

A complexa caracterización da lenda oral. “A viaxe das bruxas”¹

Camiño Noia Campos
Profesora emérita da Universidade de Vigo

RESUMO

Neste artigo analízanse os problemas que xorden cando tratamos de definir unha lenda na oralidade tendo en conta os elementos recoñecidos como distintivos do conto e da lenda, é dicir, un relato de ficción fronte a unha historia insólita ou fantástica, pero referida como sucedida a alguén nun espazo concreto. Na primeira parte presentamos unha historia de bruxas, recollida como lenda, e analizamos os seus episodios. E na segunda, revísase a conceptualización da lenda utilizando as categorías propostas por Todorov sobre narrativa fantástica, así como as definicións dadas por diversos autores. Trátase de mostrar a dificultade de chegar a unha definición precisa do termo lenda como xénero diferente do conto, dado que a veracidade da lenda pode cambiar ó mudar os tempos e os usuarios.

ABSTRACT

In this article we analyse the problems that arise when we try to define an oral story assuming that the tale is a fictional story, and the legend is an unusual (fantastic) story that happened to someone in a specific place. In the first part, we present a story of witches, collected as a legend, and we analyze the different motives that compose it. In the second part, we review the conceptualization of the legend using the categories proposed by Todorov on fantastic narrative, as well as the definitions given by others authors on a legend. We try to show the difficulty of arriving at an accurate definition of the legend term as a genre that is different from the tale, since the veracity of the legend can change as times and users change.

PALABRAS CHAVE/ KEYWORDS:

Conto, lenda, crenza, veracidade, ficción.
Tale, legend, belief, veracity, fiction.

¹ Unha versión deste artigo foi presentada na xuntanza de GRENO (*Groupe de recherche en narrative orale*) celebrada en Torre das Vargens (Alentejo-Portugal) en xuño de 2010.

«A VIAXE DAS BRUXAS»

O ano 2005 un alumno de Filoloxía Galega tróuxome a gravación dunha historia contada polo seu avó, que vivía na aldea da Cumieira de Abaixo, no concello de Tomiño (Pontevedra).

A familia Sobral, dona dunha telleira, tiña unha barca no río Miño para transportar materiais. Algunhas mañás notaban que a barca non estaba como a deixaran na noite anterior. Á noite da véspera de San Xoán, un dos Sobral decide agocharse dentro da barca para ver que pasa. Contra a medianoite, entra na barca un grupo de mulleres cun carneiro, algunhas coñecidas da aldea. E ao diciren «Cada remadela, sete leguas», a barca comeza a navegar polo río abaixo. As mulleres descubren ao Sobral e el dáse conta de que son bruxas acompañadas polo demo (o carneiro). Déixano ir con elas facéndolle prometer que non dirá nada do que vexa. A barca navega durante horas ata que para nun lugar cheo de palmeiras. As mulleres saen da barca co carneiro e o home vai agochado tras delas. Entende que foran ás Canarias a unha xuntanza de bruxas co demo. O home corta un ramo de palma para levar de testemuño, e cando as mulleres volven á barca con cadanseu ramo, el finxe durmir agochando o seu. No día seguinte, as bruxas saen pasear cos ramos de palma e o home saca tamén o que el collera para mostrar que coñece o segredo. En proba de amizade, as mulleres ofrécenlle un chaleque feito por elas. O home desconfía e ponllo ao can para probalo; o animal dá en ouvear e pega a correr ata chegar ao río e afogar.

Ademais de non atopar un tipo nos catálogos de contos co que clasificar esta historia, a énfase do narrador en que se trataba dun suceso verídico² levoume a pensar que podía ser un vello relato creado na imaxinación de alguén da aldea e conservado na tradición como un suceso real. O carácter local que lle daba o narrador impedíame consideralo un conto ficcional.

Mais velaí que, na xuntanza de GRENO (*Groupe de Recherche en Narrative Orale*) celebrada o ano 2006 en Palma de Mallorca, a profesora Marie-Claire Latrie presenta unha historia occitana tirada dunha antoloxía de *Contes de Languedoc*³ moi semellante á galega. A existencia doutra versión noutro país e noutra lingua significaba que a historia de Tomiño non fora creada no lugar onde o narrador a situaba; a súa área de difusión transcendía os límites de Galicia. O descubrimento da versión occitana permitiame clasificar a historia como un conto folclórico. E, a falta dun tipo máis acaído, deille o número *746, no que o *Index of Spanish Folktales* (1930) de Ralph S. Boggs clasifica contos de bruxas.

