



UN MEIGHALLO

Un conjuro

Os coñecementos subalternos das mulleres labregas ante as políticas de cercamentos do común na Galiza rural.

Los conocimientos subalternos de las mujeres campesinas ante las políticas de cercamientos de lo común en a Galiza rural.

Trabajo de Fin de Master Erasmus Mundus en Estudios de las Mujeres y de Género

Ana Fernández Fernández

Directora principal

Ana Alcázar Campos

Universidad de Granada

Director de Apoyo

Marek Wojtaszek

Uniwersytet Łódzki

Granada Septiembre 2017



UN MEIGHALLO

Un conxuro

Os coñecementos subalternos das mulleres labregas ante as políticas de cercamientos do común na Galiza rural.

Los conocimientos subalternos de las mujeres campesinas ante las políticas de cercamientos de lo común en a Galiza rural.

Trabajo de Fin de Master Erasmus Mundus en Estudios de las Mujeres y de Género

Ana Fernández Fernández

Directora principal

Ana Alcázar Campos

Universidad de Granada

Director de Apoyo

Marek Wojtaszek

Uniwersytet Łódzki

Granada Septiembre 2017

Firma de Aprobación:



(załącznik 4/appendix 4)

Łódź, date/date /09/2017

Imię i nazwisko promotora/Name of the supervisor: Ana Alcazar Campos.

(wersja polska/Polish version)

Oświadczenie

Oświadczam, że złożona przez Panią/Pana Ana Fernández Fernández praca magisterska, kończąca studia pt.: Un Meighallo. Os coñecementos subalternos das mulleres labregas ante as políticas de cercamentos do común na Galiza rural. A spell. The knowledge of peasant women under the policies of enclosures of the common in rural Galiza, spełnia wymagania kierunkowe dotyczące prac oraz egzaminów magisterskich na Wydziale Studiów Międzynarodowych i Politologicznych Uniwersytetu Łódzkiego i została przeze mnie przyjęta jako praca zaliczająca seminarium magisterskie.

(wersja angielska/English version)

Declaration

I hereby declare that the master's thesis submitted by Ms./Mr. Ana Fernández Fernández upon completion of the studies, entitled: Un Meighallo. Os coñecementos subalternos das mulleres labregas ante as políticas de cercamentos do común na Galiza rural. A spell. The knowledge of peasant women under the policies of enclosures of the common in rural Galiza, abides by the official requirements in regard to Master's theses and exams established by the Faculty of International and Political Studies, University of Łódź, and has been accepted by me as an assignment for the Master's seminar.


.....
(podpis promotora/supervisor's signature)

(załącznik 3/appendix 3)

Łódź, data/date /09/2017

Imię i nazwisko/First name(s) and surname: Ana Fernández Fernández

Nr albumu/Student identification number: E-3050

Kierunek/Main field of study: Gender Studies

Specjalność/Field of specialisation: Gender Studies

**Wydział Studiów Międzynarodowych i Politologicznych/
/Faculty of International and Political Studies**

Uniwersytet Łódzki/University of Łódź

(wersja polska/Polish version)

Oświadczenie

Zaświadczam o zgodności zawartości danych na nośniku elektronicznym z przedstawionym wydrukiem pracy magisterskiej.

(wersja angielska/English version)

Declaration

I hereby declare that the digital version of my Master's thesis is an unaltered copy of the printed version.



.....
(podpis/signature)

(załącznik 2/appendix 2)

Łódź, data/date /09/2017

Imię i nazwisko/First name(s) and surname: Ana Fernández Fernández

Nr albumu/Student identification number: E-3050

Kierunek/Main field of study: Gender Studies

Specjalność/Field of specialisation: Gender Studies

**Wydział Studiów Międzynarodowych i Politologicznych/
/Faculty of International and Political Studies**

Uniwersytet Łódzki/University of Łódź

(wersja polska/Polish version)

Oświadczenie

Wyrażam zgodę zgody na udostępnienie mojej pracy magisterskiej pt.: Un Meighallo. Os coñecementos subalternos das mulleres labregas ante as políticas de cercamentos do común na Galiza rural. A spell. The knowledge of peasant women under the policies of enclosures of the common in rural Galiza.

(wersja angielska/English version)

Declaration

I hereby grant consent that my Master's thesis entitled Un Meighallo. Os coñecementos subalternos das mulleres labregas ante as políticas de cercamentos do común na Galiza rural. A spell. The knowledge of peasant women under the policies of enclosures of the common in rural Galiza be made available¹.



.....
(podpis/signature)

¹ For consultations in the faculty library.

(załącznik 1/appendix 1)

Łódź, data/date /09/2017

Imię i nazwisko/First name(s) and surname: Ana Fernández Fernández

Nr albumu/Student identification number: E-3050

Kierunek/Main field of study: Gender Studies

Specjalność/Field of specialisation: Gender Studies

**Wydział Studiów Międzynarodowych i Politologicznych/
/Faculty of International and Political Studies**

Uniwersytet Łódzki/University of Łódź

(wesja polska/Polish version)

Oświadczenie

Oświadczam, że złożona przeze mnie praca magisterska, kończąca studia pt.: Un Meighallo. Os coñecementos subalternos das mulleres labregas ante as políticas de cercamentos do común na Galiza rural. A spell. The knowledge of peasant women under the policies of enclosures of the common in rural Galiza, jest moim samodzielnym opracowaniem. Oznacza to, że nie zlecałem/am opracowania rozprawy lub jej części innym osobom, ani nie odpisywałem/am tej rozprawy lub jej części z prac innych osób.

(wesja angielska/English version)

Declaration

I hereby declare that my Master's thesis submitted upon completion of the studies, entitled Un Meighallo. Os coñecementos subalternos das mulleres labregas ante as políticas de cercamentos do común na Galiza rural. A spell. The knowledge of peasant women under the policies of enclosures of the common in rural Galiza, is my own work written unaided. This means that I have not had it or any of its parts written by a third party, and I have not copied it or any of its parts from anyone else's work.



.....
(podpis/signature)

Resumo.

Esta investigación constitúe unha táctica de resistencia ante as dinámicas de fragmentación do capitalismo heteropatriarcal; un exercicio etnográfico en torno o que reflexionar dende o auto, acerca das violencias sobre os comúns no rural galego, e máis concretamente, sobre os coñecementos subalternos das mulleres. O longo deste proceso, baseado no cuestionamento feminista de categorías e prácticas, aproximeime as consecuencias do proxecto de modernización tardofranquista, e a fragmentación sobre a nosa kultura, sobre min mesma, xerando a través do encontro con outrxs, a posibilidade de visibilizalos valeiros, de (re)significar xuntxs.

Durante os nosos encontros reflexionamos sobre plantas medicinais, meighería, remedios e partos, aproximándonos o proceso de cercamentos capitalistas en torno a unha ecoloxía de saberes e relacións baseadas na inter(intra)dependencia e as solidariedades do modelo de subsistencia da aldea. Este achegamento permitiunos profundizar acerca das hibridacións, correlacións e relacións de poder entre coñecementos, destacando o impacto destes procesos sobre os ecosistemas e a memoria así como as implicacións éticas e o valor epistemolóxico da inter(intra)dependencia e o común para cos feminismos.

Resumen.

Esta investigación constituye una táctica de resistencia ante las dinámicas de fragmentación del capitalismo heteropatriarcal; un ejercicio etnográfico en torno al que reflexionar, desde lo auto, acerca de las violencias sobre los comunes en el rural galego, y más concretamente, sobre los conocimientos subalternos de las mulleres. A lo largo de este proceso, basado en el cuestionamiento feminista de categorías y prácticas, me aproximé a las consecuencias del proyecto de modernización tardofranquista, y la fragmentación sobre nuestra kultura, sobre mi misma, generando a través del encuentro con otrxs, la posibilidad de visibilizar los vacíos, de (re)significar juntxs.

Durante nuestros encuentros reflexionamos sobre plantas medicinales, brujería, remedios y partos, aproximándonos al proceso de cercamientos capitalistas en torno a una ecología de saberes y relaciones basadas en la inter(intra)dependencia y las solidariedades del modelo de subsistencia de la aldea. Este acercamiento nos permitió profundizar acerca de las hibridaciones, correlaciones y relaciones de poder entre

conocimientos, destacando el impacto de estos procesos sobre los ecosistemas y la memoria así como las implicaciones éticas y el valor epistemológico de la inter(intra)dependencia y lo común para con los feminismos.

Abstract.

This research constitutes a tactic of resistance against the dynamics of fragmentation within the heteropatriarchal capitalism; an ethnographic exercise to reflect from the self about the violence over the common in the rural Galiza, and more specifically on the subaltern knowledge of women. Throughout this process, based on the feminist critic of categories and practices, I approached the consequences of the modernization project during the late Francoism, and the fragmentation over our culture, over myself, generating through the encounter with others, the possibility of making the emptiness visible, of resignify together .

During our meetings we reflect on medicinal plants, witchcraft, remedies and birth giving, approaching the process of capitalist enclosures around an ecology of knowledge and relationships based on inter(intra)dependence and the solidarity of the village's subsistence model. This approach allowed us go into the hybridizations correlations and power relations between knowledge, highlighting the impact of these process on ecosystems and the memory as well as on the ethical implications and the epistemological value of inter(intra)dependence and the commons for feminisms.

I. AGRADECIMENTOS/AGRADECIMIENTOS.

A Adelina, Telvina, Maruja de Díaz, Manuela, Carmen, Jesús da Rosquilleira, Benilde, Irene, Lucha, María Manuela, María de Pontes e a tódalas persoas que nos acompañaron e axudaron a significar os valeiros, a pronunciar as palabras. Fixéste-me sentir afortunada. Grazas por abirme sempre as portas, guiarme nas correoiras, compartir miradas e saberes. A vontade poética de mudar os nomes, as formas, de imaxinar ritos comúns pra medrar xuntxs viaxa agora comigo.

A aqueles que loitan por mantelos comúns na memoria e nos camiños, por inventar outros novos na precariedade sangrante do capitalismo heteropatriarcal. Xs que non teñen medo. Xs que confrontan o medo.

A Lxs Preciosxs por crear un lugar seguro, una red, y mantenerla y cuidarla siempre con tanto cuidado. Por acender lume nas encrucilladas. Transformalo mundo a cada momento.

A Ana, que me enseñó la teoría, y me acompañó con cariño; gracias por cultivar outras formas de aprender dentro de la academia.

A María que trajo os meighallos consigo.

A Javi, por escoitar, escoitar, escoitar...

Y a mi familia por alimentar a máxia sempre,

contarme contos no monte,

ca lúz tépeda do sol

esmorecendo

o fondo ⁽¹⁾.

ÍNDICE.

LIMIAR/PREFACIO.	1
I. RECETA PARA UN <i>MEIGHALLO</i>	2
Achegarme/Acercarme.	3
- A la investigación.	
- A mis <i>coñecementos/conocimientos situados</i> .	
- A <i>cuestión do galego</i> .	
(De)construirme: Objetivos, estructura y marco teórico.	8
Voltar o campo/Volver al campo: Metodología para una crisis.	21
(Re)crear signos: Literatura y producción de datos.	26
II. <i>O RURAL GALEGO: REINTERPRETANDO “LA MODERNIZACIÓN”, REMEMORANDO LOITAS/LUCHAS</i>	30
A <i>aldea</i> : El modelo de subsistencia y el género.	30
Las políticas franquistas: El género.	33
Las políticas franquistas: Los cercamientos.	35
- Cercamientos geopolíticos.	
- Cercamientos sobre <i>os coñecementos subalternos das mulleres</i> .	
Hacia una democracia incierta.	41
Memorias de Reivindicación y tácticas de resistencia desde <i>o común</i>	43

III. UN MEIGHALLO: SANTA CRISTINA DE FECHA Y A ECOLOXÍA DE SABERES BAJO EL PROCESO “MODERNIZADOR”.	46
<i>Achegarnos/Acercarnos: Da túa man a outras mans/Acercarnos: De tu mano a otras manos.</i>	46
<i>Casa da Ferreira: Da cociña a ceña/ De la cocina a la aceña.</i>	47
<i>Casa de Cameán: Das recetas as solidariedades/De las recetas a las solidariedades.....</i>	50
<i>Casa de Díaz: Das compoñedoras as meigherías.</i>	51
<i>Casa da Rosquilleira: Da olcalitización as outras miradas/ De a olcalitización a las otras miradas.</i>	60
<i>Casa de Frensa: Das “parteiras” as mulleres que sabían/ De “las parteras” as mulleres que sabían.</i>	65
<i>Casa de Díaz: Das mulleres que viñan a casa a la medicalización do parto / De as mulleres que venían a casa a la medicalización del parto.</i>	66
<i>Casa de Telvina: De as que se resistían/ las que se resistían al sincretismo del rito.....</i>	68
<i>Casa de Telvina. As dúas Marías: Das herbas e os remedios o “aire”/ Las dos Marías: de las hierbas y los remedios a “o aire”.</i>	73
<i>Casa de Pontes: De la concentración parcelaria a “la modernización”.</i>	78
<i>Hacia una cartografía común: (re)definir la relación con o entorno.</i>	80
- Os camiños/Los caminos.	
IV. CONCLUSIÓNS/CONCLUSIONES: DO MEIGHALLO CARA OUTROS MEIGHALLOS, OUTROS COMÚNS.	87

V. ANEXOS.	92
Traducións/Traducciones.	92
Fotografías.	109
Palabras en Galego.	125
VI. UN HERBARIO.	133
Traducións / Traducciones.	165
VII. PÁXINAS E PÁXINAS.../PÁGINAS Y PÁGINAS: BIBLIOGRAFÍA	
.....	184

LIMIAR¹.

Son da casa da Ferreira². Máis a casa da Ferreira foi, tempo atrás, a casa do Ferreiro. Cando el morreu, enfermo do pulmón e cos fillos na emigración, non quedou ninguén para seguir co oficio. Foi entón cando a filla maior, a miña bisavoa Manuela, ou coma a coñecín sempre na casa “a Madriña”, se fixo cargo da forxa. Ademais de traballar os muiños das ceñas, onde ficou os invernos cunha escopeta nas mans, a madriña labrou as terras e mantivo o monte. Criou viuva xs fillxs en tempos de guerra e fame e, xa de vella, atendeu xs netxs mentres os seus marchaban a emigración. Foi eisí, desta forza, ca casa do Ferreiro mudou a chamarse a casa da Ferreira e aínda hoxe segue a manter este nome.

Imaxino a voz da Madriña áxil e profunda. So unha voz así, unha forza así, é quen de mudar os nomes. É cas palabras non son nunca e soamente palabras, están impresas de certa máxia. Penso na voz da Madriña coma un fío conductor sensible a fragilidade co sostén todo. Un son. Unha luz. Unha frecuencia común. Se cadra foi dende estes acordos que aprendiu a falar cas abellas. Marmuraba no panal na boca das sobreiras e con fume nas mans pronunciaba as palabras pra levalas canda si. “Entrade, entrade no coviño que ides estar moi ben”. Elas seguían a súa voz entre o fume e deixábanse ir con ela de volta pra eira, onde chegou a ter ducias de colmeas. A Madriña podía falar pra sanar, quitar o aire ou cauterizar unha ferida. Mudar os nomes. Dende esta forza, sensible a frecuencia única, a voz fundese na luz e xa non sabes cal das dúas viu primeiro,

pero tampouco importa moito,

xa que foron e serán sempre

a mesma

cousa.

As abellas marcharon hai xa moito tempo, cando morreu buscaron refuxio no monte. Hoxe a casa está abandonada. Tamén os muiños. “Progresar” significou alonxarse do atraso. E se cadra ese atraso eramos nós. Marchamos lonxe. A emigración, a cidade ou

¹ *Limiar*: Prólogo. Entrada. Pieza de pedra o de outro material colocada en la parte inferior del hueco de una puerta.

² *Ferreira*: Herrera.

a casa nova, que non ten lareira³ nin os recordos entre as pedras. Marchamos lonxe. E o monte medrou borrando os vellos camiños. Un monte que xa non é o noso, unhas árbores grises que arden e que plantamos cas mans. E así “o progreso” levou a fame. As minas, os eólicos e as subvencions, e agora vívese moito máis sinxelo eiquí, ¿non sí?.

Na aldea cando te presentas o fas en referencia a familia a que pertences. Pra min, neta de labregxs e de mariñeirxs, nin da coruña⁴, nin da aldea, ser da casa da Ferreira representaba unha incógnita, un eco lonxano. Coida que sexa unha parodia do sentido de pertenza, a encarnación personificada das consecuencias da violencia contra a miña kultura⁵. E existe de certo unha ruptura en min. Ante o encontro ca pregunta “de quen ves sendo?” recordo esta extrañeza dende ben cativa.

Pero cada límite me fixo coma son. Non existe a culpa. Son grazas a eles, a tódolos camiños. Agora escoito a pregunta e atendo a resposta. Cada aprendizaxe diminúe o eco, volve a fíar as rupturas e a trémula voz tórnase cargada de significado a pesar das contradiccions. É neste devenir cara un “min mesma” que é tamén un “nos” onde atopo a forza pra falar con voz propia respostando atenta o acorde: “Son da casa da Ferreira”⁽²⁾.

(Diario de Campo, 24/04/2017.)

I. RECETA PARA UN MEIGHALLO.

Este comienzo no es *el comienzo*. Seleccioné este fragmento del diario de campo porque considero que refleja algunas de las lecciones de partida con las que hoy llego hasta aquí. Este comienzo no es el comienzo, sino uno de los muchos puntos en los que hasta ahora me he parado a descansar, tomar aire y retomar lo aprendido antes de regresar, esta vez por escrito, al siempre inacabado proceso de crecer.

³ *Lareira*: El hogar. Chimenea a ras de suelo en la que se cocinaba, se charlaba, se contaban cuentos y que constituía el centro de la casa.

⁴ Rechazo el uso de la mayúscula para nombrar *a miña cidade* [mi ciudad] en oposición *a aldea*, como una táctica de resistencia ante la carga simbólico identitaria negativa *do rural* [del rural] cómo “lo minúsculo”.

⁵⁽³⁾ Tal y como plantea Teresa Moure (2008:176) me referiré *a kultura galega* con “K” frente a la posición dominante de la cultura global: “[...] porque, ao non estar contemplado polo noso alfabeto, o “K” acada unha dimensión claramente subversiva”.

Cuando el aprendizaje desborda por completo la investigación hay enseñanzas que el texto no puede aprehender. Resulta por lo tanto ingenuo limitar la experiencia a un comienzo sobre el que proyectar nuestras latentes pretensiones de encontrar la verdad. Un comienzo es un puente hacia el reconocimiento de la interacción, del diálogo, de la naturaleza y los elementos que componen este *meighallo*. Empezaré por tanto, por esbozar aquí algunas de las lecciones de partida, que son también mis *coñecementos* [conocimientos] situados (HARAWAY, 1995), para reflexionar acerca del proceso mediante el cual me acerqué a la temática de esta investigación.

Achegarme... a la investigación

“Cuando una historia carece de vida se debe a que el narrador no ha tenido el coraje de acercarse lo suficiente para iniciar una colaboración. Se queda a una distancia de ‘copia’. Acercarse significa olvidar la convención, la fama, la razón, las jerarquías y el propio yo. También significa arriesgarse a la incoherencia, a la locura incluso. Pues puede suceder que uno se acerque demasiado y entonces se rompa la colaboración y el narrador se disuelva en la historia”.

John Berger.

Este proceso parte del enfado y la frustración, emociones tremendamente poderosas para la acción (MEDEAK, 2013:79). Comenzó con un nudo en la garganta hace ya mucho tiempo. Las dinámicas de la fragmentación (FEDERICI, 2013: 256) y el reduccionismo del capitalismo heteropatriarcal permeándolo todo. Las fracturas generando miedo, el miedo, seguido de la impotencia, la rabia. Entonces los feminismos se convirtieron en un refugio, el golpe y el vendaje, catalizadores de un empoderamiento necesario una vez pisado el acelerador. Los cruces de caminos del master me trajeron gente valiente. Aprendimos a sobrevivir *xuntxs* [juntxs] y a enseñarnos dentro pero sobre todo fuera de las clases, leyendo en voz alta o encendiendo hogueras en la noche. Pero el miedo no desapareció. Las sospechas terminaron por confirmarse dentro de la universidad, debido a la universidad y a pesar de la universidad: mi manera de habitar el mundo era completamente caníbal. Había aprendido a aprender dentro de la boca del monstruo y ahora debía plantear una investigación desde ella. Me sentí hipócrita.

Miré a los ojos de todo este miedo y reconocí aterrorizada sus reflejos en mí. Contemplar sus formas me condujo de nuevo a la eterna cuestión entre fragmentación y unión. Sentir, pensar, actuar... en mi caso siempre se trató sobre escribir. Y quizás fue ahí donde empezó todo. Compartir *os nosos* [nuestros] textos me ayudó a darme cuenta de que escribir era más que una necesidad. El ejercicio político de la creatividad no podía limitarse a explicitar las prácticas funcionales al capitalismo heteropatriarcal, debía construir en positivo. Intenté plantear mi tesis alrededor de la escritura como herramienta feminista para tejer redes de interdependencia, pero siempre llegué a un callejón sin salida. De nuevo la hipocresía de la teoría vacía que se quedaba en el papel. De nuevo perdida en el recogimiento del ego.

Corrí a refugiarme a la única *casa* que conozco, buscando, más allá del miedo, *o lugar* [el lugar] en el que sobreviven las interrelaciones. Quería estar a salvo. Fue entonces cuando pensé en estudiar *os coñecementos subalternos* (KOTHARI, 2002) *das mulleres da miña aldea* [de las mujeres de mi aldea]; *as súas* [sus] *prácticas sanadoras* en torno al uso de *remedios* y *herbas* [hierbas]; *as súas tácticas de resistencia*⁶ e hibridaciones ante la entrada del capitalismo *no rural* tardo-franquista; *as súas* continuidades hoy. Busqué supervivientes. Quizás solo quería que me sanaran a mí. Necesitaba saber, que estos *coñecementos* seguían ahí para *nós* [nosotrxs], que *as súas tácticas de resistencia* y *as súas* propiedades podrían ayudarnos a lidiar con la separación.

Me enamoré, en un sentido literal y heteronormativo, de esta idea romántica. Fue duro reconocer que no existían los paraísos perdidos, mantenerme alerta ante las trampas de la nostalgia (SPIVAK, 1988: 291). Fue duro cuestionar un refugio que necesitaba, pero sobre todo fue duro comenzar *a escoitar outras voces*, ceder espacios. Así, el proceso de aprendizaje fue, como suele suceder, un proceso de des-aprendizaje. Elegir la unión frente a la fragmentación y ensanchar este camino con mis pasos se convirtió en el desafío definitivo. El flujo de este ciclo inacabado se repetiría una y otra vez a lo largo del proceso y estoy segura de que seguirá evocándome más allá de este texto.

⁶ Me referiré a tácticas de resistencia en lugar de a estrategias de resistencia siguiendo los planteamientos de Nancy Scheper Hughes (1997:450): “Las tácticas no son actos autónomos [sino] [...] defensivos [...] toman cuerpo ante la falta de un poder real. Las tácticas pueden desviar los despliegues del poder pero no cuestionan el sistema. [...] Es una maniobra dentro del campo del enemigo. La táctica es el arte de los débiles.”

Achegarme...a mis coñecementos situados.

Son muller urbana, filla de corazón rural na diáspora.

Son tamén en consecuencia rural no corazón,

mais foránea da experiencia e ausente na cotidianeidade.

Son neta de migrantxs, labregxs e mariñeirxs,

e son de clase media e barrio obreiro tamén.

Feminista na europa viciosa da precariedade,

castelán falante abandoando sempre

fragmentariamente

esta lingua ⁽⁴⁾.

Con este poema me gustaría situar mi investigación, identificándome con un género y *unha identidade* [una identidad] *kultural* georreferenciada como *galega, semiurbana e semirural*. Soy consciente de que las rupturas de las que quiero *falar* [hablar] aquí, las mías con *a miña propia kultura* y las existentes dentro de *ela* [ella], no pueden remendarse en unos meses de trabajo. Soy consciente de mis privilegios de *muller* cis de clase media urbana, con formación universitaria, *e máis castelán falante que outra cousa*⁽⁵⁾, así como de mi status de beneficiaria blanca de algunas de las ventajas indirectas que ha traído consigo el capitalismo a lxs ciudadanxs privilegiadx del primer mundo europeo. Sin estos condicionantes es muy probable que no hubiese llegado hasta aquí.

