ano Novo, podendo as duas exercer de «ponto de renovação», embora actualmente seja o Ano Velho quem conserva essa função de ritual cíclico. É o 31 de Dezembro quando se bota mão de todas as possibilidades sociais de significar a renovação cíclica: promesas de ano novo, mensagens de felicitação, festa rachada, roupa nova não posta em todo o ano, etc...

O soltício de inverno aparece, já que, como um cenário de disputa pola hegemonia simbólica, começada (talvez) polo cristianismo perante os mitos mitraicos.

Se em muitas partes da Galiza se confeccionava um boneco em Ano Velho para ser passeado em comparsa e depois queimado (o qual em princípio não tem nada que ver com o Apalpador), esta mesma função exerce-a em (só algumas partes) do País Basco o Olentzaro; de jeito parecido, o vestido do boneco de fim de ano galego tem doce remendos/meses, e o Olentzaro de algumas zonas 366 olhos/dias.. Se na montanha de Lugo parecia que o Apalpador vinha na Noite Boa trazer-lhe castanhas aos meninhos, em outras partes da Galiza o Apalpador, mais que uma personagem mítica, é o nome de um rito augural.

Nas igrejas de todo o mundo, intentava-se “ajudar” à virgem a parir. Cantando na França e Espanha, berrando em Síria e Egipto, levando um galo<sup>23</sup> à missa do mesmo nome para que, como faz todas as manhãs, anuncie a chegada do Sol-Jesus.

Ficam tão só um fato de mitos e ritos, terrivelmente entrelaçados. Ao igual que caranguejos ermitanhos que buscam uma nova cuncha, os significados abandonam *significantes* já velhos para buscar algum outro mais novo, e a ser possível melhor valorizado na feira do mercado simbólico. E é que a hegemonia simbólica está em jogo.

---

[23] O símbolo do galo como anunciador do dia está extendidíssimo, da cultura popular até os grandes poetas hispanoamericanos. Lorca, por exemplo, di no “Romance de la pena negra” (*Romancero gitano*): “Las piquetas de los gallos/cavan buscando la aurora”; ou, menos claro, em César Vallejo, no poema II de *Trilce*: “Gallos cancionan escarbando en vano./ Boca del claro día que conjuga/ era era era era.” (2005: 400 e 1967: 8 respeitivamente).

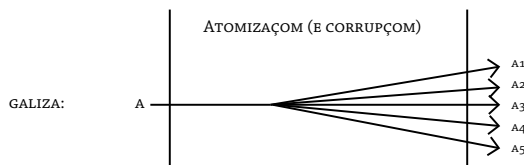
## TERCEIRA PARTE

**A ANÁLISE SOCIOLÓGICA****7. Desaparição. Unificação de mercados**

O Apalpador e o Olentzaro são variantes de uma personagem mítica europeia. Os dois não estão fixados, pelo menos na actualidade, por estarem inseridos em uma cultura dominada (é dizer, desapareceram as suas regras de formação de preço) como o Papá Natal; a homogeneidade de um código ou elemento simbólico é um termómetro fiável da sua saúde. Por esta razão os caracteres que apresentam estão muito diversificados; é um fenómeno semiótico homólogo ao que, no nível do léxico galego, Carlos Garrido define como «atomização (e corrupção)»:

Denominamos *atomização* [...] o fenómeno de degradação lexical sofrido polo galego-português na Galiza desde o início dos *Séculos Obscuros* que consiste no surgimento, a partir de um determinado étimo, por isolamento e deriva lingüística, de duas ou múltiplas variantes geográficas para designar um dado conceito, dentre as que, a falta de registo escrito e centro normador, nunca se impujo umha única solução como comum ou supradialectal (apesar da tradição literária posterior ao *Ressurgimento* decimonónico). Frequentemente, na Galiza a atomização lexical aparece acompanhada de *corrupção* ou generalização de variantes plebeias (GARRIDO, 1999: 17).

Garrido (1999: 31) representa o fenómeno deste jeito<sup>24</sup>:



[24] Sendo «Galiza» o contexto de existência do sistema simbólico (ele emprega-o para a língua, nós para um mito) e A o nome da variante simbólica. As linhas verticais servem-nos de indicadoras de um período sincrónico, e as frechas cara a direita o avanço diacrónico.