A partir daquela foron aparecendo novas versións da mesma historia. Dúas no arquivo

2 «Iso non é un conto, iso é verdá. Iso é verdá porque mira, aí nas Aceñas antes había unha telleira –eu inda sei o sitio onde estaba o forno, onde era a eira e todo iso-, que era deses Sobrales, dos Sobrales... Entonces tiñan a telleira aí no Telleiro, que chaman o Telleiro e..., claro, portaban o barro, a leña, todo o que a barca... Tiñan unha barca que está aí, o ramal onde a barca entraba. E entonces, claro, os tipos, os amos, eses Sobrales, déronse conta que lle andaban na barca de noite; non estaba como eles a deixaran», comeza dicindo o informante.

3 Latrie tirara o relato titulado «Las sourcières», da antoloxía de Louis Lambert, *Contes populaires du Languedoc* (Montpellier: C. Coulet, 1899, XXXII, p. 148-150).

do escritor e antropólogo goianés Eliseo Alonso (1924-1996)⁴, recollidas por el en aldeas de Tomiño, na década dos anos sesenta do século XX; unha versión portuguesa do Vale do Minho⁵, o territorio limítrofe co Baixo Miño galego, e outras máis situadas en distintos lugares do litoral galego, Rianxo, Cedeira, Ribadeo e Sanxenxo, referidas polo antropólogo aragonés Lisón Tolosana (1979: 56). Nas diferentes versións do conto, as mulleres, ademais de iren ás Canarias, van ao Brasil buscar canas ou a Sevilla, onde o barqueiro colle unha flor. E a frase máis utilizada para poñer a barca en marcha é «Anda barca con seis, sete, oito...», segundo o número de xente que vaia nela; e non se moverá ata que o derradeiro número pronunciado corresponda co número de persoas que van na barca⁶.

A historia da viaxe das bruxas consta de dúas partes de contido desigual. Na primeira, descríbese o lugar onde se sitúa a acción de partida e danse datos sobre o protagonista que afirman a súa relación co espazo, necesarios para acreditar a veracidade da segunda parte, na que se desenvolve a acción fantástica vivida por el. É a mesma estrutura que teñen as anécdotas sobre crenzas etnográficas referidas ás mouras, aos trasnos ou aos aparecidos. Na historia, sexa lenda ou conto, hai, sen dúbida motivos narrativos orixinalados en crenzas míticas de orixe pagá.

Un grupo de mulleres van buscar plantas a un lugar de sol e luz na noite mítica do solsticio de verán (tamén na véspera do domingo de Resurrección, nunha clara interferencia do cristianismo nas crenzas pagás). A recollida de herbas á luz da lúa para facer preparados medicinais era algo habitual nas vellas comunidades rurais. É unha actividade que xa aparece no mito grego de Medea (IV, 512-516), cóntase nos vellos tratados de botánica e aínda hoxe continuamos recollendo herbas aromáticas na noite de San Xoán antes do solpor para lavarnos á mañá seguinte.

No motivo da viaxe nocturna pódense ver tamén restos do vello mito do transporte de almas polo mar; un elemento común na mitoloxía de países de todo o mundo, que en Galicia se relaciona cos pobos celtas. E nese caso o barqueiro podería representar un heroe solar que vai ao mundo dos mortos e volve vencedor da morte cun ramo de luz, símbolo da vida. Mais, aínda que ese mito puidese estar presente nas orixes da historia,

4 Unha das versións fora publicara no *Faro de Vigo* co título de "lenda tomiñesa". Puiden consultar os textos pola amabilidade de Alicia Alonso, filla de Eliseo.