Máis recoñezo tamén a miña voz⁽⁶⁾, situada en la híper-periferia europea del noroeste atlántico, como *herdeira* [heredera] de las consecuencias de una violencia sistémica de raíces históricas imperialistas sobre *a miña kultura*, que de manera mutante continúa a ejercerse hoy desde las lógicas uniformadoras del capitalismo. Este reduccionismo ha determinado en gran medida mi experiencia vital, por eso, y desde *eiquí* [aquí], me declaro en desobediencia: no pienso continuar siendo cómplice de la separación. Es desde estas coordenadas geopolíticas que me propongo trazar *un camiño* [camino] en *galego*. Porque la relación entre *outrxs* [otrxs] *e eu* [yo] es también una relación

conmigo misma e implica además de un “*e logo ti de quen ves sendo?*” un “*e como e para quen queres ser?*”⁽⁷⁾ que exige posicionarse, planteando respuestas desde las que *falar cunha voz que sexa propia*⁽⁸⁾. A *miña lingua* [mi lengua], debe estar presente en el texto.

Achegarme...a cuestión do galego.

*“No fondo subxace unha idea moi sinxela: o galego por debaixo do español como a muller por debaixo do home”*⁷

Carme Blanco.

A miña voz é la fractura: herdeira forzada da diglosia⁽⁹⁾. A pesar de que *aprendín galego na casa, na aldea e na rúa*⁽¹⁰⁾ o *castelán* fue mi primera lengua. Mis padres consideraron que no era prioritario dar prioridad o *galego*, que *eu* ya era y sería felizmente bilingüe. Pero como suele ocurrir con el no posicionamiento, la normatividad impuso la regla de siglos de violencia cultural. *Recordo a intuición da vergoña asociada a lingua do mesmo xeito que recordo a intuición da vergoña asociada o xénero*⁽¹¹⁾. Y es que la violencia es una nebulosa difícil de identificar. *Rexeitei a lingua o mesmo tempo cos vestidos, mantendo a raia a vergoña*⁽¹²⁾, y fue esta barrera la que finalmente abrió la fractura: *a miña aldea, a miña casa e en definitiva eu mesma non sería endexamáis completamente miña*⁽¹³⁾.

Siguiendo los planteamientos psicoanalistas de Lacan es la lengua la que determina y constituye al sujeto: “Language emerges not as the creation of the speaking subject; rather the subject becomes so only by schooling his speech to a socially determined system of linguistic” (LOOMBA, 2015:54). En este sentido, tal y como plantea María Xosé Queizán el mito del bilingüismo actúa como una metáfora invisibilizadora de las jerarquías (1977:57-58): “Cando unha persoa se ve obrigada a aprender a manexar dúas linguas desde a primeira infancia é porque se da unha situación inestabel na sociedade na que vive que provoca, tamén nela, unha inestabilidade psicolóxica. En Galiza non

⁷ “En el fondo subyace una idea muy sencilla: o *galego* por debajo del español como a *muller* por debajo del hombre”

hai, pois, bilingüismo por que o galego e o castelán non ocupan o mesmo lugar nin teñen a mesma valoración da sociedade⁽¹⁴⁾”.

Mi extrañamiento hacia *o galego* es el reflejo de una socialización enraizada en el conflicto de la colonización lingüística. Tal y como plantea Gloria Anzaldúa (1987:59): “[...] I am my language. Until I can take pride in my language, I cannot take pride in myself”. Utilizaré *o meu* [mi] *galego* para visibilizar estas tensiones, reflejando las rupturas generacionales con respecto *xs meus colaboradorxs* y evidenciando un proceso de *castelanización* y violencia del que formo parte. De este modo a través *das súas voces* traeré al texto *a fala* [el habla] *da miña aldea*, tomando conciencia *da responsabilidade* [la responsabilidad] que ello implica y asumiendo los peligros de las trampas paternalistas del romanticismo.

El objetivo es el de generar *coñecemento* más allá de los discursos hegemónicos y de la normalización *castelanizante* de las estructuras de poder⁸. Esta táctica implica ser intuitiva y sensible a mis propias fracturas, ejerciendo un uso consciente *da lingua* que visibilice en el texto tensiones, hibridaciones y relaciones de poder. También forma parte de un compromiso con la necesidad de plantear interrogantes acerca de las correlaciones entre género y *lingua* (QUEIZÁN: 1977) entre las violencias latentes en el orden lingüístico-jerárquico global del que forma parte este programa de Máster Europeo.

Soy consciente de que al asumir este compromiso político el resultado final de mi trabajo puede resultar complejo a la lectura, pero considero el conjunto de esta toma de decisiones central en la elaboración de un discurso coherente con la investigación y conmigo misma. Así, acompañaré el texto de traducciones simultáneas [entre corchetes] en referencia a aquellos conceptos que aparezcan por primera vez en el texto, tomándome la libertad de traducir las citas cuando considere necesario, además de añadir un diccionario y un anexo de traducciones final, clasificado por capítulos y citado entre paréntesis.

⁸ O *galego*, como *lingua* de *tradición* oral, se vio forzado durante la transición a la democracia a una regulación institucional que garantizara una “normalización lingüística” funcional al nuevo gobierno. A *lei* del año 1982 considerada por amplios sectores políticos como una herramienta para la consagración de la *castelanización*, será caldo de cultivo para un complejo debate político acerca de las implicaciones de *a lingua* escrita y de la consagración *das súas raíces lusas* o autónomas e independientes. Este debate tratará de ser silenciado con la reforma aprobada en 2003, la denominada “normativa de la concordia”, un acto simbólico y meramente formal que afianzaba la *lei* del 82 (ALONSO PINTOS, 2002).

(De)construirme: objetivos, estructura y marco teórico.

“Sen tanta ciencia
sabias son as violencias facendo esencia
Sen tantos fumes
sabios son os limóns facendo zumes”⁽¹⁵⁾.

Cantiga popular.

Este viaje es una invocación a la interrelación, *un meighallo*. Una llamada a la diversidad del *encontro* [encuentro], como táctica para lidiar con el olvido y la violencia del capitalismo heteropatriarcal. En este sentido posicionarse implica dar el salto a la interdependencia, comprometerse. Siguiendo a Rosi Braidotti (2008:187): “Faithfulness to oneself is not to be understood in the mode of psychological or sentimental attachment to a personal identity [...] but faithfulness to mutual sets of interdependence and interconnections. To be faithful to oneself is to endure”.

Es debido a esta invocación, y a pesar de las contradicciones y de mis propias resistencias, que lo que en un principio se planteó cómo una investigación desde la etnografía, acerca de *os coñecementos subalternos das mulleres da miña aldea*, terminó por incorporar irremediabilmente lo auto como herramienta, convirtiéndome en sujeto de estudio de mi propia investigación. Siguiendo a Donna Haraway (1995:331) es “[...] el *eu* dividido y contradictorio el que puede interrogar los posicionamientos y ser tenido como responsable, el que puede construir y unirse a *conversas* [conversaciones] racionales e imaginaciones fantásticas que cambien la historia”.

Porque a medida que avanzaba en el proceso sentí como un espejo ponía en duda constantemente mis categorías. Porque en este devenir hacia la interdependencia la producción *da memoria* constituye un acto colectivo, me vi finalmente obligada a abandonar la rigidez del ego, revelando mi punto de vista situado como uno entre los muchos coexistentes en la multiplicidad de una realidad correlativa. De este modo comprendí que manifestar mi propio proceso de deconstrucción a través de experiencias compartidas resultaba más honesto que adueñarme de *a voz* de *outrxs* para elaborar un discurso propio: “Un trabajo concebido radicalmente es un movimiento de lo mismo

hacia lo otro que nunca regresa a lo mismo” (LEVINAS, 1987 en: SCHEPPER HUGHES, 1997:35).

Es por ello que a lo largo de este proceso los objetivos formales definidos en el borrador de mi tesis han sido cuestionados. Comencé este viaje haciéndome preguntas en torno a las rupturas que trajo consigo el modelo de desarrollo capitalista *no rural galego* tardofranquista. Quería entender de qué modo estas fracturas atentaron contra *os coñecementos subalternos das mulleres* acerca del uso de *remedios y herbas medicinales*, en un contexto de cercamientos sobre el mundo *labregx* y *os ecosistemas* [los ecosistemas] en *Galiza*⁹ (FEDERICI, 2013).

Pero una vez iniciado el trabajo de campo dichos *coñecementos* aparecieron indisociablemente ligados a *meighería* [brujería], abriendo la investigación hacia una *ecoloxía* [ecología] *de saberes* (ORTEGA SANTOS, 2016: 66,70) plural, caracterizada por la permeabilidad *das prácticas* cotidianas: entre *a cura e a “máxia”*; entre *as plantas* y el poder simbólico *das palabras, obxectos e xestos*, capaces de afectar y ser afectados por una correlación de fuerzas de la energía viva (ECHAZÚ BÖSCHEMEIER, 2015:412). Desde esta perspectiva las relaciones de interdependencia y reciprocidad establecidas entre *as persoas o monte, as plantas, os animais* [los animales] *e mailos mortos* [y los muertos], representan un enriquecimiento epistemológico de especial interés para los feminismos, pero también para *a ecoloxía* (MOURE, 2008:130). Asumir este giro en la investigación supuso afrontar el estigma de la superstición, no solo en lo académico, sino también *no persoal* [en lo personal].

Mi inquietud no es por tanto la de abrir la academia a *outros* [otros] *saberes* sino aprender de forma colaborativa con *outros saberes* desarrollando *conversas compartidas* capaces de poner atención a las micropolíticas de contexto así como a las macropolíticas y estructuras globales de poder (KLOPPENBURG, 1991 en: NYGREN, 1999: 267; MOHANTY, 2008: 407). De este modo el enfoque que propongo se aleja de un planteamiento esencialista centrado en *os coñecementos subalternos das mulleres*, para adentrarse en un análisis feminista *dos saberes comúns* [comunes] generizados reflexionando en torno a las relaciones de poder que determinan su producción. En definitiva, este ejercicio etnográfico plantea interrogantes en torno a las negociaciones,

⁹ Escribo Galiza con “z” siguiendo *unha tradición galeguista herdeira* de autorxs como Rosalía de Castro críticxs con la colonización discursiva sobre *a lingua* (BRAIDOTTI, 2008:181, 183).

resistencias e hibridaciones entre *coñecementos situados* en un contexto de cercamientos capitalistas, a través del cuestionamiento consciente de mis propias categorías, y atendiendo a una práctica de *escoita* [escucha], sensible a *conversa colectiva*.

Desde estas coordenadas geopolíticas y teniendo en cuenta que *o persoal* es también teórico (SCHEPER-HUGHES, 1997:34) y que tal y como plantea Rosi Braidotti (2008:184) la esencia *do persoal* debe ser afirmada a través del *encontro* con *outrxs*; resulta fundamental revelar a través de la estructura de este trabajo la necesidad de confluir. Por ello y porque atender a un esquema rígido de apartados estancos oscurece la fluidez del aprendizaje como proceso y reproduce el imaginario de segmentación del capitalismo heteropatriarcal; la narración de este trabajo atenderá a los ritmos, pausas y fricciones naturales de la investigación.

Para ello he decidido seguir una secuencia cronológica que me permita evidenciar la confluencia con *outras voces* y la deconstrucción de mis categorías. La idea es partir de un análisis contextual acerca *do mundo rural galego* y las consecuencias de las políticas de cercamientos desarrolladas durante el tardofranquismo y la entrada en la democracia, analizando algunos ejemplos de *tácticas de resistencia* y *loitas* [luchas] colectivas, para a continuación centrarme en el análisis del trabajo de campo. Dicha perspectiva permite plantear una crítica al estudio de los de cercamientos, abriendo progresivamente el análisis a la complejidad de las múltiples dimensiones de *o común*.

Este cuestionamiento de etiquetas, ritmos y estructuras me lleva a reflexionar en primer lugar acerca de la necesidad de hacer explícitas mis categorías y principios epistemológicos. Tal y como plantea Haraway (1995: 317) las categorías constituyen herramientas que construyen y condensan *os coñecementos* como verdades retóricas. Dichas verdades son relacionales, de manera que se ven afectadas y afectan a la realidad en un contexto sociohistórico específico (SPINOZA en: CURLEY, 1985: 126). De este modo, su uso, permite el análisis pero sobre todo la consolidación de jerarquías que determinan *a nosa* [nuestra] experiencia interseccional relativa a sistemas diferenciados de opresión (OLEKSY, 2011). Citando a Judith Butler (2011: 47): “Las categorías nos dicen más sobre la necesidad de categorizar *os corpos* [los cuerpos] que sobre *os corpos* mismos”.

Volviendo a Haraway (1995:317), coincido en que *a nosa responsabilidade* como feministas es la de crear herramientas hermosas y obscenas que ayuden a la deconstrucción de “la verdad” positivista, explicitando la naturaleza retórica de la narrativa y desmembrando las falsas promesas de la objetividad como trascendencia. Mantenernos alerta significa posicionarnos y ser conscientes de *as nosas* resistencias a la resignificación, significa ser creativxs para lidiar con la colonización discursiva de la “producción académica occidental” (MOHANTY, 1988: 112), la reproducción de binarismos y la homogeneización de la complejidad que caracteriza la vida de *as mulleres*. El objetivo es el de proponer herramientas analíticas propias que permitan formar alianzas estratégicas más allá de fronteras nacionales, clases sociales y razas.

La intraacción y la intradependencia.

De este modo considero urgente comenzar por aclarar la categoría de intradependencia ya que resulta un concepto transversal a la investigación que implica además un enfoque particular con respecto a mi epistemología. Esta categoría, propuesta por Karen Barad (2008), parte de una reflexión en torno a la existencia desde la mecánica cuántica, que entiende que las partículas no pueden ser comprendidas en un sentido individual en base a estados definidos, sino que actúan como un sistema basado en el entrelazamiento: “[...] quantum physics has yielded compelling empirical evidence for the [...] claim that things do not have inherently determinate boundaries and properties [...] We “humans” are not the external other to nature but rather are part of the lifeblood of the universe in its ongoing re-creation, and we must indeed be accountable to and for the lively relationalities of becoming of which we are a part [...]” (BARAD, 2008: 174).

En respuesta a las epistemologías de la separación, Karen Barad plantea el término de intraacción (BARAD, 2008: 170) como categoría más allá de la interacción (que presupone la existencia previa de entidades independientes) determinando así un giro en el panorama epistemológico y ontológico que implica cambios fundamentales en la naturaleza de la causalidad y la agencia. Esta propuesta encuentra importantes similitudes con los planteamientos realizados desde *a ecoloxía* profunda acerca de la coexistencia y la biodiversidad como simbiosis (NAESS, 2005).

En primer lugar “la intraacción” afecta al modo en que nos enfrentamos a las categorías, al entenderlas como un arreglo material impuesto a la indeterminación del entrelazamiento, con la intención de otorgar significado a conceptos particulares en

exclusión de *outros*. Tomar conciencia de los límites *daquelas prácticas* que constituyen diferencialmente a los humanxs y *os seus outrxs* es entender la materia(lización) como un proceso, un fenómeno discursivo basado en la intradependencia: “[...] not a thing but a doing, a congealing of agency.” La materialidad es por lo tanto una performance discursiva del mundo aunque no el producto fijo y exclusivo *das prácticas humanas* (BARAD, 2008: 173). Desde esta perspectiva la objetividad se desvanece, el discurso siempre ha estado situado, determinado por su naturaleza geopolítica. De este modo la categoría de intraacción no se reduce a la disolución postestructuralista del *outrxs/eu nun todo*, sino que reconoce la necesidad *dos coñecementos situados* en el proceso performativo de materialización de la realidad.

Es por ello que la escritura jamás podrá ser la esclava sumisa de la verdad positivista. No sin generar contradicción. Escribir(se), hablar(se), habitar(se)... siempre se trató de la performatividad de la experiencia, de la creatividad en la intraacción desbordando las categorías. Siguiendo a Guilles Deleuze (1995 en: JEANNES; DE COCK, 2005:3): “creating, as thinking, is always experiencing, not interpreting [or being] but experimenting [or doing]. In this sense creating is never defined by an image but it creates itself”. Es en este sentido que entiendo la escritura como una herramienta feminista de transformación.

Mi escritura parte, como la mímica de Sadie Plant (1995, en: ZYLINSKA, 2001:131), o los gestos subversivos de Gloria Anzaldúa (1990:18), de la necesidad de confrontar la ausencia de *identidade* bajo las narrativas colonialistas del falogocentrismo y el capitalismo heteropatriarcal (IRIGARAY, 2002: 19-20). Pero esta estrategia no debe limitarse al pesimismo o a la validación del ego de la producción académica occidental (MOHANTY, 1991 en: NYGREN, 1999: 268), sino que el compromiso reside en ir más allá de la fragmentación, en generar la posibilidad de crear una performance política *común*. Es por ello que considero interesante la propuesta de autoras como Anzaldúa (1990:18) o Schepper Hughes (1997:40) de formular un texto abierto, capaz de otorgar agencia *a outras* miradas, de dislocar *a miña propia voz* entre *outras voces*.

Bajo esta perspectiva, abordaré una postura crítica sobre la metáfora, herramienta basada en la colonización semántica masculinista y en la violencia de una dialéctica binaria: “igual a/diferente de” (HARAWAY, 1999:319; BRAIDOTTI, 2008: 181,183).

Sin embargo, y aunque consciente de los peligros, no rechazaré por completo el potencial de su contigüidad. En parte porque considero interesante volcar este arma en el contra-discurso y análisis crítico del capitalismo heteropatriarcal, reclamando en palabras de Medea (2014): “un reparto equitativo del miedo y la violencia entre *os corpos*”. Pero también, y en parte, porque a medida que profundicé en las lógicas *da meigheria* entendí que *a metáfora* entraña un poderoso sentido evocador, que utilizado adecuadamente permite establecer correlaciones y efectuar cambios transformadores en la realidad (ACUÑA, 2016:66). De este modo a lo largo del texto explicitaré siempre el uso de mis metáforas para evitar confusiones con respecto a la descripción de las realidades en las que se enmarcan *os coñecementos das mulleres*.

En este sentido, considero interesante traer aquí la metáfora de Irigaray acerca de la escritura como movimiento masturbatorio: "Reading as a relational process proliferates through the act of one handed reading into a multiplicity of meanings [...] allowing the irreducible differences of alterity to emerge" (HUFFER, 2002: 143). Esta práctica asume la imprevisibilidad de *o encontro* mostrando tal y como plantea Derrida (ZYLINSKA, 2001:138) hospitalidad con lo accidental.

Habitar el texto consciente de la intraacción como performance política colectiva supone además reapropiarse del poder invocador de las palabras. La capacidad transformadora de *este meighallo* depende de pronunciar, sentir y escenificar la poesía como un acto (MARINETTI en: JODOROWSLY, 2004:22). En este sentido escribir siempre ha tratado sobre conectar más allá de los binarismos, crear lazos al margen de las lógicas del miedo en busca de espacios *comúns* de creatividad y empoderamiento feministas.

Os coñecementos. A natureza.

Desde esta concepción de la escritura entiendo *os coñecementos* como una red heterogénea articulada en base a procesos performativos de negociación social que envuelven a actorxs múltiples y relaciones de poder complejas. De este modo y teniendo en cuenta que la neutralidad científica ha sido un mero reflejo de la ideología, similar a otras categorías construidas, podemos asegurar que todos *os coñecementos* son epistemológicamente *locais* [locales] y por lo tanto situados. (HARDING, 2000: 6,11). Un análisis feminista de *os coñecementos situados* requiere por tanto prestar mayor atención a la intraacción entre *coñecementos* y a aquellas estructuras de poder que

afectan al dominio de *saberes* particulares, generando tensiones, hibridaciones y resistencias (NYGREN, 1999:267, 270, 273). Requiere otorgar centralidad a la intraseccionalidad y a la pluralidad de la experiencia de *as mulleres*, ya que incluso entre *os coñecementos locais* existen variables significativas como resultado de factores como la edad, *a experiencia persoal*, la procedencia, etc. Siguiendo a Anja Nygren (1999:269) “the principal research problem is no longer the local knowledge systems as clearly separated ‘there’, but the hegemonic discourses that authorize essentialist representations of heterogeneous knowledges”.

En este sentido hacerme preguntas acerca *dos coñecementos subalternos labregxs* implica desdibujar los límites binaristas desde los que sentipensamos (ESCOBAR, 2014 en: ORTEGA SANTOS, 2016: 62) *os corpos* y las relaciones de poder ampliando la mirada descolonizadora hacia *a natureza* [naturaleza] y reconociendo su capacidad para producir nuevos valores éticos, nuevos efectos (MOURE, 2008: 170, 173; ORTEGA SANTOS, 2016:66). En esta dirección autorxs como Terri Field (2000: 41) han reivindicado *o corpo* como territorio desde el que superar las críticas vinculadas al esencialismo de los ecofeminismos, cuestionando los dualismos *privado/público*, *eu/outrxs*, *mente/corpo* y entendiendo la experiencia desde lo que Charlene Spretnak (1991) denomina “the soft boundaries of the embodied experience”. Esta toma de conciencia acerca de la permeabilidad entre metabolismos *sociais* y *ecolóxicos* [ecológicos] es reivindicada por Carol Bigwood (1991 en: FIELD, 1991:45) a través del concepto de *physical*: “from the Greek physis (meaning nature), to explain a level of interaction that is taking place constantly in the natural realm”.

De este modo los principios de la intraación permiten ir más allá de la metáfora y la metonimia para proponer una ética basada en el entrelazamiento. Tal y como plantea Terri Field (2000: 50): “it is crucial that we learn to respect and relate to nonhuman nature in terms of its/their commonalties and differences to us”. Es en torno a esta propuesta que Rosi Braidotti propone el termino *egalitarianism* (2008: 183) como respuesta ética a las ideas antropocéntricas de la modernidad.

Esta perspectiva permite hacer frente a las críticas que a menudo reducen el ecofeminismo a un esencialismo, al entender que tal y como plantean Haraway, Derrida o Braidotti, lo natural y lo artificial siempre han confluído: “the techno-logical body is in fact an eco-logical unit” (BRAIDOTTI, 2008:182). Superar la mitificación de un

paraíso perdido implica parafraseando a Haraway (1990, en: FIELD, 2000:204): “no solo la muerte de dios, sino también la de la diosa”. Y es que la crítica a los ecofeminismos no debe fundamentarse exclusivamente en el miedo, es hora, siguiendo a Barad, de abandonar las epistemologías del recelo (2008: 174): “For far too long, "we" have been invested in epistemologies [...] and theories of ethics that are based on a belief that the universe [...] is something other than us, something that can't be fully trusted”.

En este sentido, *o coñecemento*, como *ecoloxía de saberes comúns*, constituye una ecofilosofía de pertenencias identitarias múltiples (DELEUZE; GUATTARI, 1980 en: BRAIDOTTI, 2008: 182). Esta perspectiva implica una apertura epistemológica hacia la intraconexión entre opresiones en términos de sexo, raza, clase, *natureza...* (FIELD, 2000:43) Tal y como plantea Tesera Moure (2008: 193) lo natural es también político.

El género.

¿Y el género? ¿Cómo entender esta categoría de análisis en referencia a una epistemología basada en la intraacción? De nuevo me gustaría retomar aquí el pensamiento de Haraway (1995:334): “El género es un campo de diferencia estructurada y estructurante donde los tonos de extrema localización *do corpo* [...] vibran en el mismo campo con emisiones globales de alta tensión. La encarnación feminista no trata de una localización fija en un *corpo* reificado [...] sino de nudos en campos y de responsabilidades por la diferencia en campos material semióticos de significado”.

Esta permeabilidad de la multiplicidad corporal y de los límites blandos *da identidade* (SPRETNAK, 1991 en: TERRI FIELD, 2000:41) no supone una disolución del género como categoría de análisis, sino de nuevo una toma de conciencia. En este sentido coincido con Judith Butler (2002:24) al entender el género como un medio discursivo/cultural a través del cual se consolidan los binarismos: “a través del cual *a natureza sexuada*’ o *o sexo natural*’ se forma y establece como *prediscursivo*’ una superficie políticamente neutral sobre la cual actúa la cultura”.

Es debido a mi compromiso con la deconstrucción de los binarismos que a lo largo de este discurso utilizaré la x para explicitar *a miña responsabilidade* feminista con la performatividad y la multiplicidad identitaria, substituyendo los demarcadores del

género en sustantivos o adjetivos relativos a los pronombres el/ella [ella] *eles* [ellos]/*elas* [ellas]. El uso de la x constituye además una decisión práctica ya que debido *o galego* considerar otras opciones de deconstrucción gramatical como la “e” resultaba particularmente complejo. Además incorporaré *o nome* [nombre] *dxs autorxs* al menos en la primera citación, con el objetivo de deconstruir la infrarrepresentación *das mulleres* en la producción de *coñecemento* dentro de la academia (DAMSCHEIN, 2005:212).