As formas (palavras, mitos, etc.) fixadas e homogeneizadas são as próprias de uma cultura normalizada, é dizer, que não pervive em uma situação de *diglossia cultural*<sup>25</sup>. Se na Galiza, até há menos de um século, o galego não perdia falantes nem as suas costumes se deixavam de transmitir, era basicamente porque ainda não se procedera a uma unificação de mercados de bens materiais e simbólicos, na sociedade de aquele então. «Conviviam» duas sociedades em uma, as classes altas e o campesinato, sendo a sua principal ligação uma transferência de excedentes (o *fundo de renta*) da esfera camponesa à classe alta (Wolf, 1982: 17-18). Em este contexto o ascenso social era impossível, e a melhora social reduzia-se a intentar subir um pouco dentro do grupo. Este fenómeno reflecte-se no que Foster (1965) deu em chamar «Image of Limited Good», que não é senão o reflexo na esfera mítica desta impossibilidade de mobilidade social ascendente. O camponês só acredita na sua possibilidade de ascenso por meios de um milagre (os tesouros dos mouros na Galiza) e, em contra-ponto, imagina as possibilidades económicas do seu entorno como um jogo de soma zero em a que, para que algum camponês melhore a sua situação deve ser em detrimento dos bens de outro; ilustrado à perfeição na luta pelos marcos das leiras, «a segum uma vai a mais, a do vizinho vai a menos». Outro exemplo da visão que o camponês tinha do seu próprio grupo social é o facto de que

El señor parece como algo distante y exógeno con respecto al campesino. La lucha del campesino con la naturaleza es tan concreta como la que sostiene con su señor. El propietario feudal es para el campesino un factor constante como lo puede ser en su ecología una determinada estación de lluvias (cfr. Mas 1972). (TERRADES, 1973: 32-33)

---

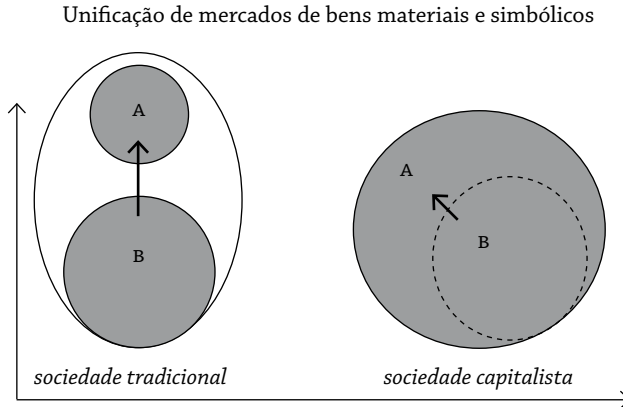
[25] Com este conceito quero alargar o significado típico de *diglossia* para além da linguística face qualquer sistema semiótico.

Evidentemente este abismo foi-se dissolvendo no processo de substituição do estatus adscrito pelo status adquirido, que coincide com o êxodo às cidades. É o que Bourdieu chama, empregando a frase de Alexandre Koyré, «Do mundo cerrado ao universo infinito» (Bourdieu, 2004: 221-228); tipificado por Álvarez Cáccamo (2004) como o passo de umas «redes sociais densas (muitas pessoas interligadas por contactos frequentes), fechadas (sem novas incorporações habituais à rede) e multiplex (ligações estabelecidas em função de múltiplos tipos de relação social)» a outras «redes abertas pouco densas (contactos mais ocasionais) e simplex (relacionamo-nos com alguém em função de apenas um tipo de papel social: amigo/a-amigo/a, empregado/a-chefe/a, etc.)». Nesta transição derrubam-se as duas esferas isoladas (agás pelo cordão umbilical em forma de transferência de renda que permitia à classe dominante exercer como tal) e a ilusão da mobilidade social e o *estatus adquirido* aparece.