5 Esta comarca, compartida por Galicia e Portugal, é un territorio de orografía variada. Ten chairas frondosas por onde pasan ríos e regatos abeiradas por fragas e montes penedos. O Val está habitado desde hai máis de 4000 anos e conserva restos megalíticos e petróglifos. Coma noutras partes do mundo, as antigas poboacións desta rexión interpretaron o mundo mediante historias que co tempo pasaron a lendas e a contos. Segundo as conclusións dunha investigación realizada en 2001 polo Centro de Estudos de Antropología Aplicada (CEAA) da Universidade "Fernando Pessoa", nas lendas da zona predomina o elemento feminino e a auga, ambos garantes da fertilidade da rexión. A figura feminina está representada como moura, como bruxa, como santa ou caracterizada como Virxe María. Na zona portuguesa hai, ademais, varias lendas históricas protagonizadas por mulleres: raíñas, princesas e heroínas que loitan contra a invasión española. E, en moitas desas lendas, "o elemento masculino é chamado a interagir como factor perturbador" (Campelo 2002: 12) en ámbitos de mulleres.

6 Na versión occitana as *sourcieras* van a Exipto e din a cantinela: "*partis per un, partis per dous, partis per tres, partis per quatre, partis per cinq, partis per sieis, partis per sept...*". A barca non arranca e engaden un número crendo que algunha das mulleres está preñada.

nas versións actuais non é evidente. Na viaxe en barca vexo só a referencia antropolóxica á recolla de herbas exóticas para elaborar feitizos e/ou celebrar o encontro co demo (*aquelarre*).

Na antigüidade críase que polas características da súa bioloxía a muller tiña un coñecemento especial, superior ao do home, sobre as plantas e a natureza dos animais. E ese coñecemento, herdado ou aprendido das devanceiras, permitíalles traballar de 'menciñeiras', elaborar apócemas, engrudos e pomadas con plantas e vísceras de animais para curar doenzas e facer ou desfacer feitizos. A profesión de menciñeira ou meiga non estaba mal vista entre a xente das comunidades rurais, que acreditaba no poder máxico que lle daba o seu coñecemento da natureza. Unha crenza que, segundo Lisón Tolosana (1974: 77), estaba apoiada na experiencia comunitaria e facíase coma unha actividade normal. Desde tempos remotos, tanto en Galicia como noutros países, era habitual a celebración de xuntanzas entre menciñeiras, en especial, na chegada da primavera. No imaxinario popular tíñase por un feito habitual que as menciñeiras (bruxas) fixesen xuntanzas nas que celebraban ritos máxicos e intercambiaban plantas e fórmulas coas que elaborar produtos curativos e maléxicos, ademais de traer as moscas para repartir polas casas da aldea. As menciñeiras (meigas ou bruxas) eran, e seguen a ser, mulleres casadas ou solteiras dedicadas ás mesmas tarefas domésticas que o resto das mulleres da aldea, coas que compartían a veciñanza. Unha convivencia que Lisón Tolosana (1974: 78) interpreta pola identificación tradicional que se daba nas vellas comunidades entre o aprendido e o vivido como verdadeiro.

Deron noticia desas prácticas as nosas maiores, que mesmo algunhas practicaron por tradición familiar, e hai referencias a elas coma supersticións demoníacas condenadas pola Igrexa católica⁷ en textos eclesiásticos xa desde o século XV. E, aínda que as condenas contra as menciñeiras (bruxas)⁸ difundidas polos clérigos tardaron en cambiar as crenzas da xente das comunidades rurais, acabaron creando unha certa desconfianza respecto das actividades que exercían, e pasaron a facerse na clandestinidade.

O conto do Baixo Miño mostra a situación que describimos, en canto que as bruxas son mulleres da aldea sen ningunha connotación negativa, e o feito máxico da viaxe enmárcase na configuración cultural da comunidade a través da experiencia vivida por Sobral, o barqueiro; outro elemento de orixe mítica, e a figura do home que interfere na actividade maléfica das mulleres importunando o seu ritual, polo que é merecente dun castigo. Neste caso, as bruxas pretenden castigalo cun chaleque enmeigado, un motivo de referencia cristiá que aparece no evanxeo de San Marcos (5, 13)⁹. Na figura do varón pódense ver tamén vestixios remotos do mito de Ulises, pois tal como aquel se liberou de Circe, o barqueiro libérase do feitizo das bruxas mostrando que o home que defende

7 No documento eclesiástico medieval *Canon Episcopi* (circa 906) dise que deben condenarse as prácticas supersticiosas, mais non incita aínda a participar nas persecucións contra as bruxas. Nega a súa existencia real como persoas físicas, argumentando que se trata de imaxinacións impías de quen practica a maxia.