Estas tácticas de resistencia deben atender no obstante a un uso estratégico de los esencialismos que permita su análisis cómo construcciones históricas basadas en relaciones de poder (SPIVAK, 1994). En palabras de Leslie Mccall (2005 en: OLEKSY, 2011 :266): “The point is not to deny the importance [...] of categories but to focus on the process by which they are produced, experienced reproduced and resisted in everyday life”.

Meigos, compoñedores, menciñeiros o sanadores tomaron protagonismo en las obras del romanticismo y la ilustración conformando una lectura hegemónica y heteropatriarcal acerca de “la medicina popular”. Esta inclinación epistemológica al universal masculino continúa presente en muchas de las investigaciones actuales. Es por ello que me referiré a *os coñecementos subaternos labregxs como coñecementos de mulleres*, asumiendo que “*home*” [hombre] y “*muller*” son al mismo tiempo categorías vacías y rebosantes. Vacías porque carecen de un significado último, trascendente. Rebosantes porque aun cuando parecen estables contienen en su seno definiciones alternativas negadas o eliminadas (SCOTT, 1990:55).

En este sentido, y a pesar de la necesidad de una revisión de la naturalización del sexo como principio prediscursivo (BUTLER, 2002), considero de utilidad la aportación que hace Joan Scott sobre el género como categoría de análisis. Su propuesta parte de un principio integral de inter(intra)acción entre dos proposiciones: el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias percibidas que distinguen los sexos y el género es una forma primaria de relaciones significantes de poder. Con respecto a la primera proposición el género se despliega en torno a cuatro categorías: símbolos culturalmente disponibles que evocan representaciones múltiples; conceptos normativos que controlan el poder metafórico de los símbolos; instituciones políticas y sociales y *a identidade* subjetiva. En cuanto a la segunda proposición: el

género es entendido como conductor permeable por medio del cual se articula el poder. Esta categorización me resultará particularmente útil a la hora de estudiar las confluencias y resistencias entre *coñecementos* permitiéndome reflexionar acerca de cómo tienen lugar los cambios y procesos socio-históricos.

Entender el género como medio discursivo cultural basado en la intradependencia y las relaciones de poder supone una apertura epistemológica hacia la intraseccionalidad, la articulación y confluencia de opresiones y privilegios entorno a subjetividades múltiples y situadas que involucran *o corpo* humano, *o corpo da terra* [tierra] y *o corpo* político (SHIVA, 1994 en: FIELD, 2000:49).

Los cercamientos.

Una vez presentada la intracción así como sus implicaciones epistemológicas en la configuración de mis categorías considero necesario analizar las dinámicas de la uniformización capitalista y el concepto de cercamientos. Tal y como plantean autorxs como Silvia Federici (2013:247) o Natalia Quiroga Díaz (2014:1) el sistema capitalista resulta estructuralmente dependiente de la acumulación y apropiación de *comúns* que permitan garantizar la reproducción del sistema. De este modo “[...] su expansión [...] está firmemente sujeta a la premisa de separación de los productores de los medios de (re)producción y de la destrucción de cualquier actividad [...] que no esté orientada al mercado” (FEDERICI, 2013:114). Esta imposición de la dependencia con respecto al mercado, ha sido rebautizada por Christian Laval y Pierre Dardot (2015:16) bajo el concepto de *cosmocapitalismo*, un contexto expansivo de relaciones basadas exclusivamente en el nexo económico (FEDERICI, 2013: 244).

Estas dinámicas de separación, uniformización y dependencia pueden ser entendidas metafóricamente a través de la imagen del fractal. Tal y como sucede en estas figuras geométricas la estructura del capitalismo se repite de manera idéntica y a diferentes escalas reduciendo la diversidad de una realidad múltiple y limitándola a un principio de homogeneización. Este proceso permanente, y siempre inacabado, de “desposesión por acumulación” (HARVEY, 2011 en: LAVAL; DARDOT, 2015:146) necesita de los principios de la uniformidad y del uso uni-funcional de los recursos naturales y humanos con el fin de reducir complejos ecosistemas a un componente único, y dicho componente a una única función que garantice obtener el máximo beneficio en el mercado.

Sin embargo la abstracción que rodea al sistema no debe alejarnos de la exigencia de responsabilidades. Tal y como plantean Laval y Dardot (2015: 113) la instauración efectiva de la lógica de la competencia en todos los dominios de la vida nunca se debió en exclusiva a actores privados; el estado es desde hace mucho tiempo un agente activo en la construcción de los mercados.

Estas dinámicas encuentran justificación en los principios universales del positivismo, y en una comprensión de la naturaleza *do coñecemento* basada en tres principios fundamentales: solo existe un mundo, una única forma de dar cuenta de él y una única ciencia capaz de reflejar su verdad: la ciencia occidental universal del hombre racional (HARDING, 2000: 12, 13). Siguiendo a Vandana Shiva (1988:24): “As a system of knowledge about nature or life reductionist science is weak and inadequate; as a system of knowledge for the market, it is powerful and profitable”. Este principio de “universalidad substitutoria” se encuentra relacionado con la producción de definiciones totalizadoras de lo genéricamente humano como masculino (AMORÓS, 2000). Dichos presupuestos implican la destrucción de cualquier hipótesis que no comparta las asunciones generales de la ciencia, devaluando *outras formas de coñecemento* para erguirse sobre *elas*. La violencia estructural de este modelo reside en el hecho de asumir las partes de un sistema como el conocimiento del todo (SHIVA 1988:21-22), consolidando los binarismos y dificultando la posibilidad de cuestionar sus propias limitaciones, así como las de las instituciones y prácticas que las fortalecen (HARDING, 2000:17-18).

Es en este sentido, y aunque mi intención no es la de generar aquí nuevos binarismos, que considero las lógicas de la absorción fractal contrarias a los principios de la intraacción. No podemos crear *coñecemento* al margen *da natureza*. Así mientras que la absorción fractal sienta sus dinámicas en un proceso violento de fragmentación/uniformización la intraacción compone un principio orgánico de crecimiento colectivo (SHIVA, 1988: 3,41): “Fragmentation and uniformity as assumed categories of [...] development destroy the living forces which arise from relationships within the 'web of life' and the diversity in the elements and patterns of these relationships”.

La cuestión colonial.

Los procesos de cercamientos capitalistas y la cuestión colonial se encuentran íntimamente relacionados. Esta conexión, que aparece con frecuencia en el discurso generado por los ingenieros forestales del franquismo (SEIJO, 1999: 53) continúa presente en la narrativa de La Xunta y del sector empresarial en Galiza. Sin embargo siento la ilegitimidad de tomar esta categoría: colonización, y hacerla mía. El miedo a generar una imagen homogeneizadora, inconsciente de sus implicaciones, el miedo *a esquecer* las intersecciones y los privilegios, el miedo, aún mayor, a las consecuencias de no hacer nada en absoluto, de caer en los peligros del vacío epistemológico.

Tal y como plantea Ortega Santos (2016:68) una mirada inocente y empoderada sobre los conflictos asociados a “la modernización” en el estado español, contribuye a la invisibilización del proceso como parte de una estrategia de adaptabilidad forzada, afianzando así la colonialidad epistémica. En este sentido los conflictos socio-ambientales se encuentran atravesados por una doble colonialidad: Una colonialidad de los seres, en cuanto que se proponen formas de manejo de los recursos que apuestan por romper las formas de relación de vida entre *comunidades rurais* y *os ecosistemas*, y una colonialidad de los saberes científicos y académicos, que imponen una mirada absoluta a la interpretación de las realidades.

Siguiendo a Marx (1977:915) la acumulación primitiva en la reproducción del capitalismo se sustenta sobre los procesos de alienación de *xs labregxs das súas terras* y el modelo colonial Europeo. De hecho, el ascenso de las ciencias modernas no hubiera sido posible sin la acumulación de recursos provocada por este proceso (SANDRA HARDING, 2000:16). De este modo la acumulación por desposesión en el capitalismo no solo tiene lugar fuera de sus áreas de influencia, sino también en la capacidad de renovar y profundizar su dominio en el interior de las esferas que ya están bajo su control (LAVAL; DARDOT, 2015: 148). Bajo los principios de la absorción fractal la colonización implica una supresión de la heterogeneidad (SPIVAK, 1988:114).

Desde esta perspectiva y tomando como referencia la flexibilidad conceptual del postcolonialismo, me aproximé al principio de ‘colonialidad interna’ propuesto por Ania Loomba (2015:32): “Colonialism is not just something that happens from outside a country [...] but a version of it can be duplicated from within”. De este modo me referiré al colonialismo en Galiza en relación a una herencia histórica de violencia

cultural de siglos de tradición, y a un proceso de desposesión basado en la adquisición forzosa de *terras* y economías, *kulturas* y *comúns*. En este sentido podemos reflexionar acerca de la existencia de relaciones de tipo colonial bajo un modelo plural, descentralizado (HARDT; NEGRI: 2000:12-13): “Empire [...] is a decentred and deterritorializing apparatus of rule that progressively incorporates the entire global realm within its open, expanding frontiers. Empire manages hybrid identities, flexible hierarchies, and plural exchanges through modulating networks of command”.

O común.

De un modo genérico *o común* hace referencia a aquellos recursos, áreas de influencia y espacios físicos y simbólicos en torno a los que se desarrollan prácticas y experiencias colectivas al margen de las dinámicas económicas del mercado capitalista (LAVAL; DARDOT, 2015). Esta perspectiva, desarrollada esencialmente en torno a nociones de propiedad y productividad arrastra consigo la pesada carga epistemológica del antropocentrismo, separando *os outrxs* no humanos del acceso *os comúns*. Además limita las dimensiones y significados *do común* reduciendo su naturaleza permeable a los parámetros de pensamiento positivistas.

Tal y como plantea Ortega Santos (2016:68) interpretar los conflictos en torno *os comúns* en clave de asignación de capital-renta natural supone imponer una fuerte matriz eurocéntrica a la realidad, despojando *as comunidades* [las comunidades] *labregas* de cualquier forma de relación simbólica-cognitiva con el territorio y priorizando una visión colonial protagonizada por lo masculino, lo productivo y lo económico”. Descolonizar esta mirada analítica resulta fundamental si queremos incorporar *os saberes* a este marco teórico. En este sentido considero interesantes los apuntes de Federici (2013:248) acerca de los peligros epistemológicos de la reapropiación: “[...] debemos ser bastante cautelosos, para no estructurar el discurso de [...] *os comúns* de tal manera que permita a la clase capitalista, promotora y dirigente de la crisis, [revivir] mediante este discurso, postulándose, [...] como guardianes del planeta”.

El verdadero desafío consiste por tanto en ampliar y deconstruir la mirada sobre *o común*, rescatando el concepto de *egalitarianism*, planteado por Braidotti, para así tomar conciencia acerca del modo en que el conjunto de habitantes de un ecosistema toman parte activa y co dependiente de experiencias en colectivo. Siguiendo Shiva

(1988:27): “the whole is not merely the sum of parts, because parts are so cohesively inter-related that isolating any one distorts the whole”. Esta perspectiva *do común* plantea una crítica a los peligros del capitalismo verde (DELESTRAC; FEYDEL, 2015; ISLA, 2016), descentralizando la mirada antropocéntrica y económica de la ecuación para situar la creación y recreación de la vida en el centro.

De este modo debemos considerar *os comúns* como dinámicas flexibles de invención de la realidad en constante transformación. Tal y como plantea Quiroga Díaz (2014:6): “*O común* no es una categoría clasificatoria que aluda a la propiedad sino que es una idea fuerza central de la reorganización de la convivencia”. A lo largo de la investigación utilizaré este principio de *o común*, como ámbito de coexistencia entre habitantes *dos ecosistemas*, en paralelo al discurso oficial de “lo común”, vinculado a la propiedad y a la productividad, con el objetivo de visibilizar las contradicciones del reduccionismo epistemológico.

Voltar o campo: Metodología para una crisis.

Este viaje autoetnográfico es mi regreso particular *o rural* en un contexto de crisis. *O nome da miña aldea* es Belén, pero *a casa vella* [vieja] *da familia, que pensamos é de mediados do século XIX*⁽¹⁶⁾, sigue en pie en Gallufe de donde nos fuimos definitivamente en 1981. *As aldeas* de Belén, Gallufe, Diáns, Frensa, Gamil, Lamela e o Roxido forman parte *da parroquia* de Santa Cristina de Fecha, no *Concello* [Ayuntamiento] de Santiago de Compostela (Anexo. Fotografías I), provincia da coruña. Con *unha poboación* [población] envejecida (24,1% mayores de 65 años) de 220 habitantes (102 *homes* /118 *mulleres*) Santa Cristina de Fecha cuenta con un alto índice de ocupación agrícola con respecto a la media del concello (27,8%)¹⁰. El entorno natural *da parroquia* se configura siguiendo el curso del río Tambre, formando *un val* [un valle] recogido por *os montes da costa*, en los que *o bosque autóctono* atlántico compuesto por especies como *o carballo* [el roble] y *o castiñeiro* [castaño] coexite con el monocultivo de especies de rápido crecimiento como *o olcalito* [eucalipto].

Achegarme a miña aldea, a miña familia y a min mesma [a mi misma] desde la academia fue un proceso psicológico complejo y lleno de tensiones. No solamente por

¹⁰ Padrón Municipal, Instituto Nacional de Estadística.

confrontar la fractura de mi propia relación emocional con un entorno que me provocaba una fuerte sensación de desarraigo, sino porque además debía hacer frente a mis personajes en el: *a cativa, a que estudou, a da coruña, a universidade*⁽¹⁷⁾. Sobre todo *a universidade*. No quería que la investigación devorase a través *dos meus ollos* [mis ojos] y *a miña voz* la experiencia de *outrxs, os meus propios recordos* [recuerdos].

Cuando por fin me decidí a tantear el terreno era *entroido* [carnaval]. Resulta significativo pensar que los miedos que sentí entonces formaban parte del rechazo a un “disfraz de antropóloga” que sentía me venía grande. Después de esta confrontación etnográfica (GREGORIO GIL, 2014:300) llegué a plantearme elegir otro entorno, uno “emocionalmente neutral”. Salir corriendo.

El apoyo *da miña curmá* [prima] Adelina y sobre todo de *outrxs gemmas*, resultaron fundamentales para no entrar en pánico y entender esta investigación como *unha rede de solidariedades* [solidaridades] y de ayudas mutuas. Adelina me puso en contacto con *algunhas das veciñas* [algunas de las vecinas] más mayores *da parroquia*, y en cada visita *elas* me redirigían a *alguén máis*. Y así fui *choutando* [saltando] de *casa en casa* dejando funcionar esta cadena, observándola. Fue por ello que no quise fijar un número estricto de entrevistas, ni tampoco apoderarme de este flujo con tal de garantizar un trabajo “sólido”. Encontrar un equilibrio entre el discurrir natural *das conversas*, la observación participante y la orientación práctica de la investigación se convirtió en un ejercicio de respeto. Como me aconsejó Adelina una vez: “*A xente maior cansase pronto*”⁽¹⁸⁾. Por ello trate de esforzarme en *escoitar* los tiempos y las ganas por encima de los plazos y las exigencias positivistas de la academia. Hasta que pude aceptar los límites del trabajo de campo y las características de esta experiencia como parte de un proceso situado, fui incapaz de ver las relaciones de poder que surgían entre *nós* a la hora de negociar las características de la investigación. Aceptar que no todo estaba bajo mi control, resultó profundamente emancipador, aprendí a relajarme y finalmente a disfrutar.

Sería iluso, sin embargo, pensar que esta toma de conciencia condujo sin conflicto hacia una mirada libre de colonialismo epistemológico. Tomar conciencia exige en la práctica insistir y equivocarse, exige tiempo. Soy consciente de haber reproducido formas de violencia en el campo, considerando *as mulleres* guardianas monolíticas *dos saberes, as parteiras* como categoría, *os meighallos* como folclore. Una disposición al

extrañamiento (GREGORIO GIL, 2014:300) que permita identificar y confrontar las relaciones de poder detrás de estas asunciones es la base indispensable del trabajo etnográfico feminista.

Durante unas dos semanas espaciadas entre finales del mes de marzo y abril, visité siete casas y compartí *paseos, conversas y licor de herbas* con más de veinte *persoas*, debatiendo en grupo o reflexionando de manera más individual e introspectiva. Estos *encontros*, pensados en un comienzo como entrevistas cualitativas semi-dirigidas (VALLES, 2002) *as mulleres* de mayor edad *da parroquia*, estuvieron atravesados por intervenciones de *fillxs, netxs, sobriñxs ou veciñxs* [hijxs, nietxs, sobrinxs o vecinxs] que mostraron interés, me ayudaron a buscar *algunhas plantas* y generaron debate en torno a cuestiones hasta entonces invisibilizadas.

Estas *conversas* se desarrollaron en base a una serie de temáticas de partida en torno a los cercamientos tardofranquistas y democráticos, a *memoria* encarnada, los cambios en *os saberes subalternos* o la introducción del sistema de salud y sus implicaciones. Gracias a la ausencia de una estructura rígida y debido a la naturaleza permeable de estos *coñecementos* la cuestión de *as plantas y os remedios naturais* se desdobló hacia nuevas direcciones: *a meighería, o autocoidado, as solidariedades, a experiencia do parto, as tácticas de resistencia* ante los cercamientos⁽¹⁹⁾... El resultado fue una enriquecedora apertura de la investigación hacia *a escoita* y la agencia de *os outrxs*, hacia la intraación.

De este modo respetar las cadenas conjuntas de colaboración me ayudó a ser más flexible con el “*quen*”, y a entender que todas las opiniones resultaron cruciales para la investigación. También me permitió centrarme en el “*como*” y agudizar mi sensibilidad a la hora de tender puentes. Fue esta flexibilidad la que abrió el espacio preciso a una colaboración real, permitiendonxs asumir posiciones de poder cambiantes durante *as conversas*, o plantear *as nosas inquedanzas* [inquietudes] y *reflexions* [reflexiones] al grupo en busca de respuesta. Respetar estas cadenas ayudó a configurar un entorno de seguridad y confianza en el que me sentí respaldada por *unha rede de solidariedades comunitarias* (QUIROGA DÍAZ; GAGO, 2014: 4; ORTEGA SANTOS, 2016: 68) de la que formaba parte como *neta de Lola da Ferreira*. Mi sentido de pertenencia se fortaleció.

El uso del diario de campo me permitió acercarme desde la autoetnografía *o encuentro* con *outrxs* reflexionando a través *da miña propia memoria* encarnada acerca de los hitos y las encrucijadas etno-biográficas (DEL VALLE, 1999: 11; QUIÑIMIL VASQUEZ, 2012: 18) que determinaron la experiencia en el campo. De este modo el diario se convirtió en una herramienta imprescindible a la hora de enmarcar las coordenadas de los datos producidos durante la observación participante (GREGORIO GIL, 2006:31) permitiéndome reflexionar acerca de quién los generaba y con qué propósitos, al tiempo que planteaba interrogantes en torno a la cuestión de la subjetividad múltiple.

Me gustaría hacer referencia a continuación a los principales conflictos éticos que surgieron a lo largo de la investigación y que se encuentran relacionados con mi particular proceso de deconstrucción y cuestionamiento de categorías. En primer lugar fue el viejo debate entre resistencia/asimilación, rescatado por feminismos disidentes queer (PARDO,2013: 168-170) en torno al inevitable conflicto con las instituciones heteropatriarcales el que me ayudó a cuestionar el núcleo originario de la investigación: ¿Desde dónde hablar acerca *dos coñecementos subalternos*?, ¿Estaba colaborando con mi discurso académico a una pérdida de control de “lo propio” en favor de la política de la normalización ejercida desde las estructuras del poder?, ¿Es verdaderamente compatible el compromiso académico con el compromiso identitario? (HALE, 2015:2-6).

“De nuevo, y como cada vez, la cuestión no es tanto tener la gran respuesta como hacernos todas las preguntas” (PARDO, 2013:173), aquellas que permitan establecer unos límites respetuosos entre epistemologías. Aprendí que ser responsable implica fijar previamente las condiciones de la colaboración, respetando aquello que Charles R. Hale (2015:6) denomina “*reserva de saberes*”. A lo largo de este proceso traté por lo tanto de mantenerme fiel a *algúns segredos* [secretos] compartidos, generando *outrxs* propios que me permitieran lidiar con el frágil equilibrio entre reconocimiento y re-colonización.

Desde esta base y a pesar de que *xs colaboradorxs* estuvieron de acuerdo en aparecer *persoalmente* en el relato, seguiré su consejo recurriendo al anonimato en el caso de determinadas experiencias o relatos de tercerxs presentes en *as nosas conversas*. Esta estrategia forma parte de una decisión conjunta para garantizar que nadie pueda sentirse

ofendido al tratar temas delicados como *a meighería*. En este sentido resultó fundamental compartir opiniones en torno al precedente de la obra de Manuel Pontes García que en su texto *Santa Cristina de Fecha y Capilla de Belén* (2011) recopiló muchas de las historias familiares de *xs veciñxs*. *Algunhas destas memorias*, publicadas sin autorización, ponen en evidencia los conflictos provocados ante la ausencia de negociación colectiva, la violencia epistemológica sobre los objetos de estudio. El conjunto de estas decisiones guarda relación con un sistema de relaciones de poder y *unha estrutura social* específica *do rural galego* a la que me referiré más adelante.

A medida que profundizaba en la investigación consideré la posibilidad de dar un paso más, y elaborar un proyecto colectivo en torno *os saberes subalternos*. La idea sería organizar un *roteiro* [ruta] en el que aprender *xuntxs* sobre *plantas* para luego componer un recetario conjunto. Pero esta propuesta a pesar de la consigna de “crear *coñecemento* en colectivo” caía de nuevo en la rigidez del ego académico, ¿Qué *coñecemento* esperaba generar y para quién?. La mayoría de estas *persoas* eran muy mayores y no siempre pueden o quieren pasear. De este modo cada vez que planteé la idea del recetario la respuesta fue difusa: “escolle o que ti queiras neniña, non te molestes en facer o recetario”⁽²⁰⁾. Fue entonces que decidí convertir este proyecto en un regalo para *elxs* transformando los momentos que ya habíamos compartido en algo nuevo: un acto poético. Un herbario.

Y así, abandonando una estructura vertical en la colaboración, las oportunidades surgieron de forma natural: caminamos por *as vellas corredoiras* [caminos] casi desaparecidas *do monte común*, bajamos *a ceña* [aceña] a buscar *dentequil* o simplemente nos asomamos a la puerta de *a casa* en zapatillas. Tal y como plantea Nancy Scheper Hughes (1997: 39) “Ver, escuchar, tocar, registrar, pueden ser si se practican con cuidado y sensibilidad actos de fraternidad y hermandad actos de *solidariedade*”. De este modo aprender acerca *dos coñecementos subalternos* implicó además recoger *plantas*, trazar mapas e investigar acerca de las madereras y las empresas mineras. Aprender es en definitiva una experiencia expansiva de velocidades alternas.

Estos debates pueden ser entendidos como dos grandes ejes en torno a los que reflexionar acerca de principios éticos transversales al conjunto de la investigación. Sin

embargo no son los únicos. A lo largo del proyecto incorporaré otros interrogantes que debido a sus particularidades toman mayor relevancia en contexto.

(Re)crear signos: Literatura y producción de datos.

La producción de datos, o signos, es consecuencia de aquellas tecnologías o prácticas que desplegamos a lo largo de la investigación. ¿Cómo ver?, ¿desde dónde ver?, ¿qué limita la visión?, ¿quién interpreta el campo visual? (HARAWAY, 1995:333). Estas y otras preguntas determinan el acceso a y la interpretación de los datos.

De este modo y dependiendo de las circunstancias en las que se dieron *as nosas conversas*, pero también en función de las preferencias *dxs colaboradorxs*, pude registrar unos siete *encontros* a través de grabaciones en *casas y camiños*, tomando notas acerca de *outras tantas conversas* sobre las que a posteriori elaboraría un relato autoetno-biográfico en mi diario. También saqué algunas fotografías que me permitieran explorar mi relación con el entorno, y me aproximé *o Servizo de Montes* en *a Consellería do Medio Rural*, buscando documentación acerca de los procesos de reforestación y privatización de *comunais*. Además exploré algunas hemerotecas *locais* y estatales en busca de publicaciones médico científicas, económicas y socioculturales representativas de discursos del franquismo acerca de cuestiones como la salud, *a kultura popular*, o la gestión forestal. Entre ellas destacan: *Galicia Clínica*, *La Revista Clínica Española*, la revista *Montes* o *La Revista de Estudios Agrarios*.