Porquanto estas esferas foram derrubadas, e os mercados unificados, fez-se necessário, como meio de ascenso social para o campesinato, a apropriação do capital simbólico das classes altas (falar castelhano, copiar as suas crenças...) (ver p. ex. Álvarez Cáccamo, 1987: 134-136); ao mesmo tempo que os valores camponeses se devalorizavam:

... los productos hasta ese momento condenados a circular en el recinto protegido de los mercados locales, obedeciendo a sus propias leyes de formación de precios, se devalúan bruscamente por la generalización de los criterios dominantes de evaluación y el descrédito de los «valores campesinos», que implican el hundimiento del valor de los campesinos... Visible en todos los terrenos de la práctica (deporte, canción, vestido, hábitat, etc.), el proceso de unificación y producción y el proceso de la circulación de bienes económicos y culturales implica la obsolescencia progresiva del antiguo modo de producción de los hábitos y de sus productos. (PIERRE BOURDIEU, 1985: 24)

## DESENHO 1. *Unificação de Mercados*



No quadro, entre os eixos sincrónicos e diacrónicos, vemos como a sociedade tradicional mantém campos (ou mercados simbólicos) separados, sendo a única ligação entre classes altas (A) e baixas (B), a transferência de renda. No seguinte gráfico mostra-se a ruptura que descrevemos.

Assim o Apalpador apresenta muitas variantes em uma zona muito restringida<sup>26</sup>, e às vezes recebe um cariz pejorativo (descreve-no como o «Coco» ou «Homem do Saco»); pela outra banda o *Papá Noël* vai a cada vez mais casas, ora baixando pela chaminé para deixar presentes, ora aparecendo constantemente na televisão.

Para além disso, a tradição do Apalpador pertence ao círculo da infância e, como tal, a sua transmissão está fortemente ligada em uma sociedade tradicional ao papel da mulher. A mulher, com mais possibilidades de ascenso social mediante o casamento do que o homem, é a primeira sempre em adequar-se àqueles bens simbólicos mais preçados, cuja acumulação aumentará as suas possibilidades de um casamento «ascendente». Neste papel de rápida adaptação aos novos preços simbólicos, e de preparadora dos filhos, a mulher introduzirá rapidamente

[26] Já vimos que o Olentzaro até apresenta uma grande variedade de nomes.

novas práticas e crenças, entre as quais se acha a substituição do «camponês» Apalpador pelo moderno (e promessa de avanço social) *Papá Noël*, do mesmo jeito que começará a falar-lhe castelhana aos filhos:

... para avançar não só há que falar espanhol, mas, sobretudo, *há que falar espanhol aos filhos*, na esperança, tipicamente, de que os varões consigam um trabalho melhor e de que as mulheres “casem bem” (em inglês diz-se “casar para acima”, *to marry up*), quer dizer, casem com um membro estrato superior que já fala espanhol (é reconhecido o papel mais avançado das mulheres na mudança sociolinguística, até para -evidentemente- a assimilação à língua dominante). (ÁLVAREZ CÁCCAMO, 2005: 2)

... condenadas a la docilidad respecto a los usos sociales dominantes por la división del trabajo entre los sexos, y condicionadas por la lógica del matrimonio, vía principal para ellas, si no exclusiva, del ascenso social, las mujeres están siempre predisuestas a aceptar -ya desde la escuela- las nuevas exigencias del mercado de bienes simbólicos. (BOURDIEU, 1985: 24)

A escolarização, promessa de igualdade na apropriação de capital cultural recompensado no ascenso social, joga um papel fulcral na dominação simbólica: impõe novos preços às costumes, exis corporal, competência linguística; e homogeniza em torno à única cultura legítima (ver. p. ex. Grignon, 1981). Se em muitos países isto é um conflito classista, na Galiza é um conflito de «étnias», ao assimilarem-se a cultura galega à classe baixa e a cultura castelhana à alta. Automaticamente todos os sistemas simbólicos preexistentes se reajustam ao novo mercado.

## 8. Recuperação

No caso do Apalpador faz-se verdade o habitualmente ridiculizado termo de *urgência etnográfica*. Em contra do que se poda pensar, fica muita etnografia por escrever-se sobre a Galiza. O trabalho antropológico actual está muito condicionado pela es-



cashez de material, na sua maioria material bastante antigo já. A recuperação e estudo de uma tradição deve começar, como medida de urgência, pelo registo do material existente, fonte de próximos trabalhos. Embora seja pouco valorizada pela antropologia actual, a labourea de etnografia é absolutamente necessária, e não deixa de ser interessante do ponto de vista mais teórico precisamente nestes tempos de grande mudança social e cultural.