8 Segundo Corominas (1980), o termo 'bruxa' aparece datado por primeira vez na península ibérica en catalán, no século XIII, co significado de 'súcubo', espírito ou demo que na aparencia de muller ten relacións carnaís cun home.

9 «Daquela os espíritos inmundos saíron e entraron nos porcos, e toda a piara guindouse ao mar...»

a integridade da razón fronte á maxia, ou á paixón, non sucumbe aos engados femininos. É o home que sae triunfante do mal en oposición ao home ignorante que sucumbe, por exemplo, por non aprender a fórmula para voar, como veremos noutro conto¹⁰.

A historia das bruxas relata un episodio enmarcado na vida agrícola das antigas comunidades, relacionada cos vellos rituais pagáns en épocas significativas do ano como era a do solsticio de verán. E, situada entre o mito e o acontecido na aldea, vén coincidir coas características que Jean-Pierre Bayard (2001: 4) ve na lenda que el define como unha acción sobrenatural e irracional enmarcada no mundo cotián como unha forma de mito da cultura dun pobo. Algo semellante é o que di François Delpech, para quen:

La légende, a souvent un rapport privilégié au calendrier: calendrier liturgique dans le cas des légendes hagiographiques; calendrier folklorique et "agraire" dans beaucoup de légendes topographiques, étiologiques et historiques. (Delpech 1989: 296)

Despois de todo o exposto, quizais debería concluír clasificando a nosa historia como unha lenda mítica, dado que reúne os elementos con que diversos autores a caracterizan: presenza da realidade cotiá, sucesos extraordinarios de orixe mítica e veracidade por parte do informante. Ademais, en apoio desa conclusión, poderíase engadir que Eliseo Alonso, un dos seus colectores, clasificouna como «brujeril leyenda sanjuanera» considerándoa parte do 'acervo tradicional' de barqueiros e pescadores do Baixo Miño; sen dúbida, por descoñecemento da existencia doutras versións fóra desa comarca.

Porén, hai outras razóns que me levan a seguir mantendo a clasificación desta historia como conto. Unha delas é a perspectiva comparativa, xa que se trata dunha variante de contos de bruxas, referidos, nalgúns casos, tamén como feitos verídicos sucedidos a alguén da comunidade. Son contos moi difundidos en áreas lingüísticas do galego, portugués e castelán que xa están catalogados¹¹. Un é «O zapateiro de Cangas», título que lle dá Valentín Lamas Carvajal cando o publica por primeira vez na revista *A Gaita Gallega* o 5 de xullo de 1885¹², quizais pola atribución da anécdota a un veciño desa localidade do Morrazo. Conta que, mentres as bruxas andaban a bailar ao redor dun castrón (o demo), un zapateiro métese na rolda e cando lle toca ir bicarlle o rabo ao demo como facían as bruxas, pínchao coa subela de traballar cos zocos. O demo, crendo que a picada fora da barba dura do home, dille que se barbee. O outro conto é dun home que espereita unha bruxa (nalgúns versións é a esposa) que se está a botar unha pomada e ve que

10 Na versión occitana, as bruxas non lle inflinxen castigo ningún ao barqueiro, ao contrario, son elas quen o reciben. Na mañá do día seguinte á viaxe, o home vai onda o crego da parroquia denunciar as sete mulleres de bruxería. E o crego, para impedirles que entren na igrexa, bota sal bendecida na porta acusándoa publicamente: «A l'evangile, sept femnas arrivèrou, mais davant la porta s'arrestèrou net. Lou curat ié diguet da dintrà; pouguerou pas, ansin se counouguet que i'aviè sept sourcières din lou vilage».

11 O primeiro en darlle un número no seu catálogo, *Index of Spanish Folktales*, foi o inglés Ralph S. Boggs en 1930. Antti Aarne e Stith Thompson (AT) non os recollen en ninguna das edicións do catálogo internacional, *The Types of International Folktales*, e tampouco Hans-Jörg Uther (ATU) na revisión de 2004. Carlos González Sanz, que rexistra tres variantes de contos de bruxas en Aragón, dálle o número 746 (A,B,C) no *Catálogo tipológico de cuentos folclóricos aragoneses* (1996). No *Catálogo tipológico do conto galego* (Noia 2010) utilicei a clasificación de González Sanz.