Aproximarme al trabajo que Ana Lois (2016) desempeña a través de su proyecto *Palabras secretas*, en el que recoge en forma de videos *prácticas sanadoras tradicionais* [tradicionales] *da Galiza*, representó una encrucijada fundamental en relación a mis datos, permitiéndome contemplar directamente *algúns dos saberes* descritos en el campo y hacerme nuevas preguntas acerca de la investigación como *forma de terapia*.

Siguiendo estas huellas me interesé por proyectos documentales de denuncia de los cercamientos capitalistas *no rural galego* como *O tesouro de Corcoesto*, de Cora Peña (2015), *Encrobas: A ceo Aberto*, de Xosé Bocixa (2007) o *Paraiso Roubado* de Lukas Santiago (2017). También acudí a las Jornadas organizadas en el Centro Autogestionado *La Nave 183: Encrobas 40 anos* [años] *de loita*, en las que *veciñxs* de esta localidad y *compañeirxs* [compañeros] de Corcoesto compartieron *as súas*

respectivas experiencias a lo largo de cuatro décadas de *loita* ante las políticas neoliberales del estado y empresas multinacionales como ENDESA o la canadiense Edgewater. Además me acerqué a campañas anti-*eucaliptización* (SHIVA, 1988:82) organizadas por asociaciones como APDR (Asociación Pola Defensa da Ría), Adega (Asociación para a Defensa Ecolóxica de Galicia) y Cousa de Raíces en las que se denunciaba la sobreexplotación *dos montes* por parte de empresas estatales o privadas como Ence y Elnosa¹¹.

En un sentido más académico, me resultó complejo encontrar investigaciones feministas acerca de la cuestión de los cercamientos, la transformación *dos saberes* y el proceso de “modernización” *do rural galego*. Trabajos como los de Araceli Freire Cedeira (2012), Nieves Herrero Pérez (1995; 2008), Ana Cabanas Iglesia (2017), o Alba Díaz Geda (2015) me permitieron acercarme desde el género a las dinámicas de la conflictividad social *no rural* ayudándome a cuestionar conflictos normalizados y la ausencia de resistencias. En esta misma línea las aportaciones ecofeministas de Isabel Vilalba (2012) o Teresa Moure (2008) y las reflexiones en torno a *lingua* de María Xosé Queizán (1977) o Carme Blanco (2006) me ayudaron a establecer un marco geopolítico y reivindicar una epistemología feminista *propia*.

Con este punto de partida y tomando como referencia la legislación agroforestal franquista y democrática¹² además de algunas investigaciones históricas acerca de la evolución de la conflictividad *rural galega* (SEJO, 1999; HERVÉS SAYAR; FERNÁNDEZ GONZALEZ; FERNÁNDEZ PRIETO; ARTIAGA REGO; BALBOA LÓPEZ, 1997) y las problemáticas *socioecológicas* (LANERO TÁBOAS, 2013) me acerqué a las investigaciones de Guadalupe Jiménez Esquinas (2013) y Joaquín Rodríguez Campos (1999) que reflexionan desde el postestructuralismo acerca de la apropiación simbólica y patrimonial ejercida sobre *as meighas*¹³ y *a natureza na Galiza*.

También recogí las aportaciones de Enrique Alonso Población y Sharon R. Roseman (2012), Raúl Soutelo Vázquez (2004), Susana de la Gala González (1995) o José Antonio Fernández de Rota y Monter (1983) que reflexionan desde la antropología

¹¹ Ence: Empresa Nacional de Celulosas de España. Elnosa: Electroquímica del Noroeste.

¹² BOE, 151, 10/6/1957; BOE, 181, 29/07/1968; BOE, 35, 9/02/1990; BOE, 280, 22/11/2003;

¹³ Meighas: brujas. Meigha: del latín “medo” que evolucionaría a “medicus”, “medica” en femenino. Meigha: sanadora. (VÁZQUEZ GALLEGU, 2005: 101).

acerca de la construcción del género *no rural galego*. Estos estudios, en los que las perspectivas feministas se encuentran prácticamente ausentes, me ayudaron a desarrollar una mirada crítica, pero también aportaron datos relevantes de contexto de cara a la fundamentación de mi investigación.

Trabajos especializados como el de Silvia Federici (2013) y Bárbara Ehrenreich y Deirdre English (1981), sobre los cercamientos capitalistas y los procesos históricos de persecución *dos coñecementos subalternos*, me permitieron introducirme en la profundidad de estas temáticas desde los feminismos. A medida que afinaba la búsqueda percibí que el estudio *dos saberes subalternos das mulleres* en el contexto europeo se correspondía en su mayoría con trabajos históricos relativos al contexto medieval y moderno (CABRÉ, 2008; 2011; SILVERBLATT, 1995; GREEN, 1989) de manera que parecía existir cierto vacío académico por parte de los feminismos en referencia *os coñecementos das mulleres* durante la edad contemporánea *galega*.

Recurrí entonces a investigadoras decoloniales como Vandana Shiva (1988), Doris Quiñimil (2012), Sandra Huenchuan Navarro (2002) o María Luisa Torres (2003) para profundizar en los vínculos entre *coñecementos subalternos*, colonialismos, ecofeminismos y capitalismo en contextos contemporáneos. Así mismo los trabajos de Sandra Harding (2000), Brij Kothari (2001), Anja Nygren (1999), Charles R. Hale (2015), Gayatri Spivak (1987; 1988), Chandra Mohanty (en: SUÁREZ NAVAZ; HERNÁNDEZ, 2008), Verena Stolcke (2000) o Vinay Lal (2001) me proporcionaron nuevas perspectivas acerca de las relaciones de poder y *os coñecementos* como redes complejas e intradependientes.

Teniendo en cuenta estas investigaciones junto a las contribuciones ecofeministas y metafísicas de autorxs como Terri Field (2000), Antonio Ortega Santos (2016), Jaques Derrida (2004), Joanna Zylynska (2001), Rosi Braidotti (2008), o Karen Barad (2008) elaboré una epistemología propia acerca *dos coñecementos subalternos* como procesos performativos basados en la intraacción. Fue desde estas posturas que me acerqué a un reconocimiento *do meighallo* como práctica sanadora, distanciándome de aquellos estudios antropológicos positivistas de la modernidad que habían considerado *a máxia* una señal de primitivismo (TAYLOR; FRAZER; DURKHEIM; MAUSS, en: ECHAZÚ BÖSCHEMEIER, 2015:98; MURGUÍA; FEJOO SARMIENTO; BARREIRO, en: MARIÑO FERRO, 1992: 70-75). Así, me aproximé a la perspectiva de autorxs como

Knud Rasmussen (2004) o Stanley Tambiah (1990) cuyo análisis *do meighallo* cuestionaba los esencialismos de la traducción científica, que reducía *a máxia* al marco interpretativo de la razón, con el objetivo de generar explicaciones autónomas desde *outros imaxinarios* [imaginarios].

En esta misma dirección los planteamientos de Alejandro Jodorowsky (2004) me ayudaron a entender *o meighallo* como una forma de arte; y junto a la obra de la teórica teosófica Helena Blavatsky (1877) a rastrear el significado de una genealogía tempranamente anti-positivista que a pesar de resignificar *a máxia* desde la teoría sería invisibilizada a lo largo de la historia. Las propuestas de Blavatsky resultarían además cruciales a la hora de cuestionar las categorías espacio-temporales en relación a *a memoria*. Así retomé los trabajos de Teresa del Valle (1997; 1999) acerca de la centralidad *do corpo* con el objetivo de trabajar desde *o recordo* en torno a los mecanismos de (re)producción de *identidades*, realidades, tiempos, espacios y sus cercamientos.

Una vez consolidada esta base teórica llevé a cabo una revisión crítica de las publicaciones sobre *medicina popular galega* comenzando por el clásico de Victor Lis Quibén (1980), *La Medicina Popular en Galicia*, y recogiendo materiales en los textos de Xosé Ramón Mariño Ferro (1985), Elisandro Becoña (1988), Alvino Mallo (1992) o Xesús Vázquez Gallego (2005). También me acerqué a publicaciones más especializadas como las de Marcial Gondar Portasany y Emilio González sobre etnopsiquiatría (1992) y *a kultura* como instrumento terapéutico (2011) o a los trabajos de María Moure, Pablo Vaamonde y Ana Acuña recopilados en las actas de la IX Xornada de Literatura de Tradición Oral acerca *da medicina popular tradicional* (2016). Estas obras especializadas, a pesar de apuntar algunas de las premisas a las que *eu* me había aproximado desde el concepto de intraacción, y de considerar la cuestión del discurso como herramienta, carecen de una perspectiva feminista.

En definitiva, y entendiendo estas lecturas como una técnica performativa (HARAWAY, 1995: 333) de producción de datos, las aportaciones académicas desde los feminismos acerca *dos coñecementos subalternos* se sitúan en coordenadas geopolíticas que atienden a tiempos, espacios y condiciones en gran medida divergentes a lo acontecido *no rural galego*. Es por ello que he tratado de trazar este mapa ortopédico añadiendo y encajando miembros dislocados de diversas ramas *dos*

coñecementos, y proporcionando una sensación de deformidad *o corpo* del trabajo. Esta apariencia ha determinado la trayectoria de la investigación además de su aspecto final. ¿Pero no podría ser este acaso cualquier otro?.

II. O RURAL GALEGO: REINTERPRETANDO “LA MODERNIZACIÓN”, REMEMORANDO *LOITAS*.

“The kinds of interactions one has with one’s surroundings shape what one can know about it”.

Sandra Harding

Las transformaciones acontecidas en Galiza a raíz de “la modernización” capitalista durante las últimas décadas del franquismo y comienzos de la democracia, tienen como telón de fondo una secuencia de procesos acelerados de violencia, hibridación *kultural* y reajuste de los modelos productivos del sistema agrario *tradicional*, y *da sociedade* [sociedad] asentada sobre él, bajo los nuevos patrones del capitalismo y el mercado global neoliberal (COLMEIRO, 2009:214). Este proceso basado en los cercamientos y dinámicas de la absorción fractal se produjo en gran parte de la geografía estatal: Asturias, Zamora, León, Andalucía... si bien el caso *galego* cuenta con características *propias* (FREIRE CEDEIRA, 2012: 23).

A *aldea*: El modelo de subsistencia y el género.

Para comprender el escenario de estos procesos considero importante partir del contexto geopolítico y administrativo que configuran *as aldeas*, *parroquias* y *concellos*. Galiza cuenta históricamente con *unha poboación* dispersa, *herdeira* de estructuras eclesíásticas medievales redefinidas bajo la consolidación de los estados nación en la edad moderna (DUBERT, 2012). De este modo *os lugares*, *e aldeas*, agrupadas en torno a la iglesia *parroquial*, se encuentran enmarcadas en la estructura administrativa de los actuales *concellos*, configurando en palabras de Soutelo Vázquez (2004: 33-34): “[...] unidades espaciais e universos microsociais integrados”⁽²¹⁾ en los que la intensidad y la

funcionalidad de las relaciones entre *as familias* y *os saberes*, resultaron claves a hora de elaborar tácticas de resistencia.

Este concepto de universo microsocioal resulta funcional a una perspectiva multidimensional del poder. No podemos reducir *as parroquias* a unidades históricas impermeables, burbujas atemporales de *coñecementos subalternos locais* que permanecen en oposición binaria a un mundo global, exterior (NYGREN, 1999:269-70). Siguiendo a Foucault (1980, en SCOTT, 1986: 44), este universo microsocioal debe ser entendido desde la microfísica del poder como un mundo de constelaciones dispersas, de relaciones desiguales constituidas discursivamente como campos de fuerza sociales, permeables y en constante cambio.

A estrutura social da aldeia, sentaba sus bases en una relación integral entre recursos naturales y humanos que garantizaba la autosuficiencia mediante el esfuerzo conjunto *da comunidade* (DE LA GALA GONZÁLEZ, 1995:811; BENNHOLDT-THOMSEN; MIES, 1999, en FEDERICI, 2013: 242). Este sistema productivo-orgánico, caracterizado por la indefinición jurídica y legal *dos seus* [sus] *comúns* y la particular atomización del minifundio, se estructuraba en torno a la explotación *dos labradíos* por parte *da familia*, entendida en un sentido parental extenso (FREIRE CEDEIRA, 2012:82), y la gestión, aprovechamiento y administración colectiva de *comúns* como *os regos* [los riegos], *os coñecementos* o *os montes en man* [en mano] *común* (SOUTELO VÁZQUEZ, 2006:53). Estos últimos proporcionaban la mayor parte de sustento para *os animais* y *as persoas* permitiendo el acceso a leña, *plantas medicinais*, carbón vegetal o materiales para la elaboración de *aparellos* [aperos] de labranza (FREIRE, 2012: 32). Además, las redes de *solidariedade* entre *veciñxs* garantizaban contraprestaciones y ayudas a la hora de organizar tareas o solucionar conflictos. Tal y como ha demostrado Alice Schlegel (1977, en SHIVA, 1988:42) bajo condiciones de subsistencia la inter[intra]dependencia y el trabajo cooperativo se convierten en el modelo característico. En este sentido, el acceso a *unha rede* colectiva de *coñecementos comúns* altamente especializados (NYGREN, 1999:270), resulta una garantía de supervivencia y adaptabilidad.

En este contexto las relaciones de género no pueden ser entendidas al margen del eje central del modelo de subsistencia: *a casa*. Tal y como plantea José Antonio Fernández de Rota (1983:3) en *o rural galego* lo doméstico no se encuentra circunscrito a los

límites de la vivienda, sino que: “[...] funciona como una unidad de convivencia social [...] de denso significado *kultural*, que incluye la vivienda de [...] [*persoas*] y *animais*, los terrenos de su pertenencia y medios de explotación y producción”. Desde una perspectiva crítica con la centralidad productivista me gustaría reivindicar la importancia *da casa* como espacio de convivencia y reproducción de la vida. Concebida de este modo, *a casa*, está presente en todos *os lugares* geográficos con carácter individual o *comunal* del núcleo de residencia: *aldea*, *parroquia*, *lugar*, etc (CABANAS IGLESIA, 2017:107).

Dicha concepción integral *da casa* junto con la importancia económica del minifundio, a *estrutura poboacional* dispersa y los ciclos de *traballo* [trabajo]¹⁴ determinarían las negociaciones en torno al género y el establecimiento de lógicas más o menos fluidas en la división sexual del trabajo¹⁵ (DÍAZ GEADA, 2015:150; CAMARERO; SANPEDRO; VICENTE-MAZARIEGOS, 1991:116, 120). El solapamiento de funciones era por lo tanto un fenómeno característico *da kultura comunitaria rural*. Tal y como plantean Natalia Quiroga Díaz y Verónica Gago (2014:3) la existencia de *comúns* y la desmercantilización dominante en las llamadas economías de subsistencia garantizaba mayores niveles de autonomía para *as mulleres*.

Sin embargo, pese a la alta participación en la toma de decisiones económicas, el acceso hereditario a la propiedad (ALONSO POBLACIÓN, R. ROSEMAN, 2012:74) y el ejercicio de oficios que favorecían cierto grado de autonomía, como *lavandeiras* [lavanderas] o *costureiras* [costureras], no podemos ignorar la desigualdad inherente al sistema heteropatriarcal. Las lógicas de la división sexual del trabajo continuaron obedeciendo a un modelo en el que *o coidado da casa y das persoas* [las personas] corría a cargo *das mulleres*, responsables del mantenimiento *da horta* [la huerta] y *a chousa*¹⁶ pero también de gran parte del peso de la explotación (DÍAZ GEADA, 2015:156).

Tal y como plantean María Xosé Queizán (1977:12) y Raúl Soutelo Vázquez (2006: 56,58) fue la sobreexplotación *das mulleres* la que aseguró la supervivencia bajo el modelo de autoconsumo hasta la segunda mitad del siglo XX posibilitando

¹⁴ Especialmente intensivos en verano pero continuados a lo largo del año (CAMARERO; SANPEDRO; VICENTE-MAZARIEGOS, 1991:116, 120).

¹⁵ Galiza es *a comunidade* con menores índices de “domesticidad” femenina del estado y con el porcentaje más alto de *mulleres* titulares de *terras* (DÍAZ GEADA, 2015: 150).

¹⁶ *Terras* de pequeño tamaño próximas a *a casa*.

posteriormente la transición al capitalismo. Además, *as mulleres labregas* contribuían a través de la propiedad, el usufructo y la apropiación diferencial del trabajo a la preservación de formas colectivas de gestión que garantizaron la reproducción social del modelo de autoabastecimiento gracias a su capacidad de tejer redes de contraprestación entre *casas* (FREIRE CEDEIRA, 2012:54). En definitiva, las características *estruturais da sociedade rural galega* y la profunda integración entre reproducción, producción y consumo, convirtieron *as mulleres* en un elemento central *das comunidades rurais*, aunque siempre bajo las lógicas y los límites normativos del heteropatriarcado (CABANAS IGLESIA, 2017:93).

Las políticas franquistas: El género.

Finalizada la guerra civil española, tendrá lugar una redefinición política del género en base al ideal de “la mujer” como ángel del hogar; destacando la imagen de la madre reproductora de la nación y cuidadora de “la casa” como eje central de una feminidad contradictoria: entre la fragilidad natural y la demanda católica de fortaleza y sacrificio (GÁMEZ FUENTES, 1997: 106-109). Este discurso descansaba en una férrea división entre el espacio público como esfera masculina y el privado como esfera femenina vinculada a la preservación moral del hogar. Se consagraba así la herencia discursiva del estado moderno heteropatriarcal sobre el que consolidar el ascenso de los medios de producción capitalistas (NUÑO, 2010:37).

En este contexto, frente a un modelo de autoabastecimiento como *o galego* en la que la vida estaba garantizada por el acceso *a terra y os saberes*, acabar con los lazos de *solidariedade comunitaria* (ORTEGA SANTOS, 2016: 68) y con las dinámicas flexibles de la división sexual del trabajo resultarán claves fundamentales para forzar la movilidad de la fuerza de trabajo y el establecimiento de nuevas relaciones de género favorables a las lógicas del mercado (QUIROGA DÍAZ; GAGO, 2014: 4). De este modo, la expropiación *dos corpos das mulleres* en beneficio del sistema, así como la erosión *dos seus coñecementos*, y *lugares* de poder constituye una toma de control sobre la base de la (re)producción social (FEDERICI, 2013: 243; QUIROGA DÍAZ; GAGO, 2014: 1,3). Tal y como plantean autoras como Mariarosa Dalla Costa, Selma James (1977) o Silvia Federici (2010) la consolidación del trabajo doméstico actuará como

estrategia en la desvalorización del trabajo *das mulleres* y la separación entre producción y reproducción.

Siguiendo a Foucault (1980:156) estas dinámicas muestran cómo las relaciones de poder pueden penetrar materialmente *no corpo* sin necesidad de haber sido interiorizadas previamente en la conciencia social. De este modo, los procesos de cercamiento y persecución *as mulleres* forman parte de las dinámicas de la absorción fractal. Siguiendo a María Mies y Veronica Benholdt-Thomsen (en FEDERICI, 2013:243) “[...] en cierto modo, *as mulleres* son tratadas como *comúns* y *os comúns* son tratados como *mulleres*”. De este modo, la denigración *dos saberes* resultó una estrategia clave para debilitar la capacidad de resistencia *das propias comunidades* (QUIROGA DÍAZ; GAGO, 2014:3).

En referencia a estos principios la condición de “la mujer” será regulada de forma legal mediante la restauración del código civil de 1889 y el establecimiento del fuero del trabajo de 1938, en el que las restricciones laborales se presentaban como una conquista social liberadora. En adelante y partiendo de una diferencia salarial basada en el sexo, solo podrían trabajar *mulleres* viudas, solteras, o casadas y con autorización del marido. Los principios de esta ley continuarán hasta 1957 con la apertura del régimen al exterior y la promulgación ya en 1961 de la ley de derechos políticos y profesionales del trabajo. La división sexual del trabajo se integrará en el sistema nacional de educación bajo los principios de la Sección Femenina de la Falange, que adquiriría estatus político y administrativo en 1934 (NUÑO GÓMEZ, 2010:131; FREIRE, 2012: 36,37).

En este contexto *as mulleres galegas* representarán un desafío al ideal de “la mujer” siendo objeto de un discurso que las definía como sujetxs subyugadx, dóciles resignadx y pasivxs (CABANAS IGLESIA, 2017:94). Esta estrategia establece una represión paralela sobre el modelo de subsistencia, pero también sobre *a lingua*, decretando la prohibición de su uso y atendiendo a una simbiosis simbólica entre *as súas cualidades* y *as de “a muller”* con el objetivo vaciar de contenido *a kultura galega*. En palabras de María Xosé Queizán (1977: 67, 71-73): “[...] ao galego chamáselle dialecto, dicese que é unha derivación do castelán, que non está desenvolvida coma tal lingua [...] o castelán é masculino e independente, o galego é feminino e dependente”⁽²²⁾.

Esta propaganda política cotidiana se materializará a través del Servicio de Extensión Agraria (SEA) creado en 1955 con el objetivo de favorecer el desarrollo técnico del sector mediante proyectos de colonización, repoblación forestal y concentración parcelaria. De los cuatro pilares organizativos del SEA, había uno orientado específicamente *as mulleres*: el de familia y hogar, encabezado por las llamadas agentes de economía doméstica. Tal y como muestra Díaz Geda (2015: 152, 154), en los manuales formativos y cursos desarrollados por estas agentes, destacaba un fuerte interés ideológico por restringir el trabajo agrícola *das mulleres*, reforzando los ideales de domesticidad y valores asociados a “la modernización” del hogar: “[...] sólo si le sobra tiempo [“la mujer”] debe colaborar en las tareas de la explotación, sin salirse de las que le sean propias”.

Las políticas franquistas: Los cercamientos.

- Cercamientos geopolíticos

Durante el primer franquismo y a consecuencia de la precariedad sufrida en los años de postguerra, el modelo de pluriactividad y autoabastecimiento *labrego* actuará como salvavidas (FREIRE CEDEIRA, 2012:32-33). Este sistema será duramente castigado por las políticas agroforestales del estado y su proyecto económico de “modernización”, basado en una doble estrategia: promover y estabilizar las relaciones sociales capitalistas mediante el cambio *da estrutura social rural*, y desarrollar una producción especializada, moderna y destinada al mercado. La privatización *dos comúns* y la elaboración de un discurso económico coercitivo y paternalista agilizarán el desarrollo de un proyecto que puede ser entendido en dos fases diferenciadas (SEIJO, 1999:48-49).

En una primera etapa, comprendida entre 1940 y 1965, el principal objetivo de la administración será el de contribuir a una transformación *da estrutura social labrega* y de su economía. Durante estos años tiene lugar la promulgación de la ley forestal de 1957, que afianzaba una línea productivista basada en la reforestación y tala de especies autóctonas como *o carballo* y *o castiñeiro* y en la introducción de otras foráneas, de crecimiento rápido, fundamentalmente *o olcalito* [*eucalyptus globulus*] y en menor medida *o piñeiro* [pino].

El incremento masivo de la intervención estatal en espacios privados y bosques *comúns*, debido al aumento de las competencias legales adquiridas por los ingenieros forestales¹⁷ y el cuerpo administrativo del Patrimonio Forestal del Estado (PFE), se encontraba vinculado al desarrollo de una industria de la celulosa que adquiriría un estatus preferencial de interés nacional. En paralelo a este proceso se establecerían restricciones sobre *as terras* reforestadas impidiendo el desarrollo de prácticas de subsistencia y garantizando así la dependencia con respecto al sistema (SEIJO, 1999:59; FREIRE CEDEIRA, 2012: 23).

Estas dinámicas se encuentran en relación a las corrientes migratorias masivas de las décadas de los cincuenta y sesenta en Galiza. Tal y como plantea Saskia Sassen (1990, en: FEDERICI, 2010:115) existe una relación evidente de causa efecto entre el libre comercio y los movimientos migratorios; forzar la movilidad de la fuerza de trabajo implicaba, por lo tanto, destruir *a sociedade orgánica* y fomentar una nueva cosmovisión basada en el individualismo (POLANYI, 2003). En palabras de Ernesto García Díez (1963: 247), ingeniero de *montes* en la década de los sesenta: “Hablamos de transferencia forzada por que la distribución del trabajo humano no puede ser abandonada a manos de la suerte [...] este es el caso de muchos campesinos que permanecerán adheridos a sus pequeñas tierras a no ser que sean forzados a abandonarlas”.