Recuperar um sistema simbólico (seja a língua, seja O Apalpador) significa recuperar as suas *condições de existência*, que neste caso significa criar as condições em as quais a posse de esse capital simbólico seja valorizado positivamente. Não se pode culpabilizar aos membros de uma cultura de não protegê-la enquanto se criam umas condições sociais desfavoráveis para ela. Não se lhe pode peder à população galega que seja monolíngue em galego por «amor a Galiza, por sem bom galego» enquanto, desde as instituições de poder, não se criem as condições favoráveis para esta eleição que nunca é meramente «sentimental», senão que obedece a umas promesas de vida, a uma posição social, etc. Mentras a cultura galega não seja sancionada como legítima, e vista como um capital cultural necessário para o indivíduo, este tenderá a fornecer-se do capital cultural que promete uma vida melhor; e aos seus olhos as castanhas do Apalpador não serão mais do que uma acção terna de avôs ao lado da promessa de ascenso do «Papá Noël».

As políticas culturais podem, por outra banda, cair no problema de museificar as tradições e convertê-las em fenómenos de museu mais do que em actividades nas que a gente participa activamente; é dizer, que ainda lhe são funcionais. A morte de uma tradição (de uma cultura) por asfíxia, por falta de ar novo, é a que menos custos políticos acarreta, se o comparamos com o etnocídio.<sup>27</sup>

Em princípio parece normal que o Apalpador se divulgue primeiro entre um campo muito determinado, o *campo galego*

---

[27] Sobre as políticas culturais e a transformação de tradições em “bens culturais”, ver Llinares Garcia e Bermejo Barrera (2007).

*universitário, nacionalista e de esquerdas* (do qual a Gentalha do Pichel é um bom exemplo), por ser um mercado local em o qual este tipo de capital será altamente valorizado, e a sua posse quase um requisito para a «adquisição de acções e direitos mercantis». Extendê-lo a outras camadas da população é difícil, pois incluso os Reis Magos estão a perder a batalha. A sua divulgação escolar corre o mesmo risco que a promoção do galego: que se converta em um capital reconhecido e recompensado no exame e na aquisição de capital cultural legítimo mas que se deprecie bruscamente fora do mercado protegido da escola, sendo abandonado uma vez que se passe à esfera laboral. O Papá Natal não só leva presentes materiais como joguetes, também dá o seu próprio valor simbólico à criança.

Fazer visível a dominação simbólica, é uma tarefa necessária para que, o que é imposição e violência não se disfraze de «eleição individual e livre». Pois nenhum contrato ou acordo é livre quando as condições em as que se realiza são assimétricas.

## REFÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ÁLVAREZ CÁCCAMO, Celso. 2004. «A transmissão da língua nas famílias e nas classes». Disponível em Internet. [O último dia no que foram consultadas todas as páginas na Internet foi o 25-3-08].
- 1986. «Fala, bilingüismo, poder social». *Agália*, 10: 127-150). Disponível em Internet.
- AMARAL, Rita. 2001. «Perspectivas de populações locais sobre o turismo cultural nas festas brasileiras ou: festa para que(m)?». *Revista de Antropología Experimental*, 1. Disponível em: <<http://www.ujaen.es/huesped/rae/2001/articulo/ritamaralo1.htm>>.
- BOURDIEU, Pierre. 1985. *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: Akal.
- 2004. *El baile de los solteros*. Barcelona: Anagrama.
- BRISSET MARTÍN, Dementrio. 2000. «Imagen y símbolo en el personaje ritual de Judas». *Gaceta de Antropología*. Nº 16, texto 16. Disponível em: <[http://www.ugr.es/~pwlac/G16\\_16Demetrio\\_Brisset\\_Martin.html](http://www.ugr.es/~pwlac/G16_16Demetrio_Brisset_Martin.html)>.
- CAMILLE, Michael. 2005. *Arte gótico. Visiones gloriosas*. Madrid: Akal.
- CARO BAROJA, Julio. 1946. «“Olentzaro”. La fiesta del solsticio de invierno en Guipúzcoa oriental y en algunas localidades de la montaña de Navarra». In: CARO BAROJA, Julio. 1984. *Sobre la religión antigua y el calendario del pueblo vasco*. Donosti: Editorial Txertoa. (3ª edição)
- FRAZER, James. 2003. *La rama dorada*. Madrid: F. C. E. (2ª edição, 12ª reimpressão).
- FRAGUAS FRAGUAS, Antonio. 1991. *La Galicia insólita. Tradiciones gallegas*. Sada: Edición do Castro (4ª edição).
- 1995. *A festa popular en Galicia*. Santiago de Compostela: Seminario de Estudos Galegos.