12 Aparece baixo o pseudónimo de Marcos d'a Portela. Lamas Carvajal inclúeo logo no volume I do seu libro *Gallegada. Tradicións, costumes, tipos e contos d'a Terriña* (1887).

sae voando mentres di «por riba de toda folla». O home úntase tamén, di a mesma frase e sae voando, mais cambia o adverbio 'riba' por 'baixo' e chega todo magoado a unha xuntanza de bruxas. Ten que soportar a burla das mulleres e os berros da esposa, se é o marido dalgunha delas. Hai versións nas que o home queda enfeitizado e vai onda o cura para que lle saque o feitizo.

Malia referiren distintas anécdotas, os dous relatos teñen elementos comúns entre si e coa historia tomiñesa: a xuntanza das bruxas co demo, o elemento masculino interferindo na actividade demoníaca e a viaxe.

A DIFICULTADE DE CONFIGURAR A LENDA

O termo lenda (de *legenda*¹³, 'o que hai que ler') foi acuñado na Idade Media para denominar as vidas de santos e de santas (haxiografías), nas que se mesturan datos biográficos e fantásticos (milagrosos ou de carácter mítico). Coas lendas de milagres, a Igrexa Católica tratou de lexitimar o poder sagrado (máxico) das súas institucións e das construcións que edificaba (igrexas, mosteiros, capelas, cruces...), en ocasións situadas en lugares de culto pagán. Como sucedera no santoral, os primeiros cronistas utilizaron as lendas que circulaban na oralidade, ou que eles escribiron de non habelas, para lexitimar o poder das monarquías e de certos personaxes históricos. Realidade e ficción lendaria foron a base dos tratados históricos ata ben entrado o século XX. Mais xa no século XIX, co nacemento da folclorística e da etnografía, comezan a aparecer os primeiros estudos de literatura oral e defínese a lenda como relato verídico fronte ao conto como de carácter ficcional. E o termo lenda, ademáis de utilizarse para nomear os relatos milagrosos e de fazañas heróicas, aplicouse ás crenzas etnográficas de orixe pagá que explicaban accidentes orográficos singulares (pedras, lagoas, picos, covas). A veracidade outorgada aos feitos extranaturais por quen contaba a historia é a premisa esencial proposta polos folcloristas para diferenciar a lenda do conto, tal como sinala Michèle Simonsen (2010):

Pour les folkloristes, le couple fiction vs croyance est suffisamment important pour susciter l'opposition 'conte' et 'légende'.

Ao contrario do que acontece no conto, que sitúa a historia fóra da realidade, na lenda non hai ruptura entre o fantástico e a natureza humana, a historia, por moi extraordinaria que sexa, asúmese como acontecida no mundo real.

Sen facer referencia específica ao termo lenda, Tzvetan Todorov explica o proceso da fantasía lendaria¹⁴ no coñecido libro *Introduction à la littérature fantastique* (1970) no que fala de tres tipos de categorías de narrativa con elementos fantásticos. O crítico francés, que defende a existencia dun xénero fantástico fronte aos xéneros realistas, sostén que non todo o extranatural se pode considerar fantasía. Para el cando os acontecementos fantásticos suceden nun mundo aparentemente real e non teñen explicación nin dentro

13 Forma latina do neutro plural do participio pasivo de futuro en -dus .

14 Pascuala Morote (2010: 70-71) fai referencia tamén á proposta de Todorov sobre a fantasía cando trata a definición de lenda.

nin fóra da historia, se pode falar realmente de fantasía. No primeiro tipo, Todorov sitúa os contos folclóricos nos que non hai conflito de verosimilitude porque as leis que rexen a ficción son distintas das da realidade humana de contadores e receptores. Trátase de feitos maravillosos sucedidos nun tempo e nun lugar indeterminados que poden servir de alegoría da realidade, pero considerados sempre inverosímiles. A fantasía é unha imposición do xénero e, por máis que os personaxes de ficción vivan acontecementos extraordinarios, o auditorio non se estraña porque pertencen a un mundo onde todo é posible.