De este modo, no fueron lxs trabajadorxs quienes fueron liberados por la privatización, lo que se liberó fue el capital, ya que *a terra* ahora constituía un producto libre en el mercado (FEDERICI, 2010 en: QUIROGA DÍAZ; GAGO, 2014:3). Esta estrategia se acompañó de un discurso basado en la conservación del medio ambiente y en la criminalización *das prácticas labregas*, causantes de la deforestación y consideradas técnica y productivamente deficientes (SEIJO, 1999:62): “Nosotros creemos es un error dar audiencia a quienes no pueden acreditar otra experiencia que la destrucción de antiguas masas forestales o una torpe conservación de las mismas a base de sacrificar su renta [...] el propietario no puede nunca llevar una buena contabilidad porque le falta el conocimiento del capital [...]”. José Antonio Benedico Martín, Ingeniero Forestal (1970: 414, 417).

¹⁷ Poder legal para registrar como pública una propiedad, delimitar las lindes de las parcelas, cancelar *os dereitos labregos* si se consideraban incompatibles con el desarrollo de futuros bosques y supervisión del estado de explotación económica de los bosques privados decretando una intervención forzada en caso de ser necesario (SEIJO, 1992: 61).

Dichos principios serán acompañados de argumentos de carácter social mostrando el trabajo asalariado *no monte* como una oportunidad de reforzar *a cohesión labrega*. Bajo este pretexto será *a poboación rural* la que se encargue de talar y reforestar *os seus propios bosques* trabajando como peones (SEIJO, 1999: 61, 76). Expertos como Egon Glesinger (1961: 368), director de la FAO (Food and Agricultural Organization) durante comienzos de los sesenta, considerarían este proceso la consecuencia lógica de un desarrollo económico sostenible, capaz de absorber la mano de obra y elevar la capacidad de consumo.

De este modo, la deslegitimación de la subsistencia y su asociación con la pobreza, se acompañó del falso mito del desarrollo capitalista como salvación, de la ética liberal de la igualdad de oportunidades como estrategia invisibilizadora de las contradicciones y desigualdades inherentes al conflicto “modernizador” (STOLCKE, 2000:46). En paralelo a este fenómeno resulta fundamental el concepto de “wasteland” (SHIVA, 1988:88) en torno al que la improductividad *labrega* se asimila al deterioro de *unha natureza* estéril y pasiva incapaz de producir beneficios rentables. En palabras del entonces Ingeniero de Montes Eduardo García (1948: 293): “[...] su salvación requiere medidas radicales como serían el sometimiento a un régimen de aprovechamiento análogo al de los montes públicos y la adquisición por el Estado de cuantos se consideran interesantes para la economía nacional”.

Esta lógica descansa en una conceptualización de la productividad en la que la noción de valor no es concebida al margen de las dinámicas del mercado (Anexo. Fotografías II). Tal y como planteaba José María de Abreu y Pidal, ingeniero de *montes* (1968:40): “Los trabajos culturales [cultivos forestales] permitirán acelerar el proceso de la “transformación” de nuestros bosques más selectos hacia “su estado normal” aumentando progresivamente su producción”. Es en este sentido que para dar carácter de producto a una realidad esta debe ser adaptada al discurso de la neutralidad científica y tecnológica de las lógicas de la uniformización.

¿Pero cómo se efectuó en la práctica este proceso de privatización? El estado legal irregular de *os comúns*, así como el desconocimiento acerca de su origen histórico los hacía particularmente vulnerables ante las políticas del estado y las grandes empresas (FREIRE CEDEIRA, 2012:23; SEIJO, 1999). Bajo la ley de 1957 *os montes comúns* pasarán a formar parte del catálogo administrativo vinculados así a los ayuntamientos

que, en adelante, se encargarían de regular el disfrute de sus aprovechamientos mediante consorcios. Tal y como se especifica en la ley (BOE, 15, 10/06/1957:362): La inclusión de un *monte* en el catálogo otorgaba la presunción de su posesión por parte del PFE, sin que esta pudiese ser combatida ante los tribunales. Así, *os montes comunais* pasarán a ser considerados como una forma atípica de propiedad pública, siendo el estado el beneficiario exclusivo de la reforestación que, de forma contradictoria, toleraba el dominio directo de lxs propietarixs (FREIRE CEDEIRA, 2012:28). Esta afirmación del derecho administrativo o dominio útil de los municipios sobre *os comúns* sentaría las bases del proyecto de privatización capitalista.

Con la entrada en los sesenta y la apertura al mercado exterior tendrá lugar un cambio, favorecido por el plan de estabilización de 1959, que implicará un desarrollo acelerado del proyecto “modernizador”, incorporando la mecanización en *o rural* y la devaluación *dxs labregxs* en el tejido social franquista (FREIRE CEDEIRA, 2012: 48).

En esta segunda etapa, marcada por el crecimiento económico, el discurso social se abandonará en pro de la tecnificación, el despegue industrial y un aparente interés en la defensa del equilibrio de los usos múltiples del territorio forestal como espacio de ocio, hábitat para la vida salvaje y recurso económico industrial. Bajo estos principios nace, en 1971, el Instituto por la Conservación de la Naturaleza (ICONA), una entidad semiautónoma encargada de la reforestación y de la conservación forestal además de la gestión productiva y administrativa de los bosques públicos y la tutela *dos comunais*. Este organismo estatal omnipotente concedía su sello ecológico a los proyectos de reforestación actuando, al mismo tiempo, como juez y como infractor del proyecto político de la absorción fractal (SEIJO, 1999: 77-80). El ICONA desaparecerá definitivamente en 1992, sustituido por organismos administrativos autonómicos coherentes con la política económica europea.

Durante esta etapa, y a consecuencia de las intensas *loitas labregas*, tiene lugar la promulgación de la Ley de Montes *veciñais en man común* de 1968 que reconocía la titularidad histórica *das comunidades* así como *os seus dereitos* [derechos] en el reparto de los beneficios económicos *do monte* (FREIRE CEDEIRA, 2012:88; MONTERO DE BURGOS, 1970:46). *Os montes comúns* serán a partir de entonces considerados entidades *locais* de propiedad *veciñal* independientemente de estar o no incorporados en el catálogo administrativo. Pero, a pesar del reconocimiento jurídico, muchos *montes*

quedaron fuera del amparo de la ley, mayoritariamente debido a los recursos interpuestos por particulares y por los ayuntamientos, encargados de formar la comisión que redactaba sus ordenanzas de uso según el principio forestal de racionalidad de la explotación: si *o monte* no estaba siendo utilizado el ayuntamiento procuraría transformar su propiedad, para hacerla pública. (GRAU FERNÁNDEZ, 1969; FREIRE CEDEIRA: 88-89; GÓMEZ SAL; LÓPEZ DE LA OSA, 1987)¹⁸.

Además, durante estos años tendrá lugar “la concentración parcelaria”, un programa político que contemplaba la unión de pequeñas *leiras* privadas en favor de un nuevo organigrama productivo basado en propiedades de mayor tamaño que favoreciesen la negociación de las privatizaciones y la introducción de tractores y otras innovaciones técnicas acordes al proyecto “modernizador”. Estas medidas llegarán de forma tardía a Galiza, en parte debido a su compleja geografía pero también al temor de que esta decisión representase un aumento del apoyo *labrego* a las guerrillas ocultas *no monte*. (SEIJO, 1999:44-45).

Tal y como plantean Christian Laval y Pierre Dardot (2015:19) debemos distinguir *o común* de sus falsas apariencias *do común*: “la supuesta realización *do común* en forma de propiedad del estado solo puede suponer la destrucción *do común* por el estado. En consecuencia si algo *do común* sobrevivió, a pesar de todo, bajo formas subterráneas en las sociedades dominadas por dicha propiedad, fue pagando el precio de una resistencia a este sometimiento por parte del estado”.

- **Cercamientos sobre os coñecementos subalternos das mulleres.**

La deslegitimación *dos saberes labregxs* y *das súas tradicións* [sus tradiciones], *kultura* y *lingua* resultaron fundamentales en el desarrollo del proyecto “modernizador”. Tal y como plantea Barbara Ehrenreich (1981:8) el mito de la superioridad técnica de la biomedicina masculinista, sustituyendo de forma más o menos automática a la superstición, tiene sus raíces en la fundamentación de un cambio de sistema. De este modo el control de los medios de producción implicaba necesariamente el control *da enfermidade* que ponía en peligro los principios de la productividad, sentando las bases

¹⁸ Entre las décadas de 1940-50 354,240 hectáreas de bosque en Galiza se encontraban clasificadas como propiedad pública mientras 1,142,860 hectáreas se consideraban de propiedad privada. Para la fecha de 1999 solo 64,672 hectáreas pertenecen a entidades públicas mientras que 1.618.157 se encuentran en manos privadas (SEIJO, 1999:101)

de una medicalización obligatoria *da sociedade* (GONDAR PORTASANY; GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, 1992:21). Resulta por tanto interesante prestar atención a la gestión del sistema sanitario, los discursos científico positivistas del momento y sus reflexiones acerca *dos coñecementos subalternos das mulleres*.

Durante el franquismo será el Nodo el encargado de monopolizar los discursos relativos a la ciencia y la tecnología, estableciendo un modelo de conocimiento autoritario basado en la censura y la jerarquización (LIRA RAMOS, 2013: 7). En lo relativo a la salud, la crítica a las innovaciones metodológicas, consideradas contrarias al régimen, determinará una regresión teórica coherente con la reducción de la estructura sanitaria. En esta situación precaria se aprueba en 1942 la ley del Seguro Obligatorio de Enfermedad, destinada a lxs asalariadxs, que desvalorizaba la cobertura de riesgo con el fin de abarcar un colectivo más amplio que garantizase el respaldo social del régimen. De este modo se consolida una estructura política en la que la sanidad será competencia del ministerio del interior y el estado solo asuma la responsabilidad pública de la prevención, no así la de asistencia (MARSET CAMPOS; SÁEZ GÓMEZ; MARTÍNEZ NAVARRO, 1995: 219, 238; VAAMONDE GARCÍA, 2016 en: 42). En este contexto *a poboación rural galega* recurrirá *os seus propios coñecementos* acudiendo a sanatorios privados y en caso de extrema necesidad al hospital público. Esta situación cambiará progresivamente en la última década de la dictadura con la apertura al exterior y la incorporación del seguro agrario, al que no todxs podían acceder económicamente.

Tal y como plantea Vandana Shiva (1988:5) el reduccionismo científico de la modernidad, al igual que el “desarrollo” capitalista, forman parte de un proyecto heteropatriarcal de exclusión de aquellas vías de *coñecemento* que entienden y respetan la [intra]conexión que rige *a natureza*. Es por ello que *os coñecementos subalternos labregos* han sido históricamente vinculados a la superstición y a la ignorancia, con el objetivo de minar la capacidad de resistencia *das comunidades* (QUIROGA DÍAZ, GAGO, 2014: 4) y sus relaciones con el entorno. En este sentido, ya desde el siglo XIX, encontramos textos médicos que hablan *dos saberes labregos* como “preocupaciones vulgares” que deben ser eliminadas en beneficio de la ciencia. Autores como Manuel Murguía, el Padre Feijoo Sarmiento o el médico Xesús Rodríguez López destacarían entre las finalidades de su obra el combatir la superstición: “Me propongo hacer ver a los engañadores, echadores de cartas, curanderos etc, que conocemos esas prácticas y oraciones que ellos ocultan tanto y en cuyo misterio fundan la virtud que se atribuyen

para favorecer su engañosa industria. Mis primeros y más crueles enemigos son los que aún tienen fe en las supersticiones que señalo” (RODRÍGUEZ LOPEZ, 1910 en: MARIÑO FERRO, 1992: 69, 70). Este discurso incorporaba un ataque directo a *kultura galega*, siguiendo al historiador romántico Bernardo Barreiro (1973:256): “Nosotros no permitiremos que busque su remedio el enfermo con la nómina cabalística sino con la ciencia experimentada [...] procurando llegue el oportuno tiempo para reprimir y castigar esos crímenes de esta cultura [...]”.

La obra más representativa del contexto franquista en este sentido, es el texto del médico, etnógrafo y político falangista Víctor Lis Quibén que en “La medicina popular en Galicia” (1956) recogería *remedios* de esta *tradición* curativa a la que describía como pre científica (1980:15): “La superstición [...] es una ciencia ridícula y fanática sobre materias religiosas y sobre los diferentes procedimientos que el vulgo emplea para la curación de las enfermedades [...] son todos esos individuos, que enemigos de la ciencia y de la religión [...]”.

Otra fuente interesante a este respecto es la investigación publicada por Manuel Cabaleiro Goás en 1953 bajo el título “La psiquiatría en la medicina popular Gallega” donde se avanza hacia una interpretación holística *das prácticas sanadoras* aunque sin abandonar una tonalidad peyorativa. Según su tesis (1992: 81): “Todas las prácticas de la medicina irracional descansan en lo que cristianamente llamamos consuelo: un apoyo creencial que acompaña la existencia en el vacío del enfermo [...]”.

- **Hacia una democracia incierta...**

Este discurso evolucionará hacia finales de la dictadura cuestionando categorías como la superstición e incorporando una visión integradora *dos coñecementos labregos* a la investigación.

Dicho cambio tiene lugar en paralelo al nuevo proyecto político de las autonomías que traerá consigo una redefinición simbólico identitaria *da kultura galega* desde las estructuras del poder, rescatando un pasado idealizado que recuperaba los movimientos románticos y nacionalistas del siglo XIX y XX. Tal y como plantea Guadalupe Jiménez Esquinas (2013) *os coñecementos subalternos labregos junto a natureza y a lingua* (RODRÍGUEZ CAMPOS, 1999; QUEIZÁN, 1977) serán resignificados como

elementos patrimonializables inscribiéndose en complejas relaciones de poder que invertían su carga simbólica de cara a una “normalización” e integración en el nuevo mercado global.

La imagen de “la mujer” sufrirá una metamorfosis bajo esta nueva idealización postmoderna *do tradicional*, rastreable sobre todo en algunos discursos nacionalistas, que sentaron sus bases sobre un discurso heteropatriarcal. En este imaginario, el símbolo de lo maternal se convierte en la esencia nacional, fomentando una visión idealizada de un pasado supuestamente matriarcal al que había que regresar. Esta cuestión está muy relacionada con la construcción del cuerpo femenino como símbolo de la nación, un *lugar* a explorar, penetrar y finalmente ocupar, un territorio pasivo que solo bajo la acción del hombre puede adquirir valor (QUEIZÁN, 1977: 73-74; VILALBA, 2012: 124).

En este contexto el significado *da casa* se verá progresivamente restringido y con él también el significado político de la construcción “mujer”. De este modo, la desarticulación *da kultura campesiña* supondrá la transformación *dxs labregxs* en empresarios agrícolas y *das labregas* en su alter ego, o en amas de casa, que verán así limitada su capacidad para figurar como defensoras de los intereses de la familia y para acceder a la esfera de lo público (CABANAS IGLESIA, 2017: 109).

La política de cercamientos en la entrada a la democracia se verá marcada por protestas e incendios provocados en *os montes* que afectarán a una extensión relativa en hectáreas a las áreas reforestadas durante la década de los cuarenta (SEIJO, 1999:117). *A lei* [ley] *de montes veciñais* de 1989 debe ser entendida en este contexto.

De este modo La *Xunta* adquiriría, jurisdicción para crear *leis propias*, imponiendo una nueva política agroforestal que consolidaba los intereses supra-nacionales del mercado global (re)forzando el transvase de *poboación rural* al sector terciario. Así, bajo la nueva “*Lei de montes en man común*” de 1989, consecuencia de la conflictividad social *labrega*, se afianzaban los principios de las leyes forestales franquistas continuando con el consorcio como método confiscatorio y asegurando el intervencionismo estatal a través de subsidios (SEIJO, 1999: 118,121). El discurso económico agroforestal de la democracia ha conservado los mitos de la improductividad *dun rural/natureza/kultura* agonizante que necesita de la intervención estatal. Tal y como plantea Teresa Moure

(2008: 194; 197; 199) la posición *de Galiza* en Europa se define como “unha mercadoría de fácil e frugal acceso”⁽²³⁾, *unha kultura* periférica.

Sin embargo, a pesar de los cercamientos, *a agricultura* de subsistencia no ha desaparecido por completo *no rural galego*. La imposición de un modelo agrario conforme a las dinámicas del mercado coexiste todavía, de forma híbrida, con dinámicas de producción basadas en el autoabastecimiento. Tal y como sugiere Silvia Feredici (2013:223) la persistencia de este modelo representa un triunfo ante las prácticas del capitalismo heteropatriarcal, garantizando la pervivencia de mecanismos para afrontar la violencia del mercado global y sus crisis.

Memorias de Reivindicación y tácticas de resistencia desde *o común*.

Este acercamiento a las tácticas de resistencia desplegadas ante los cercamientos, pretende cuestionar la colonialidad epistemológica de un análisis de los conflictos *socioecolóxicos* basado en la centralidad de la productividad y en una mirada empoderada e inocente sobre los conflictos, que desdibuja las violencias del proyecto estatal capitalista, impuesto por la fuerza. De este modo trataré de realizar un análisis crítico centrado en las tácticas, pero sensible también a las agencias emergentes en contextos adversos.

Durante todo el franquismo tuvieron lugar episodios de acción colectiva ligados a las dificultades de subsistencia y a las privatizaciones que trajo consigo la política económica del régimen. En este contexto, la presencia *das mulleres* resultó determinante debido a su importancia *na estrutura social das comunidades labregas*. Tal y como plantea Ana Cabanas Iglesia (2017:107): “As mulleres do rural están moi presentes na protesta porque representan a casa”⁽²⁴⁾. Estas acciones, que se remontan a los años cuarenta y cincuenta, son en gran medida desconocidas a causa de su silenciamiento por parte del régimen, que las consideraba un foco desestabilizador de la imagen del estado, pero también debido a la rigidez del contexto político y a las dificultades a la hora de dar el paso hacia un enfrentamiento abierto desde lo colectivo.

Sin embargo las expresiones de oposición resultaron particularmente habituales en provincias como pontevedra. Así, entre 1959-61 *as mariscadoras* de Lourinzán se implicaron *nas loitas* contra la instalación de la Celulosa en la ría de pontevedra y muchas *outras*, entre *elas labregas* del concello de Vilaboa, participaron de los

conflictos generados por la construcción de la Autopista del Atlántico o la revuelta contra el drenaje de la ría de Arcade y Pontesanpaio en 1965. También destacaron *as súas actuacións* contra la organización corporativa de las Hermandades Sindicales de Labradores y Ganaderos¹⁹, negándose al pago de cuotas y enfrentándose a los consecuentes embargos.

En relación a las políticas forestales de privatización *dos comúns*, destacan las prácticas desarrolladas en *parroquias* como las coruñesas de Trasmiras, Ordes, Cerceda, Oza dos Ríos, Outes o Mazaricos. Estas manifestaciones, que comenzarían como peticiones en forma de cartas de la población, darán paso a prácticas de desobediencia ante la prohibición del pastoreo y la recogida de leñas *nos montes*; para radicalizarse, posteriormente, a consecuencia de la ejecución de las expropiaciones. Así, las reclamaciones ante las autoridades agrarias y forestales conducirán a la desobediencia en los pagos, el boicot de los trabajos de deforestación, incendios, cadenas humanas para evitar las talas y desórdenes públicos. Además, durante el auge de las protestas (1951-67) se registrarán múltiples detenciones con sus consecuentes pleitos en los que lxs acusadxs resultarán ser mayoritariamente *mulleres* (FREIRE CEDEIRA, 2012: 39, 41, 42, 60, 61).

Estas acciones se valieron *das redes de solidariedade comunitaria propias das comunidades labregas* en las que *as mulleres* contaban con especial protagonismo (FREIRE CEDEIRA, 2012: 53). En este sentido la protesta constituye un proceso colectivo de construcción *kultural* y reasignación de identidades y responsabilidades funcionales a la dirección de la movilización (CABANAS IGLESIA, 2017:101).

De este modo, en paralelo al discurso de género franquista, *xs labregxs* se apoyaron en una táctica de teatralización en la que *as mulleres* como *nais* [madres] y representantes *da casa* adquirirían legitimidad para llevar a cabo una acción de denuncia reapropiándose de sus supuestas esencias femeninas de fragilidad de cara a la consecución de sus objetivos (CABANAS IGLESIA, 2017:94, 96, 103). En los casos descritos acerca de la reforestación, en los que *as mulleres* se situarán en primera fila, resulta interesante el uso *do corpo*, socialmente vinculado a la debilidad, como herramienta para arremeter contra las fuerzas del estado, junto a otros elementos simbólico identitarios *como o*

¹⁹ Sindicatos verticales de afiliación obligatoria creados durante el franquismo.

fouciño e mailo sacho⁽²⁵⁾ que hacían referencia a la vinculación *a terra* como sustento *das comunidades*.

Así, el ejercicio de la violencia como táctica, se encuentra en relación a la imagen de “la mujer”, emocionalmente inestable y fuera de control. Esta proyección resultaba particularmente poderosa ya que enfrentaba el conflicto a la negociación del género: “Dispersalas ou detelas naquel momento sería situar a muller nunha escala de iguais cos varóns, e indicaría [...] que o condicionante do estereotipo de xénero negóciase en cada momento, en cada conflito, segundo as circunstancias e en función da lectura que os representantes do poder realicen”⁽²⁶⁾ (CABANAS IGLESIA, 2017: 105). En este sentido resulta interesante el caso de Encrobas (1974-2017) *na provincia da coruña*, donde frente a las expropiaciones efectuadas por ENDESA, de cara a la explotación de una mina de lignito *no val, xs veciñxs* organizarán acciones colectivas de resistencia, impidiendo el acceso de las autoridades *as terras* (Anexo. Fotografías. III) y movilizandoo una protesta de gran repercusión en toda Galiza (HERRERO PÉREZ, 2008:478).

Sin embargo estos actos performativos con respecto al género no representaron un desafío radical: “o modelo social imperante como mulleres bragadas capaces da defensa da terra [...] non é antagónico coa condición de muller, a fin de contas asociada [...] con falar de máis, moito, a berros, con levar e traer dixomedíxomes con ser unha tarabela [...]”⁽²⁷⁾ (CABANAS IGLESIA, 2017: 107-108). En palabras de María Xosé Queizán (1977:12): “[...] cando as circunstancias o reclaman esquecese a susodita debildade femenina e non se dubida en poñelas a realizar roles masculinos [...] ao remate faise unha exaltación do seu cometido, e as augas voltan a súa canle, e a muller as súas labores como de cotío”⁽²⁸⁾.

El caso de Encrobas constituye un ejemplo paradigmático acerca de las continuidades de la violencia de los cercamientos más allá de contextos histórico-políticos. Tras negociar un acuerdo sobre la zona afectada con la empresa en 1977, en los años noventa La Xunta aprueba un nuevo decreto de expropiación. En pocos años muchas *das aldeas da parroquia* se ven amenazadas, corriendo peligro de derrumbe ante la proximidad de las actividades mineras, que obligarán finalmente *xs veciñxs* a asumir el abandono *das súas casas* (HERRERO PÉREZ, 1995: 47) Después de la desaparición de la mayor parte *da parroquia* en los noventa, la contaminación ambiental provocada por la

carbonilla volátil procedente de los depósitos de la central y los vertidos de la entonces recién instalada planta de tratamiento de residuos de Sogama, constituirán los principales motivos de *loita veciñal*, destacando como tácticas de resistencia la acumulación y visibilización del polvo de la mina, el corte de carreteras o las manifestaciones (DANIEL LANERO TÁBOAS, 2013: 161). A última casa de Encrobas cae en el año 2010 dejando una herida abierta *na memoria colectiva...*

III. UN MEIGHALLO: SANTA CRISTINA DE FECHA Y A ECOLOXÍA DE SABERES BAJO EL PROCESO “MODERNIZADOR”.

Achegarnos: Da túa man a outras man.

Comienza *en entroido, na casa da miña familia, na aldea de Belén*. Me coloco la máscara y al pronunciar las preguntas me convierto en la investigación; entonces, y automáticamente, siento una distancia invisible entre *nós*.

Adelina, tiene 68 años, nació y se crio con mi padre y mi tía *na casa vella* de Gallufe, después emigró a Suiza en el 72 y al regresar construyó esta *casa*, la única de la que *eu* tengo *recordos*. Ese día hablamos en las escaleras sobre la investigación. “*Non se acorda de moito*”⁽²⁹⁾ de aquellas cosas de antes, solo de las infusiones y vapores *de follas* [hojas] *de olcalito* para curar el catarro, y *do dentequil*, para tratar la rotura de huesos: “[...] *cando o irmán da avoa romper a perna o tomara, e tamén a nai da túa avoa tratáranas so con dentequil daquela vez que romper unhas costillas*”⁽³⁰⁾.