- GARCÍA LORCA, Federico. 2005. *Romancero gitano*. In: *Obras completas*, Madrid: RBC-Instituto Cervantes.
- GARRIDO, Carlos. 1999. «Estado actual e perspectivas da norma lexical», *Agália* n.º57. Disponível em:  
<<http://www.agal-gz.org/modules.php?name=Downloads&do=viewdownload&cid=4>>. (Emprego a paginação desta versão).
- GONZÁLEZ PÉREZ, Clodio. 1991. *As festas cíclicas do ano*. Santiago de Compostela: Museo do Pobo Galego.
- GRIGNON, Claude. 1981. «La enseñanza agrícola y la dominación simbólica del campesinado». In: VV. AA. 1981. *Espacios de poder*. Madrid: La Piqueta.
- LE GOFF, Jacques. 1986. *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*. Barcelona: Gedisa, (2ª ed.).
- LISÓN TOLOSANA, C. 1971. *Antropología cultural de Galicia*. Madrid: Siglo XXI.
- LLINARES GARCÍA, Mar e J. C. BERMEJO BARRERA. 2007. «¿De quen é o ouro dos nosos antepasados? Os “bens culturais” e os seus modelos políticos » In: BERMEJO BARRERA, J. C. (2007, (67-86)) *¿Para que serve a historia de Galicia?*. Santiago de Compostela: Lóstrego.
- LÓPEZ GONÇÁLEZ, José André. 2006. «O Apalpador. Personagem mítico do Natal galego a resgate». *Vaga-lume* n.º2. Disponível em:  
<<http://www.agal-gz.org/modules.php?name=Downloads&do=getit&lid=152>>. (Emprego a paginação de esta edição).
- MARIÑO FERRO, Xosé Ramón. 2000. *Antropoloxía de Galicia*. Vigo: Xerais.
- MIRCEA, Eliade. 1968. *El mito del eterno retorno*. Buenos Aires: Emecé.
- 2004. *Herreros y alquimistas*. Madrid: Alianza.
- REBOREDO, X. M. 1985. «Festas cíclicas» In: RODRÍGUEZ IGLESIAS, Francisco (Ed.) 1985. *Galicia. Antropoloxía. t. XXVII. Relixión. Crenzas. Festas*. A Corunha: Hércules de Ediciones.

- RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, Eladio. 2001. *Breviario Enciclopédico*. Santiago de Compostela: La Voz de Galicia (Edição de Camilo Fernández Valdeorras).
- RODRÍGUEZ LÓPEZ, J. 1974 (1895). *Supersticiones de Galicia y preocupaciones vulgares*. Lugo: Celta (4ª edição).
- RISCO, Vicente. 1994. *Obras completas, Vol. 3*. Etnografía. Vigo: Galaxia.
- SIXIREI PAREDES, Carlos. 1982. *San Cristobal de Xavestre*. A Corunha: O Castro.
- TABOADA CHIVITE, Xesús. 1972. *Etnografía galega*. Vigo: Galaxia.
- TURNER, Victor. 2005. *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI (4ª edição).
- VALLEJO, César. 1967 (1922). *Trilce*, Buenos Aires: Losada (2ª edição).
- WOLF, Eric R. 1982. *Los campesinos*. Madrid: Labor (3ª edição, 1ª reimpressão).

## APÊNDICE I:

**JESUS E A LUZ NAS SAGRAS ESCRITURAS**

Emprego a classificação de Lôpez Gonçâlez (2006)

**a) Cristo é a luz**

Nele estava a vida, e a vida era a luz dos homens.

A luz nas trevas resplandece, e as trevas não prevaleceram contra ela.