No segundo tipo de narración fantástica Todorov inclúe os relatos con elementos extranaturais situados no mundo real, rexido polas leis da natureza humana. E nestes, segundo di, tampouco hai fantasía porque os feitos extraordinarios teñen explicación, por tratarse dunha ilusión dos sentidos ou por un soño (Todorov 2004: 30-34). E a perspectiva desta categoría, na que o fantástico é verosímil, permítenos explicar a caracterización da lenda coma un relato de sucesos estraños aceptados como verosímiles. Pois, no mundo imaxinario da antigüidade, a fantasía das crenzas lendarias podía ser algo insólito (estraño) para narradores e receptores, pero posible, porque ambos os dous compartían a mesma realidade identitaria.

Esta explicación vén coincidir, en xeral, coa ofrecida pola folclorística¹⁵ sobre a lenda, onde, como dixen, a veracidade é o elemento máis sólido para diferenciala do conto. Porén, como sinala Simonsen (2010)

Les genres de la tradition orale ne sont pas pensés théoriquement ni créés en fonction d'un modèle idéal.

E, polo tanto, é doado o paso dun formato a outro, como di Nicole Belmont (1982), unha das folcloristas máis recoñecidas:

Dans ce jeu, dans ce va-et-vient entre croyance et réalité, entre imaginaire et réel, la légende se forme et se transforme, vit d'une vie qui lui est propre, se transmet (selon des lois qui ne sont sans doute pas tout à fait celles de la transmission du conte, dont le statut est plus univoque); sans doute, meurt elle lorsque disparaît la croyance génératrice qui lui avait donné naissance et lui fournissait impulsion et dynamisme. (Belmont 1982 : 219)

A mesma idea, enunciada noutros termos, é a de Díaz de Viana (2008: 25) e Josiane Bru (2010). Para o primeiro, lenda e conto «son con frecuencia 'estados' en los que vive y se transmite una narración, mas que un aspecto sustancial a la misma». Bru fala da 'porosidade' que se produce na oralidade ente os xéneros narrativos:

Associant un épisode introductif d'un bon nombre de contes et le «style» ou le ton de la légende (implication du narrateur et localisation précise), le récit fondé sur la croyance au surnaturel témoigne que la porosité des mondes si présente dans le conte merveilleux est une réalité dans les représentations populaires. (Bru 2010: 5).

15 As definicións dos folcloristas son, en xeral, abstraccións feitas por investigadores sobre as prácticas da comunidade, que non sempre coinciden coa intencionalidade dos e das contadoras.

Efectivamente, no longo percorrer das historias na transmisión oral, é habitual que se produzan trasvases entre xéneros narrativos, que as lendas pasen a contos e viceversa; unha lenda incluso pode aparecer en forma de cantiga rimada. Nas gravacións de contos que fixen en Galicia teño comprobado que algunhas versións dun conto, mesmo de animais, se referiron como feitos sucedidos ó propio relator ou a alguén da aldea. É o caso das versións galegas de ATU, 168 *The Musician in the Wolf Trap* [«O músico e os lobos»] e 980 *The Ungrateful Son* [«O fillo desagradecido»], que a maioría dos informantes narraron como contos, outros narráronos como un suceso real, incluso persoal no caso do tipo 168. E as tres versións que recolleemos do conto tipo 985*, *The Suckled Prisoner (Caritas Romana)* [«A filla que aleita o pai»], relatáronse como lendas atribuídas a un coñecido personaxe da localidade.

Con todo, aínda sendo consciente de que calquera historia se pode contar como lenda utilizando motivos do conto, de situalo nun espazo familiar e dándolle a relevancia de feito real, Josiane Bru (2010: 4) insiste en que:

Une fiction actualisée n'est pas pour autant assimilable à un récit légendaire, même si elle en prend l'allure. Le conte est acte littéraire, la légende acte de foi, leur dynamique ne peut donc être la même.