Me pregunto en qué medida la ausencia *da memoria* es una muestra del éxito de los cercamientos, en qué medida una táctica de resistencia ante la máscara que llevo (im)puesta desde la academia. Me pregunto también acerca de esta incómoda sensación de intromisión. Entonces, Adelina me propone acercarnos un día *o río*, a buscar *dentequil*, para que *eu* vea donde crece, y me dice que hablará *cas mulleres* más mayores *da parroquia* para ver si les apetece ayudarme. Hace que sienta que todo *isto* [esto] ya está en marcha, que cuento *con ela*.

Casa da Ferreira: Da cociña a ceña.

Un par de semanas máis tarde, mentras limpiamos *leituga* [lechuga], Adelina me habla sobre el acceso a la salud cuando era joven, antes del seguro agrario y de los cambios en el sistema de comunicaciones que trajo consigo la concentración parcelaria: “Antes estaban os sanatorios e o hospital. O hospital en Santiago era para a xente que non tiña cartos (Anexo. Fotografías. IV). Alí atendíanche pior. O que podía intentaba sempre ir a un sanatorio. E o médico eiquí o tiñas arrendado. Viña de Portomouro e a xente pagáballe unha cantidade o ano en millo, ou o que fose”⁽³¹⁾.

Este mecanismo de arriendo, propio de un sistema de subsistencia, garantizaba el acceso a la biomedicina incluso ante contextos de precariedad económica. Las complicaciones añadidas con respecto a las distancias para ser atendidxs, tanto por el médico, como para afrontar los costes de un sanatorio, permiten comprender la necesidad de mantener *unha rede de solidariedades comunitarias y coñecementos comúns* de cara a la gestión cotidiana de la salud, la prevención y *os coidados*. Tal y como plantean Gondar Portasanay y González Fernández (1992:41) *no rural* existe una conciencia de aquellas *enfermidades* que son de médico y aquellas que no lo son.

Después de *xantar* [comer] hablamos sobre *os montes en man común*. Adelina me explica que la concentración lleo mucho más tarde que a *outras parroquias*, en 1973: “Concentráronse as leiras e non os montes. Os montes de veciñxs en man común había algo pero moi pouco [...] é monte que non é de nadie. Ían os de Diáns pero como si lles dera por ir os do Ruxido. Después hubo unha época en que quisieran partirlo, pero [...] non estiveron de acordo...”/ (Eu): “Qué non sexa de ninguén significa entón que é de todxs?” / (Adelina): “Claro”⁽³²⁾.

Las dificultades para repartir *os montes* y su pervivencia como *común* legal hasta la actualidad, representan síntomas de la confrontación de dos modelos opuestos. Así, ante la imposibilidad de la absorción, el fractal envuelve *os comúns* vaciándolos de contenido e incorporándolos a su estructura como un elemento residual. En este contexto las posibles tácticas de resistencia son resignificadas, a través *do recordo*, como un error en la gestión de los repartos y en la toma de decisiones y *os comúns* terminan por perder su significado. De este modo, la incorporación del discurso capitalista *do común* como “wasteland” o “terra erma” [yermas] a la cosmovisión *labrega*, traerá consigo el consecuente abandono de los usos *do monte común*.

Epistemológicamente esta narrativa se traduce en una substitución del “todxs” por el “nadie”. Este presuposto favorecerá los procesos de privatización rompiendo los principios de *solidariedade comunitaria* y la conciencia *do común* (QUIROGA DÍAZ, GAGO, 2014:3): (Adelina): “E as masas comúns... había esta que ten carballos que está aquí xunto a carretera...e esta vendiuse, era do ayuntamiento... agora comprouna uns que tiñan unas carnicerías”⁽³³⁾.

De este modo la concentración parcelaria actuó como lanzadera del proceso de cercamientos, transformando radicalmente el entorno y las relaciones con el: “Agora é completamente distinto, non se parece a nada o que era [...] cando volvera de Suiza xa tiñan as leiras destinadas [...] arriba na casa de Pilara nós tiñamos unha leira e viñamos por baixo e entón dixenlle eu: `para que está ahí miña nai collendo no millo´ [...] e díxome el: `e ti que sabes se é a túa nai? non sabes que agora xa deron as parcelas novas?´ [...] eu xa non sabía cales eran as nosas leiras”⁽³⁴⁾.

Esa tarde Adelina, *a súa filla* Rosi y *eu* bajamos en coche hasta *a ceña*, a buscar *dentequil*. Caminamos a lo largo *do río* Tambre hasta llegar *o muiño da Ferreira* y *no camiño* me explica cómo preparar *a planta*: “É una raíz [...] así, ten como unha seta abaixo e eso ferve en auga e é como unha efusión desas [...] e despois tómase a auga esa e pódelo tomar por riba da comida, pódelo tomar cando queiras que non che fai daño, e eso é o que cura”⁽³⁵⁾. También me cuenta como *a Madriña* siempre decía que “curou” [se curó] a base de *dentequil*, aquella vez que rompió las costillas, y como por eso *ela* siempre recuerda “de ver a potaña ca dichosa raíz dentro”⁽³⁶⁾. Después me explica su aspecto, parecido *as feitas* [una variedad de helechos] y también por que crece en esta zona de *o río*, casi dentro *da auga* y donde el nivel va más bajo.

La transmisión de estos *coñecementos* nos permite hablar tal y como plantea Montserrat Cabré (2008:39-40) de las recetas orales como textos de *mulleres*. Caracterizadas por la flexibilidad de su estructura, que garantiza una transmisión a largo plazo, las recetas, resultan particularmente interesantes a la hora de problematizar las nociones de autoría individual en la producción de *coñecemento*. En este sentido representan un desafío epistemológico a las dinámicas de la producción académica neoliberal, cuestionando sus categorías uniformadoras y poniendo de manifiesto la permeabilidad *dos saberes* como *comúns simbólicos*.

Al llegar *o río*, Adelina me enseña *unhas plantas* en el desnivel que baja *o muiño*. As *sacha co fouciño* [las desentierra con *o fouciño*] y saca fuera *unha raíz* del tamaño de un puño (Anexo. Fotografías. V). Conocer el uso *das plantas* no solo implicaba reconocerlas, sino saber dónde buscarlas, conocer el entorno, el nivel *do río* en las diferentes estaciones y aprender a transmitir la preparación *do remedio* (Anexo. Fotografías. VI). Mi aprendizaje con respecto al *dentequil*, representa un ejercicio de evocación *da memoria colectiva* en torno a *natureza*, una relación fundamental en la producción *kultural* e identitaria *galega* (VILALBA, 2013:118).

Este ejercicio de *memoria biokultural* (BARRERA Y TOLEDO, 2014 en ORTEGA SANTOS, 2016:62) implica una redefinición *dos saberes* y del aprendizaje a través del acto y de la experiencia como movimiento basado en la intraacción (JEANNES; DE COCK, 2005:3): “Knowledge about nature can be materially assessed only when the dualism separating thought from action and belief from practice is broken” (KUHN, 1972 en: SHIVA, 1988:32).

A través *da nosa vivencia compartida*, y entendiendo *a memoria* como un proceso tanto individual como colectivo (DEL VALLE, 1997: 59,60), evocamos la (re)definición de un pasado atravesado por la fractura, de *unha memoria* presa de los cercamientos, contribuyendo a revitalizar *os saberes* pero también a hilar los golpes, a definir *as identidades*. Tal y como planteaba la filósofa teosófica Helena Blavatsky (1877: 184) ante la inexistencia del tiempo y el espacio *a memoria* constituye una (re)construcción permanente de la fugacidad de la experiencia, la única que sobrevive: “Our conceptions, limited to the narrow area of our experience, attempt to fit if not an end, at least a beginning of time and space; but neither of these exist in reality; for in such case time would not be eternal, nor space boundless. The past no more exists than the future, as we have said; only our memories survive”. Es en este sentido que la investigación adquiriría un carácter terapéutico.

Esta experiencia permite reflexionar, tal y como plantea Federici (2013:28), acerca de los inicios de las dinámicas de desarrollo capitalistas, expandiendo el concepto de reproducción del trabajo doméstico y “abriendo la puerta” *da cociña a horta y a terra*. Dicha cuestión se encuentra relacionada con la permeabilidad *das prácticas* que tienen lugar en torno *a casa* (CABANAS IGLESIA, 2017:107). De este modo, *os coñecementos subalternos* deben ser entendidos desde una perspectiva plural, capaz de

cuestionar los esencialismos asumidos con respecto *as prácticas das mulleres*, pero también de problematizar un discurso de género reproductor de binarismos.

Casa de Cameán: Das recetas as solidariedades.

A *tardiña* [hacia el final de la tarde] fuimos *a casa* de Cameán, en Gamil, a llevarle algunos dulces *o señor* Salvador que había estado enfermo. Al entrar *na cociña*, estaban tomando tarta *cunhas veciñas* para celebrar *os seus cumpleanos* [cumpleaños]. Adelina me presentó diciendo: “Esta rapaza quería saber das plantas e dos remedios así de antes”⁽³⁷⁾ y enseguida comenzó una lluvia de recetas colectiva: “A auga de bieiteiro era pros ollos”/ “E a auga da uveira tamén, para os ollos e para a cabeza” / “E a casca de noz tamén para a dor de ollos”⁽³⁸⁾. A *señora Carmen*, a muller de Salvador, me cogió del brazo: “A miña nai poñía bosta na cara cando lle doía moito a moa e disque lle calmaba co calor”/“As barbas do millo fervíanse, os moghons do millo, e co repolo facíanse emplastes para a espalda”⁽³⁹⁾.

Tal y como plantea Montserrat Cabré (2008:41) acceder al registro de estos textos resultaba empoderador. Pero enseguida entendí que no era el momento para compartir sobre la investigación, resultaba intruso. Al abandonar mi máscara pude prestar atención *a rede de coidados veciñais* de la que formábamos parte.

Siguiendo a Mariño Ferro (1992: 62-66) la drástica penetración del discurso biomédico *no rural* representa un choque con respecto a *solidariedade comunitaria da aldea*. En Santa Cristina, donde *a identidade* se encuentra íntimamente vinculada a *estrutura familiar*, el *eu* forma parte de un *nós* y el *nós* de un *eu*. En este contexto cubrir *os coidados* emocionales ante a *enfermedade* representa *unha responsabilidade común* entre *casas*, por lo que resulta habitual visitar *xs enfermxs* con algo de comer (GONDAR PORTASANY; GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, 1992:19). De este modo *a enfermidade* debe ser entendida como una construcción social colectiva (SCHEPER-HUGHES, 1997: 192) que determina la forma de definir *x enferm* en base a una identificación grupal.

En este sentido, el discurso generado desde la modernidad, que tiende a percibir *a enfermidade* como un hecho natural aislado que irrumpe en *o corpo* y que debe ser combatido, invisibiliza la dimensión *kultural da enfermidade no rural galego*. La

eficacia médica queda así reducida a su dimensión técnica, marginando no solo lo *kultural* sino también lo emocional y creando una brecha de oscurantismo que dificulta la comprensión *da enfermidade* y la relación *co propio corpo* (Anexo. Fotografías VII). Siguiendo a Gondar Portasany y González Fernández (1992:38): “Aquela persoa que sofre é incapaz de sentirse interpretada nun universo cultural alleo a menos que sexa quen de atopar unha microkultura común”⁽⁴⁰⁾. Ante la incompreensión que genera la hipertecnificación del discurso biomédico sentirse arropadx *polxs veciñxs* representa una forma de otorgar sentido comunitario a lo ininteligible.

Casa de Díaz: Das compoñedoras as meigherías.

“La verdad es lo que es útil”

Alejandro Jodorowsky.

Al día siguiente fui con Adelina a casa de Díaz, en Belén. Nos abrió a filla de Maruja, Carmen, que nos invitó a pasar y preparó café. Maruja tiene ochenta y un años y vivió siempre en esta *casa ca familia*. Nos sentamos junto a *ela* y Adelina me presenta como a neta de Lola da Ferreira. Después explico el sentido de la investigación, mientras *ela* asiente y comienza a recordar sobre aquella vez en que se le hinchó la mano de joven y a *compoñedora*²⁰ de Santaia le hizo preparar un emplaste: “*E chamoulle herba da plata [...] e é unha follina lanchiña que a temos ahí na auga que baixa do muiño pero agora non sei se será o tempo de a habere [...]*”⁽⁴¹⁾.

A *compoñedora*, que aprendió todo *do seu pai* [padre], conserva a sus ochenta años un alto grado de reconocimiento entre *as parroquias veciñas*, donde aún es frecuente recurrir *os seus tratamentos* [tratamientos] a la hora de tratar problemas de huesos o *escordaduras* [torceduras] pero también otro tipo de *dores* [dolores] y lesiones como desgarros musculares o infecciones en la piel:“(Adelina): “Non, a *compoñedora* esa dalle ben eh! [...] e ten unha neta pero seica aínda non lle da coma *ela* [...] está estudiando fisioterapia pero non ten a experiencia que ten a abuela”/ (Maruja): “É unha vella moi lista, é unha vella, pero unha vella coma as vellas dantes. [...] Ten unha placa alí de que foi Franco alí a curarse”⁽⁴²⁾.

²⁰ Compoñedorx: Sanadorxs que *tradicionalmente* “componían” los huesos, curando esguinces, dislocaciones o problemas musculares.

Rastrear a *xenealoxía* [genealogía] de estos *coñecementos* implica cuestionar binarismos relativos al género y al modo en que se conservaban y transmitían *os saberes comúns*. De este modo y a pesar de que *os coidados* y *prácticas curativas* fueron socialmente atribuidas *as mulleres*, la presencia masculina en estas esferas nos habla del valor social y la importancia de *os coñecementos*. Debemos huir por tanto de los peligros del esencialismo romántico que define *as mulleres* como guardianas imperturbables *dos saberes*, reconocer la diversidad y la intraseccionalidad de la experiencia, pero también cuestionar las violencias relativas a la invisibilización de sus esferas de poder (QUIROGA DÍAZ, 2014:4).

A *xenealoxía da compoñedora de Santaia* resulta un ejemplo interesante en torno al que reflexionar acerca de las fracturas provocadas por los cercamientos. En dos generaciones la institucionalización obligatoria *do coñecemento* y el academicismo irrumpen en la transmisión *dos saberes* que pasarán a ser adquiridos por su nieta, estudiante de fisioterapia. Este fenómeno de hibridación ayuda a cuestionar desde lo micro la oposición entre *coñecementos subalternos* y *coñecementos científicos*. No podemos limitarnos a reproducir una imagen de sustitución, debemos fijarnos en los hilos conductores entre discursos, en la necesidad de confluir para sobrevivir, en las tácticas de resistencia que surgen desde el corazón del fractal.

Tal y como plantea Tadashi Yanai (1992: 204) *no rural galego* conviven diferentes discursos con respecto a la curación, de manera que los principios biomédicos cohabitan *co hervalismo, o tratamento de osos polxs compoñedorxs, o tratamento máxico polxs curandeirxs e a cura polo poder de Dios y de sus santos*. Esta *ecoloxía de saberes* debe ser entendida desde la fluidez, abandonando categorías estancas importadas desde la academia para adoptar la permeabilidad de las categorías y discursos generados en el campo.

Manuela, *a curmá* de Maruja se acababa de despertar de la siesta. Es algo más joven que *ela*. Adormilada todavía, entra *na cociña* y se sienta a mi lado, *escoitando* atentamente *a conversa* sobre las técnicas utilizadas *pola compoñedora*: (Maruja): “Sabe tratar con cariño [...] é moi charlatana [...]”/(Carmen): “Pero xa che fala así adrede cando che vai a dar o tirón falache así para que esteas distraída [...] e estás nerviosa porque estás esperando a que cho dé e de repente [...]”/(Adelina): “ [...] non, alá se non hai rupturas

[sanache ben] [...]”/ (Maruja): “e senón mandanche pa o hospital [...] Ela se ve que non é cousa dela...”⁽⁴³⁾.

Esta sensibilidad y empatía, junto al uso de la palabra como herramienta terapéutica, resulta fundamental para establecer una relación de confianza que garantice la eficacia del tratamiento (ACUÑA, 2016; VAAMONDE, 2016). Una investigación comprometida y radical encuentra así importantes paralelismos con estas dinámicas y puede resultar en definitiva terapéutica: un acto de *solidariedade* (SCHEPER HUGHES, 1997:39). Siguiendo a Pablo Vaamonde (2016:48): “So é posible sanar se x curadorx confía nas súas prácticas, x doente confía nx sanadorx, e existe ademais, un consenso social e unha opinión colectiva favorabel sobre esa práctica terapéutica”⁽⁴⁴⁾. La introducción del discurso uniformizador de la biomedicina representa un ataque a los principios de este consenso social. Sin embargo, *as sanadoras* han aprendido a coexistir, tendiendo puentes y reconociendo sus límites en pro de la curación, recomendando la asistencia sanitaria oficial cuando lo consideran necesario.

Manuela y Carmen *recordan* entonces el uso *dalgúns remedios* cotidianos: (Manuela): “Yo tengo unos textos de medicina natural... ¡No de brujería eh!. [...] y uso siempre la monda de granada para la descomposición”/ (Carmen): “Después sabes de que macordo eu? Nós tamén tiñamos un nogal e sempre que viña a familia de Barcelona sempre levaban follas de nogal que dicían que eran moi boas para lavarse das infeccións da parte de abaixo y que eran muy desinfectantes y muy buenas para las mujeres”⁽⁴⁵⁾.

Esta necesidad de distinguir *os remedios da meighería* forma parte de una táctica discursiva de separación y defensa ante el estigma que permite compartir y transmitir *os coñecementos subalternos* sin abandonar el discurso público de la biomedicina como verdad. Sin embargo y tal y como plantea Montserrat Cabré (2005:3-6) *os coñecementos das mulleres* representan un continuo entre lo ocupacional a lo estrictamente mágico. En este sentido la salud y *os coidados* del día a día, cuyo centro se encontraba *na casa*, resultan semánticamente permeables, ocupando tanto el manejo *da enfermidade* como el bienestar general, e incluyendo rutinas asociadas a la higiene, *o autocoidado*, la alimentación o el bienestar emocional (CABRÉ, 2008: 24, 26); Mónica Green (2005:3-6) ha denominado a este extenso dominio de las actividades *das mulleres* “tecnoloxías [tecnologías] *do corpo*”. Esta fluidez permite cuestionar la rigidez de las

nociones biomédicas así como las relaciones binarias que se establecen con el propio *corpo*, con *outrxs corpos*.

De este modo, en el proceso de transición al capitalismo la ruptura entre *natureza/corpo* y civilización/razón no se había concretado todavía; por tanto, *a máxia* y la invocación a las fuerzas *da natureza* constituían un *saber común* y necesario para garantizar las condiciones para la vida y una fuente de poder para *as mulleres* que accedían a *eles* (QUIROGA DÍAZ, GAGO, 2014:3,4).

A lo largo de esta enumeración de *remedios* pregunto acerca de los usos *da ruda*. Manuela me explica que *a ruda* se usaba contra *o meighallo* llevándola en un saquito colgado al cuello que también ayudaba *xs nenxs* a expulsar las lombrices intestinales. Es a partir de esta hibridación semántica entre propiedades terapéuticas y simbólicas que los límites entre *herbarismo* y *meighería* se desdibujan: (Manuela): “Mi abuela fue a una bruja por ahí por la parte de debajo de Portomeiro porque mi hermana estaba enferma y [...] le mandó ir a un campo de ortigas, coger unas ortigas y decir”/ (Carmen): “Buenos días Don Torolló...’ [risos] dillo, dillo/ (Eu): “Cómo é?”/ (Carmen): “É unha pallasada”⁽⁴⁶⁾ / (Manuela): “Buenos días Don Torolló, Bos días te veño dar quítame o color da tricia, dame o color natural”/ (Adelina): “Esas cousas semellanse brujerías pero hai cousas que non...” / (Maruja): “As ortighas usábaas moita xente”/ (Carmen): “Para facer freghas”⁽⁴⁷⁾.

El uso de la risa constituye otra táctica mediante la que abordar la cuestión de *a meighería* desde la seguridad del discurso oficial. Sin embargo no está exenta de peligros, tal y como plantea Bergson (1983: 22) para que una ceremonia se vuelva cómica basta con que *a nosa* atención se centre en lo que tiene de ceremonioso, *esquecendo* su materia o contenido para centrarnos solo en la forma. La risa representa una poderosa herramienta de control social. De este modo, *esquecer* la materia del *meighallo* supone *esquecer* un universo de *coñecementos* que formaban parte *da kultura*; supone asumir el vaciado de contenido *do común* a manos de la absorción fractal. Es por ello que para lidiar con la violencia simbólica, la risa debe ser cuestionada y *as prácticas tradicionalmente* vinculadas *a meighería* disociadas de los peligros del estigma. Siguiendo a Jodorowsky (2004:129): “no hay que reírse de, sino reírse con”.

La importancia *do meighallo* como receta oral radica en su *natureza poética* y poder evocador. Tal y como plantea Pierre Bourdieu (1985:110) la *eficacia simbólica* constituye la capacidad *da linguaxe* para producir lo que nombra, generando transformaciones y cambios en la realidad por medio de la construcción de significado y la orientación de la acción. Esta capacidad depende de su reconocimiento, el cual está en conexión con las condiciones sociales de su producción. En este sentido *o meighallo* puede ser entendido como poesía en acción (JODOROWSKY, 2004:193), o en palabras de Ana Acuña (2016:58): “como *unha poesía máxico-ritual con función terapéutica*”. Así *na kultura popular galega as persoas* se convierten en apéndices *das palabras* [las palabras] de manera que una vez pronunciadas estas cobran autonomía para beneficiar o destruir, generando en aquellos que las utilizan unas resonancias, una fe y por tanto una efectividad de gran potencial transformador (GONDAR PORTASANY; GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, 1992:251). Bajo estos parámetros cada ritual ocultaría un principio trascendental *común*, una interpretación de todo el cosmos basada en tres principios: organizar, ordenar, armonizar (ACUÑA, 2016:66). En este proceso *a persoa* no solo coopera en la consecución de la salud sino que re-crea, ordena, la realidad desde las lógicas de la intraacción.

Tal y como plantea Manuel Cabaleiro Goás (1992: 211) “as enfermidades constituen en si mesmas [en sí mismas] sistemas de símbolos”, de manera que el concepto de *enfermidade* depende de una concepción particular del mundo y cada *kultura* crea así, una biología imaginaria propia (JODOROWSKY, 2004:161). Imponer un análisis *dos saberes das mulleres* basado en la traducción científica implica por tanto asumir una visión colonialista y reduccionista en la producción de conocimiento. Es por ello que *a bioloxía imaxinaria galega* debe ser interpretada desde *os seus propios parámetros*.

De este modo mientras que la expresión de la técnica biomédica entre sujeto-objeto deposita la responsabilidad en el expertx, el mundo *simbólico da meighería* elabora una trama explicativa basada en el juego de creencias vividas a nivel *común* y cuya efectividad depende de una relación sujeto-sujeto permitiendo establecer una conversación y dotar de sentido el caos (GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, 1992: 43). Siguiendo a Jodorowsky (2004: 118, 166): “La enfermedad es falta de belleza, y la belleza es la unión. La enfermedad es falta de amor y contra la falta de amor: creatividad”.

En este sentido los principios de lo que se denomina *meighería* envuelven la manipulación de fuerzas naturales dentro *dunha rede* de (intra)conexiones dispuestas por proyecciones simbólicas de poder (RASMUSSEN, 2004: 162). *A linguaxe poética* se convierte en definitiva en un ceremonial de conjuro donde el encadenamiento habitual de los fenómenos rompe su lógica abriendo la puerta a la aceptación de lo desconocido (JODOROWSKY, 2004: 20, 24-25; DERRIDA, 2004 en: OLIVER, 2011: 50).

Los relatos sobre *ritos curativos e meigherías* se sucedieron entonces de manera atropellada: (Manuela): “A mí me metieron en una artesa [...] abrían y cerraban la tapa y decían unas palabras [...]” / (Adelina): Ai eso era para quitar o aire! [...] a min tamén me levaron a sacalo varias veces”/ (Eu): “E non tacorda do que se dicía?”⁽⁴⁸⁾ / (Manuela): “No, porque mi tía era muy secreta y no lo pronunció para que no se oyera”/ (Maruja): “Nós non somos moi crentes nos meigos”/ (Adelina): “Eu tampouco creo neso pero pa que faga efecto tes que creer, porque sinó non che vale de nada”/ (Carmen): “Sí, eu tamén o creo”⁽⁴⁹⁾.