Houve um homem enviado de Deus, o qual se chamava João. Este veio por testemunha, para que desse testemunha da luz, a fim de que todos cressem por ele.

Não era ela a luz, senão para que desse testemunha da luz.

Aquela luz verdadeira, que alumia a todo homem, vinha a este mundo.

(*JOÃO 1, 4-9*)

Então Jesus disse-lhes: Ainda por um pouco está a luz entre vós; andai entre tanto que tendes luz, para que não os surpreendam as trevas; porque o que anda em trevas, não sabe aonde vai.

Entre tanto que tendes luz, crede na luz, para que sejais filhos de luz.

(*JOÃO 12, 35-36.*)

Eu, a luz, vinhem ao mundo, para que todo aquele que crê em mim não permaneça nas trevas.

(*JOÃO 12, 46.*)

... com gozo dando graças ao Pai que nos fez aptos para participar da herança dos santos em luz.

(*COLOSENSES 1, 12*)

**b) Cristo, luz do mundo**

Outra vez falou-lhes Jesus, dizendo: Eu sou a luz do mundo; o que me segue, não andarás em trevas, senão que terá a luz da vida.

(*JOÃO 8, 12*)

Entre tanto que estou no mundo, luz sou deste mundo.

(*JOÃO, 9, 5*)

### **c) A luz como ressuscitação**

Respondeu Jesus: Não tem o dia doze horas? O que anda de dia, não tropeça, porque vê a luz deste mundo; mas o que anda de noite, tropeça porque não há luz nele.

Dito isto, disse-lhes depois: Nosso amigo Lázaro dorme; mas vou para despertá-lo. [continua com a narração da ressuscitação de Lázaro.]

(*JOÃO 11, 9SS*)

### **d) A luz e o olho iluminado são signo de salvação da pessoa**

A lâmpada do corpo é o olho; assim que, se o teu olho é bom, todo o teu corpo estará cheio de luz; mas se teu olho é maligno, todo o teu corpo estará nas trevas. Assim que, se a luz que em ti há são trevas, quantas não serão as mesmas trevas?

(*MATEUS 6, 22*)

Estejam cingidos os vossos lombos, e as vossas lâmpadas acesas; e vos sede semelhantes a homens que aguardam a que o seu senhor regresso das vodas, para que quando chegue e chame, lhe abram em seguida.

(*LUCAS 12, 35*)

Assim que, não julgueis nada antes de tempo, até que venha o Senhor, o qual aclarará também o oculto das trevas, e manifestará as intenções dos corações; e então cada um receberá a sua louvaminha de Deus.

Mas isto, irmãos, apresentei-no como exemplo em mim e em Apolos por amor de vós, para que em nós aprendais a não pensar mais do que está escrito, não seja que por causa de um, os envanizades uns contra outros.

(*CORÍNTIOS 4, 5-6*)

**e) O juízo escatológico de Deus realiza-se na aceitação ou na negação da luz, que é Cristo.**

E esta é a condenação: que a luz veio ao mundo, e os homens amaram mais as trevas que a luz, porque as suas obras eram más.

Porque todo aquele que fai o mau, aborrece a luz e não veem à luz, para que as suas obras não sejam reprendidas.

Mas o que pratica a verdade vem à luz, para que seja manifesto que as suas obras são feitas em Deus.

(*JOÃO 3, 19-21*)

**f) Na transfiguração, Jesus aparece esplendente como a luz**

... e transfigurou-se diante deles, e resplandeceu o seu rosto como o sol, e os seus vestidos fizeram-se brancos como a luz.

(*MATEUS 17, 2*)

APÊNDICE II

**CARTOGRAFIA\* DA ZONA DO APALPADOR**

**a) Mapa municipal:**

1. Concelho de Samos
2. Concelho de Folgoso do Courel
3. Concelho de Pedra Fita do Zevreiro



**b) Mapa comarcal**

1. Comarca de Quiroga
2. Comarca de Sárria
3. Comarca dos Ancares





## APÊNDICE III

**DESENHO DO APALPADOR**

Imagem empregada na campanha de difusão do Apalpador levada a cabo pela A. C. Gentalha do Pichel.



Disponível em:

<http://agal-gz.org/blogues/index.php/gent/2007/12>  
(última consulta no 27 de Março de 2008).