Unha idea coa que concordo e que puido funcionar hai máis de cincuenta anos, cando a literatura oral aínda se difundía de xeración en xeración como entretemento e formación, mais no mundo de hoxe a especialización de xéneros deixou de ter virtualidade. E como toda práctica social, o acto de contar é un proceso interactivo no que contadores e público receptor varían, cambian as súas características persoais e sociais ao mudar os espazos xeográficos. E non hai dúbida de que as estruturas, mentalidades e sensibilidades cambiaron notablemente coa transformación da sociedade e os avances tecnolóxicos; cambios que influíron na visión do mundo e na percepción que temos hoxe do sobrenatural. Os nosos antepasados das comunidades rurais, con sólidas raíces ancestrais, crían na existencia de demos, tardos, bruxas ou mouras, así como na aparición dos mortos, nos tesouros agochados ou nos milagres cristiáns, que no seu imaxinario interactuaban cos humanos en feitos testemuñados pola xente máis vella da comunidade. Mais na actualidade, xa practicamente ninguén cre niso.

A lenda non é un acto de fe, senón un amplo recipiente no que cabe calquera tipo de historia sobre feitos insólitos ou extraordinarios. De xeito que, na práctica narrativa, calquera historia pode contarse como lenda de utilizar unha retórica de convicción sobre a autenticidade dos feitos sobrenaturais e de situala nun espazo da contorna. Todo depende, pois, da intención e do efecto que se queira causar no público receptor no momento de contar. De aí que François Delpech (1989: 293) a defina como un

Ensemble flou, un 'massif narratif complexe' caractérisé par une certaine mobilité et susceptible d'analyses polyvalentes.

E aí radica a dificultade para poder formular unha definición precisa de lenda e configurar como relato lendario certas historias da oralidade en base á veracidade coa que foron referidas. A actitude de quen conta, absolutamente subxectiva, non pode ser

obxectivo para os folcloristas. Quen nos dedicamos á clasificación de etnotextos e nos enfrontarnos aos problemas de catalogación dunha nova historia (non catalogada), teremos que decidir a que xénero pertence en función dos diferentes parámetros de que dispomos. E, unha vez valorados, eu decidín clasificar como conto «A viaxe das bruxas», entre outras razóns, para poder incluílo no *Catálogo tipolóxico de contos galegos* e preservalo así dunha máis que probable desaparición ao perderse a crenza tradicional no poder máxico das bruxas.

Con todo, a lenda debería recuperar o sentido inicial de relato didáctico para o que foi creado o termo, pois coas lendas etnográficas podemos aprenderlle á xente máis nova as crenzas da antigüidade, a xeografía e as historias locais; e axudarmos ao público receptor a orientarse sobre os valores da comunidade. A insistencia do noso informante do Baixo Miño en darlle veracidade ao relato das bruxas non a debemos entender como que el crese posible ir e volver nunha noite a Canarias nunha simple barca de remos, senón como a vontade de respectar a historia tal como lla transmitiron os seus antepasados. A xente da aldea da Cumieira de Abaixo, aínda que xa ninguén acredite na posibilidade de ir a Canarias nunha barca, vai dubidar de que Sobral foi alí coas bruxas na súa barca.

BIBLIOGRAFÍA

AT (1981) AARNE, Antti e Stith THOMPSON. *The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia/Academia Scientiarum Fennica, 1928 (FF Communications. Vol. LXXV, n° 184). Primeira revisión 1961, segunda 1981.

ATU (2004) UTHER, Hans-Jörg. *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography*, tres volumes. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica. Folklore Fellows Communications, vols. CXXXIII, CXXXIV, CXXXV, n°s 284, 285 e 286.

BAYARD, Jean-Pierre (2001) *História das lendas*. Brasil: Ridendo Castigat Mores, versión para eBook de Jeanne Marillier. Primeira edición, *Histoire des légendes*. Paris : Presses Universitaires de France (PUF), col. Que sais-je?, 1955.

BELMONT, Nicole (1982) « Croyances populaires et légendes. A propos d'un dossier inédit d'Arnold Van Gennep sur les êtres fantastiques dans le folklore français », *Le Monde Alpin et Rhodanien. Mélanges d'Ethnologie, d'Histoire et le Linguistique en hommage à Charles Joisten* (1936-1981), n° 1-4, p. 211-219.

BOGGS, Ralph S. (1930) *Index of Spanish Folktales*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica. FF Communications, n° 90, 1930. Segunda edición.