Pronunciar *palabras segredas* implica tomar decisiones con respecto al ejercicio del poder y a los silencios. Tal y como muestra Guadalupe Jiménez Esquinas (2013: 60) la persecución histórica y la propaganda que se llevó a cabo contra *as meighas* durante la edad media y moderna tuvo una gran repercusión *na sociedade*, que hizo *propias* las violencias de esta campaña del terror. En el caso *galego* y según los estudios de Carmelo Lisón Tolosana (2004: 9-50) solo entre 1565 y 1683 se registraron 112 condenas inquisitoriales de las que 82 casos resultaron corresponder *a mulleres*, destacando además el alto porcentaje de mayores de 80 años así como la elevada presencia de *viuvas* [viudas], *solteras* [solteiras], *mendigas o parteiras*.

De este modo cuando la violencia y el miedo siembran la separación, la única respuesta posible es el silencio. Como manifiesta en el prólogo de su obra el médico Victor Lis Quibén (1980:14): “Para lograr nuestro propósito, hemos luchado contra la idiosincrasia especial de nuestros paisanos, que en un hermetismo cerrado, en un respeto sin igual a la *memoria* y costumbres de sus antepasados y a los consejos que en su día le dieron, saben guardar en el cofre de la tradición las más preciadas joyas de la continuidad [...] formando de este modo una barrera casi infranqueable, sobre los cimientos de su analfabetismo a nuestra labor de recogida de datos y materiales”.

Esta “lucha”, reproductora de nuevas formas de violencia, encuentra justificación bajo la premisa de la búsqueda de *coñecemento* “científico” desde la academia. De este modo, en ocasiones los silencios pueden representar una toma de poder. Mantener *o segredo* garantiza así un acceso restringido “*as reservas de saberes*” (CABRÉ, 2008: 43; HALE, 2015: 6) convirtiendo los silencios en un desafío e incluso una amenaza para el sistema. En este sentido, los silencios actúan, de manera similar a la risa, ocultando y protegiendo *as prácticas*, pero contribuyendo también a su invisibilización bajo las dinámicas del discurso oficial. Siguiendo a Niels Bohr (1958 en: BARAD 2008: 165): “[...] the minimal freedom we must allow [...] will be just large enough to permit [the others] to hide their ultimate secrets from us”.

Pero a pesar de las aparentes contradicciones, negar la fe no implica necesariamente negar *a meighería* o su eficacia. Tal y como plantea Adelina para que *a meighería* funcione hay que creer *nela*, y es por ello que en su caso no tiene eficacia. Esta aparente paradoja no solo revela una profunda comprensión acerca de los mecanismos y correlaciones que articulan el mundo simbólico y el mundo físico, sino que permite generar un discurso de tolerancia hacia lo desconocido, desmontando el universal del discurso científico oficial.

Así los relatos sobre *meighxs* pasaron poco a poco de la tercera a la primera *persoa* del singular. Adelina recuerda al *meigho* de Reborido, que murió hace años, y que tenía mucha fama en *a parroquia*: (Carmen): “Nós fomos así veces contadas eh!”/ (Maruja): “Ai son contadas eh!”/ (Carmen): “Unha vez ca nena non comía [...] e outra vez que non atopábamos os cartos de cobrar dun mes [...] e os cartos apareceron que estaban na casa como dixo el”[...] / (Adelina): “Cos cartos pode pasar oh! [...] Eu fóra unha vez xa non macorda porque [...] e fóra polo fillo que levantábase de noite e eu tiña medo de que me caera polas escaleiras abaixo [...]”/ (Eu): “E que lle fixo cando foi?”/ (Adelina): “Pois leeralle unhas palabras e tivera que facer lume nunha encrucillada, nun camino, sin falar con ninguén tamén [...] e fun e ía pensando `como veña calquera por aquí ´ [...] porque a min ademais dábame verghonsa por que eu non cría neso [...] fóra por *meighería* ou por outra cousa o rapaz deixou de se levantar”⁽⁵⁰⁾.

Este discurso híbrido entre creer y no creer resulta particularmente funcional, permitiendo recurrir a *a meighería* a través de las grietas de la autovigilancia (FOUCAULT, 1980: 116) y el orden único del discurso oficial. Y es que los

cercamientos constituyen siempre un proceso inacabado. En este sentido tal y como plantea Jodorowsky (2004: 80) la eficacia *do meighallo* no reside exclusivamente en la fe, como afirmaba Adelina, sino más bien en esta aceptación de la práctica, en dejar la puerta entreabierta al reconocimiento de lo impredecible. La cuestión no es por tanto si existe o no existe *a máxia*, sino si resulta eficaz. En palabras de Albert Hoffman (en ESCOTADO, 1997: 158): “creer es propio del que no se atreve a intentar percibir”.

La experiencia compartida por Adelina acerca de lo sucedido *co seu fillo* constituye un buen ejemplo *do mal de ollo, ou envexa* [envidia] en torno al que comenzar a reflexionar acerca de las dinámicas *da meighería*. *O mal de ollo*, causado *tradicionalmente* por la mirada *envexosa* o de mala intención, suele ser tratado mediante un *esconxuro* [conjuro] que a menudo se acompaña de actos rituales o gestos a través de los que evocar el poder de símbolos sagrados, particularmente aquellos vinculados a la tradición católica, pero también a las reminiscencias de una herencia *kultural* prerromana (GONDAR PORTASANY, 1992:80). Tal y como sugiere Lucila Valente (1992:84), en los casos de *envexa xs enmeighadx*s tienden a rechazar los alimentos, suprimir la actividad o invertir su sueño; en *elx*s se manifiesta simbólicamente la ruptura o rechazo del orden colectivo que debe ser reordenado y dotado de sentido para *voltar* a significar. De este modo *o mal de ollo* ofrece un medio *kulturalmente* reconocido para manifestar el conflicto dispensando de culpa *xs afectadx*s y desdibujando el origen del mal al asociarlo al mundo de lo simbólico.

La naturaleza *do mal de ollo*, se encuentra en relación a la eficacia simbólica de la mirada y a su capacidad de provocar el mal. Siguiendo a Victor Lis Quibén en “*La medicina popular en Galicia*” (1980:91-92): “Hay personas que tienen ojos grandes y expresivos, fuerza en la vista, y sus malas miradas son capaces de dañar a una persona, un animal o un árbol”. Esta capacidad de afectar *o corpo* y la voluntad de *outrxs* forma parte de una cosmovisión basada en el principio relacional de la intraacción, donde *os corpos* no se encuentran restringidos a las fronteras del ámbito físico individual sino que se extienden hacia la intradependencia (ECHAZÚ BÖSCHEMEIER, 2015: 103-104).

Este *encontro* permitió además reflexionar acerca de la pervivencia *da meighería* en la cotidianeidad, a la que se recurre no solamente como alternativa al discurso oficial (GONDAR PORTASANY; GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, 1992: 38) sino también en substitución del mismo. Desde esta perspectiva resulta necesario cuestionar el ideal

romántico *da meighería* como práctica exclusivamente curativa, pero también deconstruir las categorías binarias del bien y del mal, tomando conciencia acerca del modo en que estos conceptos son trasladados a *outras cosmovisions*. Tal y como plantea Ana Gretel Echazú (2015:333) *a máxia* no actúa conforme a la legitimidad de una voluntad absoluta sino de acuerdo a un sentido relacional, una historia de vínculos y reciprocidades. La misma *máxia* que puede herir puede sanar: “This same power which enables one to compress the astral fluid can be used to direct, so to speak, a bolt of the fluid against a given object, with fatal force. Many persons firmly believe that certain individuals possess the power of the evil eye. The malignance of their desire brings evil forces to a focus, and the death-dealing bolt is projected, as though it were a bullet from a rifle” (BLAVATSKY, 1877:380).

El rito realizado por Adelina tiene lugar en un entorno histórica y *kulturalmente* vinculado a la transgresión: *unha encrucillada*, de manera que el gesto de *acender* [encender] *lume*, acompañado *das palabras* adecuadas genera *unha conversa* simbólica con la otredad, que posibilita la restauración del equilibrio de fuerzas. Esta retroalimentación entre el poder *das palabras* y el poder del acto, junto *o lume* como elemento purificador, actúa como catalizador incrementando el potencial simbólico del rito. Bajo este contexto de naturaleza intrarelacional *animais, plantas, vivxs e mortxs* pueden perturbar o ser perturbados como parte de un complejo de relaciones y fuerzas *comúns*: (Carmen): “[...] Mamá fóra unha vez que nos morreran os cochos [...] e mandara ir a papá [...] tiña que falar algo nun camino [...] [risos] e vai e dixolle [a meigha]: `cando vaias os cochos ponlles uns sacos por riba’, e nós non lle puxemos e morreron todos”⁽⁵¹⁾.

Durante este *encontro* me comprometí a abandonar las violencias del estigma que envolvía *a meighería* para acercarme a abrir las puertas a lo inesperado. Comprendí que tal y como explica Jeanne Favret-Saada (1977) en su investigación sobre *a meighería* en el oeste de Francia debía implicarme como *persoa* y no solo como investigadora con el discurso *da meighería*, arriesgarme *o encontro* con el exceso de lo impredecible, más allá del control de unx mismx (DERRIDA, 2004 en: OLIVER, 2011: 50).

Casa da Rosquilleira: Da olcalitización as outras miradas.

Al día seguinte Rosi y *eu* nos acercamos, seguindo el consejo de *outrxs veciñxs, a casa* de Jesús da Rosquilleira, *veciño* de Gamil de 86 *anos*. Hablamos acerca de lo incómodo que me resultaba invadir así *as casas da xente*, pero entonces vimos a Jesús *no camiño*. Nos saludó y nos invitó a pasar sin preocuparse de quien era *eu* o por que estaba allí. Después nos sentamos en la mesa *da cociña* quejándonos de lo poco que había llovido este año.

Mientras Jesús va narrando de un tema a otro, dejándose llevar, *eu* soy perfectamente incapaz de interrumpir: (Jesús) “Teño pasado por cousas que parecen imposibles e non son imposibles pero sí que as hai. Hoxe o que non hai son esas probabilidades. Por exemplo ti hoxe collelo coche [...] pero se vas a andare e a oscuras completamente, ou vas cun farol ou un tinzón, podes ver moitas cousas aínda [...] E hoxe non hai nada deso porque non se ve pola claridá, pola luz que hai”⁽⁵²⁾.

Los cercamientos sobre el mundo de lo simbólico no tuvieron lugar solamente a través del discurso. La construcción de carreteras o la introducción del tejido eléctrico tras la concentración parcelaria afectaron a la relación con el entorno pero también a la predisposición a aceptar *o encontro* con lo inesperado (Derrida en: OLIVER, 2011:49), a mantener una diversidad de puntos de vista con respecto a la percepción de la realidad. Sin embargo como plantea Jesús esta realidad no ha cambiado, más allá de las luces todavía permanece una mirada subversiva, encarnada, situada, capaz de reconocer *outras formas*. Siguiendo a Haraway (1999: 324, 330): “La visión es siempre una cuestión de “poder ver” [...] de la violencia implícita *das nosas prácticas* visualizadoras [...] Necesitamos reclamar este sentido para encontrar *o noso camiño* a través de todos los trucos visualizadores y de los poderes de las tecnologías y de las ciencias modernas que han transformado los debates sobre la objetividad”. En palabras del chamán Don Juan (CASTANEDA, 2001: 17): “Las cosas no cambian. Uno cambia la forma de verlas eso es todo”.

Jesús nos habla acerca de la reforestación *e da pista que está a beira da casa*, en la que trabajó por *dous pesos*, igual que *nas fincas dos olcalitos*⁽⁵³⁾: “A pista contrataron a xente de aquí para facela”⁽⁵⁴⁾. Estos empleos precarios intrínsecos a las dinámicas de los cercamientos le permitirían emigrar a Alemania, donde ahorraría suficiente para construir esta *casa*. Rosi, guiada por la curiosidad, comienza a hacer preguntas acerca

dos remedios. *Eu*, mientras tanto, trato de desembarazarme de la presión que traigo encarnada desde la academia para redirigir *a conversa* hacia la productividad, marcar los límites e imponer “la máscara”.

Jesús aprendió todo lo que sabe sobre *herbas da súa avoa* [abuela]: “Mullere *eu* podoche dicir algunhas plantas que se usaban para os medicamentos [...] por exemplo se levabas un corte a tela de araña limpia envolvía... era coma unha esponxa e máis privaba de sangrar. [...] As ortighas. Tes un catarro ou unha tos ou un resfriado, sentas nunha cama boca abaixo desnuda, entón fas unhas frotacións tras, tras, tras... e votas vinagre antes. Solo con pousalas por un lado e polo outro. / (Eu): “E todas estas cousas ensinoullas a avoa por que usté se interesaba e preguntaba?”/ (Jesús): “Eu era o máis novo e sempre estaba atento para todo. E era servicial para todo”⁽⁵⁵⁾

Esta experiencia permite reflexionar nuevamente acerca de los peligros de las categorías binarias. De *nenó*, la curiosidad de Jesús le llevó a aprender *os remedios da súa avoa* pero también a usar el telar de *algunha veciña*, a trabajar como *carpinteiro* [carpintero] y a aprender *das costureiras*. Sin embargo cuando pregunto por *os remedios* que curaban con palabras Jesús me habla de los límites de la curiosidad: “De palabras non...había algunas mulleres que facían [...] pero non querían explicarte. [...] Non o explicaban. Había unas que che quitaban o aire ou a sombra... iba todo con palabras, pero esas palabras non cho querían decir porque se vían en apuros. Por que pedían a outros determinados... era complicado... e non che era boa cousa”⁽⁵⁶⁾.

Estas referencias a un pasado de prácticas cotidianas *de meighería*, criminalizadas a través del discurso heteropatriarcal y el estigma de la superstición, permiten establecer cierta *xenealoxía* con respecto al proceso de desaparición *dos saberes das mulleres*. Así, la generación posterior a Jesús da Rosquilleira o Maruja de Díaz vio como ante los cercamientos simbólicos estas prácticas desaparecían de la cotidianeidad recurriendo, en paralelo al discurso oficial, a *meigxs*, *menciñeirxs*, y *compoñedorxs*, figuras socialmente reconocidas como subalternas en torno a las que resultaba más sencillo contener el estigma y que preservarán parte *da ecoloxía de saberes das mulleres*.

Jesús nos habla entonces sobre su infancia *na aldea*, sobre la escuela y sobre crecer en la guerra; crecer en la posguerra... Le pregunto acerca de cómo recuerda la reforestación: “A concentración aquí foi dos labradíos e prados, o monte sigue

exactamente como estaba. Era un monte que era da xente... logo non podían ir alí a buscar nada por que quedaba moi lexos”.

Me explica que aunque *xs proprietarixs* eran *xs veciñxs* era *o concello* el que respondía como representante en favor *da xente*. Después de certificar en la oficina de *montes* que *os mancomunais* de Santa Cristina no aparecían registrados en el catálogo entendí que lo más probable era que la administración los estuviera gestionando mediante consorcio. En cualquier caso, las dificultades para acercarme a esta información desde la administración y la confusión en torno a la gestión de los recursos resultaban favorables a las dinámicas de los cercamientos.

“Primeiro houbo a depoboación e logo a plantación. [...] Cortaron todo o carballo e empezouse a cavare o monte para as plantacións. Pagaban o mesmo a todos. Pagaban por metro, os homes foseaban, as mulleres plantaban e estaban no semillero, levábanos [os olcalitos] en caixons na cabeza e carreaban a borralla. Os carballos queimábanse para poñer nos semilleiros, e había que regar tódolos días. Plantaron moito olcalito, e moito non foi plantado e naciu pola semilla dos outros. Empezou a extenderse pola plantación. O ver a plantación, que daba rendimento e que crecía tanto, [xs veciñxs] empezaron a plantar uns por aquí outros por alá... e foi unha ruina po país. O eucalito come o fieito, e nace máis toxo. Antes o fieito usabase para as camas dos animais. Pero tamén perdiuse moito pino, o pino da máis rendimento, criase en pouco tempo e ten máis valor. Agora creo que hai unha peste que lle da [o olcalito], se valia 50 euros agora non vale nin 20”⁽⁵⁷⁾.

“A plantación era da empresa da INEACE Frenosa, era de [un veciño] pero vendiullo a empresa. / (Eu): “Esa empresa intentou comprar a outra xente?”/ (Jesús): “Esa non, outra, comprou a varios compradores, e ese vendeuno despois a INEACE”/ (Eu): “O pagaban ben?”/ (Jesús): “Non, a xente o vendía porque tiñan fame [...] A pista a fixo a empresa que comprou, os abogados eses de Santiago. Empezaron na Pedra Rubia, nestas casas. Compraron terrenos, sacaron madeiras e pasaron a pista por a mesma empresa”/ (Eu): “Quédame unha cousa que non entendín ben: por que entón os montes que eran dxs veciñxs...por que agora teñen os montes esos tantos olcalitos?”/ (Jesús): “Extendiuse a semente. Unha vez que bota a folla... bota a semilla e sacode co aire e é tan fina que marcha no aire... donde vai caer vai nacere un novo, é moi invasiva”⁽⁵⁸⁾.

(Eu): “Qué pasou coa plantación co tempo?”/ (Jesús): “Sigue sendo a mesma empresa, ENEACE. É a propiedade deles. Ten outra en Santa Comba, outras que estaban consorciadas, por un arrendo de 45 anos [...] sácanlle tres cortas. [...] Canto máis tempo pase peor irá saindo cada corte. O come, o suelo... achica”/ (Neta): “Agora é ENCE abuelo”/ (Jesús): “Que sexa a que queira!”⁽⁵⁹⁾.

Este proceso de “reforestación”, orientado hacia una supuesta mejora productiva *dos montes*, se tradujo en la práctica en la incorporación masiva del monocultivo *do olcalito*, que comenzó tal y como me explicaría Adelina a comienzos de los sesenta. Este proceso, tuvo lugar en paralelo y durante el mismo periodo *noutros* lugares del mundo, como en la India, donde autorxs como Vandana Shiva (1988:82) han profundizado en las correlaciones entre capitalismo, colonialismo, heteropatriarcado y explotación del medio ambiente: “The 'eucalyptisation' phenomenon has shown how the people and nature can be wounded simultaneously with inappropriate tree planting. The wasteland development programme as it stands today is merely a plan that will destroy the commons for the rule of the market”. Tal y como plantea Shiva, frente a la eficacia simbólica del discurso capitalista, la reapropiación del término wasteland, o “*terras ermas*” [yermas], constituye una táctica de resistencia, una herramienta en torno a la que reflexionar acerca de los procesos de cercamiento y abandono *do común*.

Este acercamiento a las dinámicas de la absorción desde lo local, revela como los proyectos estatales de expropiación operaron mediante estrategias encubiertas a través de compañías de carácter público como ENCE, entonces denominada Empresa Nacional de Celulosa²¹. El proceso es sencillo: *unha casa* con grandes propiedades incorpora *o olcalito*, y *xs veciñxs*, determinadxs por las dificultades económicas, asumen progresivamente este cultivo *nas súas terras*. Entonces una gran empresa papelera como ENCE negocia la compra con la plantación de mayor tamaño, forzando a *outrxs veciñxs* a malvender *as súas terras* para aumentar la propiedad. Los proyectos de concentración parcelaria del régimen cobran especial sentido en este contexto facilitando el acceso del

²¹ Responsable durante los años cincuenta de la instalación de industrias altamente contaminantes como la procesadora de pasta de papel de Lourinzán en Pontevedra, esta compañía, privatizada en los años noventa, es líder europea en la fabricación de celulosa de *olcalito* y en la producción de energía eléctrica mediante la combustión de biomasa. Actualmente *o olcalito* ocupa ya en Galiza más de medio millón de hectáreas, un 17% del territorio, siendo responsable de la mayor incidencia de incendios, la contaminación con agroquímicos y subproductos de las celulosas, el deterioro de la biodiversidad y el avance de la erosión (“Manifiesto antieucaliptización” *Cousa de raíces*, Santiago de Compostela 22/04/2017. Disponible en: <http://cousaderaices.wordpress.com>)

mercado a los recursos naturales a través de una reestructuración productivista del entorno y de la asimilación *da poboación* bajo condiciones de trabajo explotadoras.

Pero tal y como plantea Jesús el proceso de *olcalitización* no se reduce a la zona afectada por la plantación, sino que la naturaleza invasiva de esta especie resulta particularmente funcional a los intereses económicos de las papeleras y del estado. Esta *olcalitización* forzosa sentará las bases de la transformación *da agricultura* de subsistencia hacia un modelo agrícola capitalista, forzando la movilidad de la fuerza de trabajo y la emigración como válvula de escape. En este sentido resulta paradójico el modo en que *persoas* como Jesús obtuvieron los ahorros necesarios para emigrar a través de un empleo en la plantación, que agravaba paulatinamente las posibilidades de subsistencia *na súa casa*. Así el discurso del progreso ocultaría paulatinamente las contradicciones y desigualdades inherentes al proyecto “modernizador” (STOLCKE, 2000:47).

De este modo podemos hablar de un fenómeno de *olcalitización social obligatoria* en el que a pesar de existir una conciencia de los peligros *ecolóxicos* por parte *dxs labregxs*, tendrá lugar un proceso de hibridación discursiva y de asimilación del modelo de fragmentación del monocultivo como reforestación, y de la reforestación como progreso. El abandono *do monte común* se verá también afectado por este proceso que facilitará la expansión del *olcalito* debido a la dispersión de la semilla (Anexo. Fotografías. VIII). Este proceso trajo consigo una transformación radical sobre *os ecosistemas*, cambiando el nivel freático de los suelos y reduciendo la diversidad *dos corpos naturais* en torno a los que se articulaban *os coñecementos subalternos das mulleres*.

Después de casi dos horas de *conversa* Jesús nos acompaña fuera. En la puerta *da casa*, junto *o camiño*, me señala entre risas *unha planta* pequeña: “Ven, mira, mira, colle [coge] isto”. Me Agaché y cogí *algunhas follas*. “Isto é para as feridas da píntega [para las heridas de la salamandra]”. “Mira, mira”. Me llevó sonriendo hacia *a outra beira da pista* “isto se o partes...¡párteo! [pártelo]” Partí el tallo y la sabia amarilla me tintó los dedos “isto é Seridonia e sirve para *as cortaduras* [cortes]”. E isto é ourego que é moi bó [muy bueno] para o catarro”. Entonces *a súa neta* viene de detrás del camino, con *unhas follas nas mans* “Ves isto é a menta, que cheira [huele]”. Olí *as follas* redondeadas... “E isto é ruda” dijo Jesús. “Cando che doe [duele] a barriga pos unha

ramiña así embaixo da roupa e xa verás [pones una rama debajo de la ropa y ya verás]”. Pensé en lo importante que era su interés por compartir lo que sabía, en como *a súa neta* conocía y se preocupaba también por enseñarnos *as plantas* que estaban más lejos y que *o seu avó* [abuelo] no podía ir a buscar, en como *a xente* curiosa contagia sus ganas de aprender. Nos despedimos entre bromas y quedamos en *voltar* para ir a buscar *a carballeira* [bosque de *carballos*] *unha planta purgante* que ya casi no existe “por os olcalitos e a porcallada toda”⁽⁶⁰⁾. Después volvimos *pista abaixo* [abajo] dirección a Belén.

Casa de Frensa: Das “parteiras” as mulleres que sabían.

Esa tarde, de regreso, pasamos por *a aldea* de Frensa y Rosi me sugiere ir *a casa* de Benilde, *unha veciña* de Portomouro que vino a vivir a Santa Cristina de casada. Benilde tiene 80 años y *unha voz* dulce de *nena*, nos invita a sentarnos en la mesa *da cociña* y sonrío mientras le hablo sobre la investigación. Entonces se queda pensativa: “Cando daban a luz... había unhas mulleres que sabían. Daquela chamábanlle mulleres [...]. Na ponte xa foi algo distinto, o pai de Loxo xa estaba alí”/ (Eu): “Entón as mulleres cando ían dar a luz ían parteiras?”/ (Benilde) “Si, daquela chamábanlle `unhas mulleres´... `púxose mala e hai que ir a buscar a fulana´ e vaciaban, e se estabas moi mala xa viña o médico”⁽⁶¹⁾.

Este cuestionamiento de la categoría “*parteiras*” permite reflexionar desde otro punto de vista acerca de la permeabilidad *dunha ecoloxía de saberes* vinculada a la cotidianeidad *das mulleres*. Tal y como plantea Monserrat Cabré (2008:23) nuestra búsqueda sistemática de etiquetas que permitan el reconocimiento *das prácticas sanadoras*, ha desembocado en un problema metodológico, negando la agencia *dxs subalternxs* en la construcción de las categorías y contradiciendo la diversidad *nos coñecementos*. Siguiendo a Mónica Green (1989: 445) es necesario que *a nosa* categorización *das mulleres que sabían* sea lo más amplia posible con el fin de contemplar el mayor rango de prácticas *na nosa rede* [red] analítica.