BRU, Josiane (2010) «La légende comme récit bref et les limites du conte», conferencia presentada na xuntanza de GRENO celebrada en Torre das Vargens (Alentejo-Portugal) en xuño de 2010. Pode consultarse en Hal. *Archives-ouvertes*: <https://hal-univ-tlse2.archives-ouvertes.fr/hal-01148973>

CAMPELO, Álvaro, coord. (2002) *As Lendas do Vale do Minho*. Porto: Centro de Estudos de Antropologia Aplicada/Universidade Fernando Pessoa.

CAR-CO (2015) CARDIGOS, Isabel and Paulo CORREIA. *Catálogo dos contos tradicionais portugueses, (com as versoes análogas dos países lusófonos)*. Santa Maria da Feira: Edições Afrontamento and Ceao da Universidade do Algarve.

CARO BAROJA, Julio. (1974) *Ritos y mitos equívocos*. Madrid: Ediciones Istmo,.

COROMINAS, Joan e J. A. PASCUAL (1980) *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Madrid: Gredos, seis volumes.

DELPECH, François (1989) «La légende: réflexions sur un colloque et notes pour un discours de la méthode», *La légende. Anthropologie, histoire, littérature*. Madrid: Casa de Velazquez y Universidad Complutense, pp.291-305.

DÍAZ VIANA, Luis (2008) *Leyendas populares de España*. Madrid: La esfera de los libros.

GARCÍA DE DIEGO, Vicente (1953) *Antología de leyendas de la literatura universal*. Madrid: Labor. Selección é notas do autor.

GONZÁLEZ REBOREDO, Xosé Manuel (1983) *Lendas Galegas de Tradición Oral*. Vigo: Galaxia, Biblioteca básica da cultura galega.

_____ (1989). *A festa de San Xoán*. Vigo: Ir Indo.

GONZÁLEZ SANZ, Carlos (1996) *Catálogo tipológico de cuentos folclóricos aragoneses*. Zaragoza: Instituto aragonés de antropología. «*Revisión del Catálogo tipológico de cuentos folclóricos aragoneses: correcciones y ampliación*» en *Temas de antropología aragonesa*, nº 8, pp. 7-60.

LISÓN TOLOSANA, Carmelo (1979) *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia*. Madrid: Akal editor.

MARTOS NÚÑEZ, Eloy (1997) «Hacia una geografía legendaria de la Península: De la Santa Compañía al cazador negro», *Cuentos y leyendas de España y Portugal. I Seminario Internacional*. Badajoz/Évora: Facultad de Educación-Universidade de Évora. Mérida: Junta de Extremadura, pp. 101-113.

MOROTE MAGÁN, Pascuala (2010) *Aproximación a la literatura oral La leyenda entre el mito, el cuento, la fantasía y las creencias*. Valencia: Periféric edicions.

NOIA CAMPOS, Camiño (2010) *Catálogo tipolóxico do conto galego de tradición oral*. Vigo: Servizo de publicacións da Universidade de Vigo.

PEDROSA, José Manuel (1997) «La leyenda hispánica: definición y perspectivas literarias y antropológicas de un género (con algunas reflexiones sobre la leyendística en Extremadura)», *Cuentos y leyendas de España y Portugal. I Seminario Internacional*. Badajoz/Évora: Facultad de Educación-Universidade de Évora. Mérida: Junta de Extremadura, pp. 73-93.

SIMONSEN, Michèle (2010) «Comment distinguer entre conte et légende: critères internes, critères externes» conferencia presentada na xuntanza de GRENO celebrada en Torre das Vargens (Alentejo-Portugal) en xuño de 2010. Segundo a información que teño, o artigo está inédito, na CEAO (Centro de Estudos Ataide Oliveira) da Universidade de Faro, para ser publicado en E.L.O. *Estudos de Literatura Oral*.

TODOROV, Tzvetan (2004) *Introdução à Literatura Fantástica*. São Paulo (Brasil): Perspectiva, colección Debates. Primeira edición: *Introduction à la littérature fantastique*. Paris: éditions de Seuil, 1970.

VV. AA. (1989) *La légende. Anthropologie, histoire, littérature*. Madrid: Casa de Velazquez y Universidad Complutense.