Cuestiones aportadas por Benilde, como las diferencias económicas entre *a vila* [pueblo] de Portomouro y Santa Cristina, o el acceso directo a la consulta médica, me permitieron precisar el contorno geopolítico en el que se circunscribían *os saberes*. Sin embargo, esta diferenciación no implica una vinculación hermética en la relación entre *aldea-saberes* ni tampoco una perspectiva excluyente con respecto *a vila*, sino que

permite afianzar, la correlación entre economías de subsistencia y *coñecementos subalternos*.

Benilde nos habla entonces acerca *dos entroidos, bailes e festas* [fiestas] *das fiadoras* [hilanderas] de Portomouro y sobre la dureza de la represión franquista, el miedo y la supervivencia. Cuando le pregunto acerca *das meigherías* contesta con una ligera sonrisa: “Si, había moitas que sanaban así [...] había unha en Bemibre que quitaba o aire, e na Ponte había outra tamén [...] non cobraban nada [...] despois había unha ahí en Reborido que eu nunca fun a ela [...] / (Eu) “E por que crees que se perdeu eso? / (Benilde) “Eu que sei... alí onde me eu criei houbo unha casa que un ano non tiveron leite ningún. As vacas [...] botaron máis dun ano sen ter un cucho pa pagar as contribucións nin leite nin nada. E o pai foi ao de Reborido, marchou de noite e votou todo o día escondido no monte para que non o viran. [...] é que él nunca quixera crer, pero despois de aburrido foi. Lle mandou facer cousas que nunca dixo que cousas foran, e despois el dixo bueno pois haberá algunha cousa desas...” / (Eu): “Funcionou?” / (Benilde): “Funcionou” ⁽⁶²⁾.

As experiencias acerca de los males sufridos por *os animais* nos permiten hablar *dos saberes* como *comúns simbólicos* en torno a los que tienen lugar correlaciones e intrarelaciones entre *os corpos dun ecosistema*. Estas dinámicas no solamente hacen referencia *as prácticas da meighería* sino que *o herbarismo y remedios caseros manciñaban* [medicaban] también indistintamente *a persoas y animais*: “Labasas... cando se lle inflamaba a ubre as vacas dabamoslle desas herbas ou grasa de porco. ¿Infectabaselle o leite?: Auga morna, desfaciase xabron sin ir lavar con él e facíase espuma e llo untabas no ubre as vacas” ⁽⁶³⁾.

Casa de Díaz: Das mulleres que viñan a casa a la medicalización do parto.

A la mañana siguiente camino *a casa* de Díaz sola. Cuando llego la puerta está abierta, me están esperando. Maruja está en pijama, me siento y pido permiso para encender la grabadora. Me dice que sí, aunque parece intimidada. Aclaro que solo es para poder tomar nota de todo, *para non esquecerme* [para no olvidarme]. Entonces hablamos sobre *as mulleres que axudaban a parire* ⁽⁶⁴⁾ y planteo la idea del cuaderno-recetario, al que *ela* podría aportar su propio fragmento. Contesta que no hace falta pero que sí que

podría poner alguna cosa sobre *a herba da prata*. Mientras hablamos, *a súa filla* Carmen llama *as curmás* de Maruja, Irene y Lucha para ver “*si queren vir botar algún conto*” (65).

(Maruja): “Eu parín na casa pero con dous médicos [...] en cambiú miña irmá que me levaba cinco anos viu unha señora de ahí de embaixo de Piñeiro e axudouna a parir, pero non sei como facía” / (Eu): “eran aquí da aldea?” / (Maruja): “Eran [...] e viñan, cando había os partos viñan mulleres a casa. Eran mulleres corrientes que non eran estudiadas nin nada eh! [...] sabían, estarían afeitadas así a axudar unhas as outras. [...]” (66).

Entonces entran Lucha e Irene: (Irene): “Vos queredes contos dos vellos, pero eu non sei... a que millor sabe é Lucha”. Nos presentamos: (Lucha): “Eu non sei oh!” (Maruja): “Si, algo máis sabes!. Ela é neta dos da Ferreira!” (Irene): “Si oh! de Lola ben sei quen é” / (Maruja): “E que o outro día esqueceuse de preguntare polos partos [...] as mulleres que viñan a axudar a parire acordaste?” (Irene): “Si, e máis eu atendín a un parto, o de Esther [risos] e despois olvidouseme de cortarlle o ombligo” / (Lucha): “Ai oh! e aínda habera de morrer” / (Eu): “ E como foi usté que axudou?” / (Irene): “Axudei... a ver neniña, ela agharrábase co dolor [...] e eu era moi nova, pa atender a un parto eu non tiña idea” (67).

(Maruja): “[...] a Teófila viñéranlles unas mulleres dalí de Tapia [...] chamabanlle as Deusas [...] o apelido delas era Deus” [...] / (Irene): Miña tía morriu no parto por falta de atención. Ela seguía tendo a regla máis estaba embarazada. Eso non o consultaran e o médico lle berrara [...] e morriu. O meniño botáranlo para un lado xa como morto e despois virono alentar, unha veciña e díxolle “Don nonseiqué (non macordo como se chamaba) mire que o neno vai vivir” “Como vai vivir?”, “o neno vive” colliuno como unha pelota e deulle, deulle e viviu” (68).

Compartir experiencias acerca del hito *do parto* permite reflexionar acerca *dos coñecementos subalternos das mulleres* en torno a aquello que Teresa del Valle denomina “*a memoria do corpo*” (1997); herramienta encarnada de (re)creación de *identidades* en torno a la dimensión sensorial *do recordo* (DEL VALLE, 1997: 59-62; 1999:9). Los cambios en torno a la experiencia *do parto* planteados durante este *encuentro*, nos hablan acerca de una encrucijada, un contexto híbrido de transición en el que la asistencia médica todavía no había substituído completamente *as prácticas das*

mulleres durante *o parto*. De este modo, las historias de *dor* y *as experiencias* difíciles de complicaciones, y hasta de muertes, son destacadas en contraposición a un presente más “seguro” y con acceso a mayores recursos. Desde esta perspectiva *os coñecementos das mulleres que sabían* pierden su valor en oposición al modelo universal de la biomedicina, y los cercamientos se ciernen, nuevamente, sobre *a memoria*.

No obstante la ausencia de asistencia sanitaria oficial y la falta de recursos para acceder a ella no debe ser argumento suficiente para minusvalorar *os coñecementos das mulleres que sabían* ni tampoco para reducirlas a una imagen parcial basada en la peligrosidad y la ignorancia de una mala praxis. Pero este cuestionamiento tampoco debe implicar una romantización idealista. Tal y como narra Irene, y en relación a la permeabilidad *desta ecoloxía de saberes*, *mulleres* que carecían *dos coñecementos* y la experiencia necesarias se vieron involucradas en la cotidianeidad de prácticas de gran *responsabilidade* como *os partos*. Estas situaciones de mayor vulnerabilidad no deben ser asimiladas a la realidad total de aquellas *mulleres que viñan a casa*, como es el caso de *as Deusas de Tapia*. El análisis *desta ecoloxía de saberes* debe considerar siempre la intraseccionalidad y la diversidad dentro *dos coñecementos, as prácticas, as experiencias*. De hecho a lo largo de este ejercicio de *memoria* colectiva *os coñecementos das mulleres* también son valorados en oposición a la práctica médica reconociendo su capacidad intuitiva y de observación como en el caso del recién nacido que había sido dado por muerto.

Casa de Telvina. De as que se resistían al sincretismo del rito.

Esa tarde camino por entre *o monte* hasta *a casa* de Telvina, en Gamil. Telvina es algo más joven que Adelina y pasó tiempo emigrada en Suiza, como *ela*. Mientras me siento en la mesa *da cociña* prepara café y me sirve un chupito de *licor de herbas*. Cuando le pregunto acerca *das mulleres que viñan a casa* enseguida comienza a recordar *a xenealoxía* familiar: “A miña abuela axudaba a nacer nenos, miña abuela Carmela. Viñana a buscar *xs veciñxs* inda que foran as catro da mañan. Eu era pequena e non entendía porque viñan a esas horas, petaban nas portas. A abuela o outro día preocupabase sempre de ir coidar a nai. Cortaba o ombligo e lavaba os nenos. [...] Era tan xeitosa, tan amable e tanto animo che daba... explicando cómo respirar como facer forza [...] Calmábate os nervios. Veu axudar a moitísima xente⁽⁶⁹⁾.”

[...] (Eu): “Quen lle ensinara?”/ (Telvina): “Era moi xeitosa ela tanto facía unha chavella dun carro coma unha piogha pas vacas coma uns cestos ou loros do xugo [...] Ao millor aprendiuno con alguén de aquí. Había outra señora aquí en Diáns antes dela que entendía tamén. E había outra en Lamela que tamén axudaba nalgún apuro [...] Daquela había moita xente porque daquela non iba nadie a dar a luz o hospital”⁽⁷⁰⁾.

(Eu): “Cando foi eso?”/ (Telvina): “Do setenta pa atrás. No 70 naciú a miña sobriña e a nai dicía: `non hai millor cousa que dar a luz na casa. Iso de ir para o hospital, poñerse alí cara os médicos... non hai millor cousa que dar a luz na casa´. Neso que dun tempo pa aquí xa empezaban a ir pa os hospitales. [...] As que se resistían ou polas nais ou por elas que lles parecía que iso era todo fácil e a nai pensaba que podía axudar e facer o que tiñan feito esas mulleres ou outras, e a min paréceme que esas señoras non entendían un carallo. `Non oh... non hai millor cousa que dar a luz na casa´ [...] o irmán foi a Portomouro a buscar o medico, a Loxo. Ela xa tiña roto todo hasta abaixo, [...] veu o médico e díxolle: `agora que?´. Había daquela moita xente que non estaba así por ir os médicos. [...] A xente igual estaba acostumada as parteiras e iso...parecía que ir o medico non era necesario [...] Ela morriu no parto”⁽⁷¹⁾.

Este *encuentro* con Telvina permite reflexionar acerca de la progresión de los cercamientos sobre *os coñecementos das mulleres que sabían*. La experiencia *dxs veciñxs* de Gamil en torno a la introducción de la biomedicina *no parto* dista en prácticamente diez años con respecto a lo compartido *na casa* de Díaz, a apenas unos 2km. Más allá de la importancia de la transformación del paradigma económico y la introducción del seguro agrario de salud durante los años setenta, estas divergencias plantean una llamada de atención hacia la intraseccionalidad, destacando la importancia de la accesibilidad de las diferentes *aldeas* a los núcleos de *poboación* con asistencia sanitaria, junto a la desigualdad económica (MARSET CAMPOS; SÁEZ GÓMEZ; MARTINEZ NAVARRO, 1995: 219, 238). En apariencia cuanto más sólido resultaba el modelo de autoabastecimiento más tarde tendría lugar el fenómeno de absorción.

El modo en que Telvina rescata las tácticas *das que se resistían* nos advierte acerca de los peligros y las violencias inherentes a este proceso. En un contexto en el que la transmisión *dos saberes* y los lazos de *solidariedade comunitaria* se fragmentaban (QUIROGA DÍAZ, GAGO, 2014: 4), permanecer al margen del nuevo modelo representaba un riesgo real para la vida. En este sentido, la manera en que el médico

culpabiliza a *familia* por no recurrir a sus tratamientos puede ser entendido como un castigo moral ante las tácticas de resistencia *das mulleres*.

La historia *da avoa* de Telvina, recupera la importancia de la sensibilidad y la creatividad tanto en el aprendizaje *das prácticas* como en su desarrollo. Tal y como aprendimos de Jesús da Rosquilleira la curiosidad resulta fundamental para crear. Por crear me refiero aquí a la capacidad de transformar y a su potencial sanador. De este modo afirmar la permeabilidad *dunha ecoloxía de saberes* implica reconocer las posibilidades terapéuticas de la sensibilidad, de la imaginación (JODOROWSKY, 2004:112). Como plantea el médico Pablo Vaamonde (2016: 48): “a empatía constitúe unha forma de coñecemento, de aproximación a outrxs”⁽⁷²⁾.

A *conversa* continúa hacia la transmisión de *saberes*: (Eu): “A túa abuela non lle ensinara a túa nai?/ (Telvina): “Ou non lle gustaba, ou non tiña as habilidades. [...] A abuela ensinábanos a todo. Pero sen embargo a iso... Tampouco mamá non se lle daba a maña de facer os traballos manuais que facía a abuela. E de feito acabáronse esas señoras e agora xa non hai nada. (Eu): “E por que pensas que se perdiu eso?"/ (Telvina): “Pois non sei, porque veu a medicina tradicional [...] olvídanse e non se levan a práctica”⁽⁷³⁾.

La violencia de los discursos de la biomedicina como realidad objetiva, junto a la estigmatización generada en torno a la superstición, consolidarían a través de los mecanismos de la eficacia simbólica, una transformación del significado social *dos comúns* simbólicos, vaciándolos de contenido y dejándolos finalmente sin uso. De este modo el concepto de “wasteland” propuesto por Shiva (1988:73) podría ser resignificado como “waste-knowledge”, o “*coñecementos ermos*”. A *xenealoxía da familia* de Telvina permite además insistir en la diversidad de la experiencia *das mulleres* con respecto a la transmisión *dos saberes*, cuestionar una imagen totalizadora.

No debemos *esquecer* que este proceso de absorción trajo consigo la privatización directa de la gestión de la salud en un contexto previo a la existencia de la sanidad pública. *Os coñecementos subalternos* representaban por tanto un territorio simbólico de gran potencial económico. Sin embargo este fenómeno no terminaría con la llegada de la democracia. Las tensiones internas del discurso híbrido de aquellas generaciones que como la de Adelina o Telvina crecieron inmersas *nunha sociedade* basada na

solidariedade comunitaria permiten rastrear las huellas de un proceso que continúa erosionando *a herdanza* [la herencia] *dos saberes*:

(Telvina): “E coma dis ti eu preguntome as veces porque se perderían esas costumbres. Hai algunha xente que non di nada pero aínda os fan, hai quen non lle fai caso que di que iso non fai nada, pero se hai que tomar os antibióticos tómanse. [...] Nas meigherías non creo e antes había moitas cousas [...] despois empezou a ser unha cousa tabú unha cousa secreta e xa a xente aunque soupera non o dicía e os vellos non o dicían” / (Eu): “E igual pasou un pouco parecido cas herbas?” / (Telvina): “Pode ser se vas o médico e lle dices destas cousas... o médico que di? `Va esto son tonterías´. [...] Pero os médicos aínda seguían sen crer neso e o das herbas moitos médicos seguían sen crer [...]. Uns porque son moi creyentes e outros porque queren que vaías alí a comprar as medicinas, se votan moitos anos sen pacientes terminaselles a carreira”⁽⁷⁴⁾.

“Pero eu cas leyendas non quero bromas. [...] Eu non teño mediño ningún os mortos, pero cas leyendas das almas e dos seres eu ahí xa non xogo, porque non entendo nin sei... porque iso se cadra é verdá. [...] A min pasoume cunha señora [...] Ela debía ter encargadas dúas misas na capilla das almas. Desde que morriu eu tiveron un soño moi malo dela na cama [do hospital] vestida de azul: `Telvina vas a capilla das almas e pagas dúas misas´. E conteino e dixeronme `ti estás tola´. Ela tiña a mente fijada en min tiñalle envidia a miña nai de nós... pois esa mullere se non pudo ir pagar as misas pensou en min e por medio dun soño mándame ir a min. Fun a Santiago, fun a capilla pagueille as dúas misas e eu paguei outra. [...] eu xa teño 64 anos e non me pasou con outras personiñas que morreron. Pois eso é algo que hai”⁽⁷⁵⁾.

La idea de que la realidad del mundo simbólico al que hace referencia *a meighería* no ha desaparecido, sino que el cambio se ha producido en la capacidad para percibirlo *o falar* de ello debido al tabú nos permite retomar el discurso de Jesús da Rosquilleira como táctica de resistencia frente a los cercamientos. Siguiendo los planteamientos de Telvina no creer no implica la negación de la posibilidad, de este modo, su experiencia con respecto al sueño permite reflexionar acerca de la intradependencia entre realidades y *coñecementos*. Tal y como plantea Jodorowsky (2004:107, 117), la realidad puede ser entendida como una correlación entre acontecimientos, íntimamente ligados entre sí: “La realidad funciona como un sueño [...] [así] un acto bien realizado repercute sobre el conjunto de la realidad. [...] Las imágenes *da memoria* tienen la misma calidad que las

imágenes de un sueño. Podríamos decir que [...] todo [...] en la medida en que vamos avanzando [...] se va convirtiendo en sueño. Pero ¿qué ocurre con los sueños? Pues todo lo contrario: soñamos y esos sueños se van introduciendo en nuestra vida real. Los sueños se van haciendo realidad, como la realidad se va convirtiendo en sueño”.

Este acto simbólico refleja la importancia del sincretismo entre religión y *meighería* en la cosmovisión y *prácticas sanadoras labregas* (LIZ QUIBÉN, 1980 en: VAAMONDE, 2016: 46); el modo en que el catolicismo, como discurso de autoridad socialmente reconocido, actúa como puente en torno al que articular estrategias de legitimación *da meighería*. Siguiendo a Manuel Cabaleiro Goás (1992: 206): “A lóxica da relixión pode crear unha posición totalmente distinta: se existe o poder de Deus pode existir tamén o poder do Demo, o poder das meighas que teñen pacto con el”⁽⁷⁶⁾. Este principio *herdeiro* de la violencia epistemológica del discurso medieval y moderno de la caza de brujas (SILVERBLATT, 1995) determinó la redefinición histórica *da meigha*: de sanadora a estandarte de la estigmatización *dos coñecementos subalternos das mulleres*.

Así *a meigha*, permite reconocer la intradependencia ente diferentes planos de realidad conforme a los principios cristianos, que consideraban el mundo invisible de Dios capaz de intervenir en la marcha del mundo material. En base a este principio, *a meighería* incorpora una percepción de la realidad en torno al desequilibrio y al enfrentamiento entre fuerzas morales, espíritus buenos y malos (GONDAR PORTASANY; GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, 1992:40). Este discurso basado en la autoridad de la religión permite generar fisuras ante los principios universales de la ciencia, legitimar *os saberes*.

A meigha constituye además una válvula de escape, un arquetipo anónimo, en torno al que gestionar desde *a solidariedade comunitaria* posibles desajustes y conflictos. Siguiendo a Lucila Valente (1992: 85) el desplazamiento *da enfermidade* al mundo sagrado permite la restauración del orden perturbado sin que sean considerados ni el conflicto individual ni los conflictos inherentes *a sociedade*, quedando por el contrario consolidadas las normas sociales vigentes y la eficacia de sistema simbólico.” Por último tal y como narra Telvina se produce un fenómeno de hibridación a consecuencia de las lógicas binarias del cristianismo: el potencial sanador *da meighería* es asimilado bajo el concepto de milagro y las nociones morales del bien y el mal terminan por consolidarse.

Santuarios, *romarías* e *peregrinacións* como las de *o corpiño de arriba*, a *santa de Vila Maior*, en *Rial*, *A santa da Madalena en Piñeiro* o a *virgen de Belén* todavía forman parte de *rituais* cotidianos en Santa Cristina de Fecha. De este modo y aunque la iglesia se ha ido desvinculando progresivamente de estas prácticas *algúns veciñxs* todavía *recordan* como el cura *parroquial* contribuía a la santificación de ritos hoy considerados supersticiosos. Un caso particularmente interesante fueron las historias que Adelina me contó acerca de *o corpiño*, *unha peregrinación* a la que en los días grandes de *romaría a xente* llevaba a sus familiares para librarlos de *meighallos* (Anexo. Fotografías. IX): (Adelina) “[...] E vías a toda esa xentiña berrando coma endemoniados. Pero a Madriña dicía que cando ías o corpiño non podías sentir pena deles. Porque se sentías pena o demo saía deles para entrar en ti”⁽⁷⁷⁾. En este contexto *non sentir pena* implica ceder espacio a *os outrxs*, permitiendo la expresión social de la diversidad y el conflicto.

El acto simbólico religioso realizado por Telvina *a capela das ánimas* forma parte de una práctica preventiva ante los posibles los peligros *do mal de ollo* donde la trasgresión entre el mundo *dxs vivxs* y *xs defuntxs* [lxs difuntxs] representa un síntoma de desequilibrio, que debe ser reparado. Esta permeabilidad entre realidades a través del sueño es interpretada por Jodorowsky (2004: 107) como una herramienta de acceso *a memoria* y al inconsciente colectivo, particularmente útil a la hora de gestionar conflictos.

Casa de Telvina. As Marías: Das herbas e os remedios o “aire”.

Al día siguiente Telvina me llama por teléfono para invitarme a tomar café con *algunhas das veciñas* más mayores *da parroquia*. Esa tarde cruzo *o monte* de nuevo por *a pista de pé de boi*. Telvina y as Marías de Gamil están bebiendo sol y sombra y chupitos de *licor café*. María Manuela tiene 95 años, María de Pontes 84. Telvina me sirve café y un chupito, y mientras pido permiso para grabar, *María Manuela* me cuenta como *ela* también fuera a buscar *dentequil* varias veces después de *escoitar* la historia de la ruptura de costillas da Ferreira. María de Pontes y Telvina añaden que resulta muy eficaz para tratar desgarros musculares, explicando, a través *dos seus coñecementos* anatómico-biológicos, aprehendidos después de tantos años de matanza casera, las características del tejido muscular que envuelve los huesos *dos animais*.

Esta relación entre *a matanza* y *os coñecementos* anatómicos apareció de manera recurrente nos diferentes *encontros*, permitiendo incidir desde *outro* punto de vista en la importancia de la permeabilidad entre prácticas. Tal y como narra Telvina *no noso* primer *encontro* las lombrices que afectaban *xs nenxs* aparecían a menudo en las tripas *dos porcós* [los cerdos] al limpiarlas para hacer *chourizos* [chorizos]. Durante *a miña visita a casa* de Díaz Irene utilizó también este recurso para explicarnos los usos de la sal: “Pas muelas. Ademais dos antibióticos é moi bo lavar a boca con auga con sal. É coma cando salas a carne”⁽⁷⁸⁾. De este modo no solo *os tratamentos* para *persoas* y *animais* podían ser intercambiables sino también los diagnósticos, la percepción de *enfermidades* y *corpos*.

Entonces María Manuela *recorda as fregñas* [friegas] *de ortighas* que le hacía *a súa nai* cuando tenía fiebre y como después colocaba emplastes de col para tratar *as catarreiras* [los catarros]. María de Pontes también reconoce *as ortighaduras* y como se usaban para aliviar *a dor* menstrual y regular el ciclo: (Telvina): “Eu pa eso a miña abuela mandábame poner de espalda pa o lume [...] pero as ortighas nós fervémolas e utilizamos a auga para sulfatar o repolo [...] e a ruda que a rapaza preguntoume onte: era boa pas lombrices e pa que máis?”/ (María de Pontes): “pa cando dolía a barrigha”/ (María Manuela): “Quentábase unha pouca nunha sartén con aceite e despois poñíase na barrigha [por fora]”⁽⁷⁹⁾.

(María Manuela): “Antes medicamentos non había ningún cando me eu criei non ser desas cousas caseiras non había outra cousa [...] ghrasias a dios enfermidades non tuben [...] nunca fun un hospital e teño 95 anos feitos [...] Estaban tamén as nadantas para as queimaduras, unhas follas anchas que van nadando pola beira da auga” / (Eu): “Como un emplaste ou cómo?”/ (María de Pontes): “Así frías da auga”/ (Tevina): “Tamén nós tiñamos unha planta que tiña unha folla gorda”/ (María de Pontes): “Con picos?” / (Telvina): “Si” / (María de Pontes): “témola nós pero non sei coma lle chaman/(Telvina): soltaba unha leite así para as cortaduras”/ (María de Pontes): “Non sei quen a trouxo alí a nosa casa [...] chamanlle Seridonia”/ [...] (María Manuela): “Esa planta aínda a vira eu [...] alí onda a caseta da fábrica” / (María de Pontes): “Non é esa María Manuela esa planta que dis ti botao amarillo”/ (María Manuela): “É a mesma que ten a folla ancha ou logo non sei como é?” [...]/ (María de Pontes): “Cando vaiamos levasme por ahí... esa planta coma temos nós alí nunca a vin”⁽⁸⁰⁾.

Este *encontro* constituye un ejercicio de *memoria biokultural* desde el que redefinir la transmisión *dos saberes comúns*. De este modo mi interés por *as cousas que se facían* [las cosas que se hacían] *antes* permite resignificar por un momento la idea de “coñecementos ermos” generando un entorno de *recoñecemento* que invita a recordar. En este contexto *a memoria* y el aprendizaje aparecen profundamente relacionados con la experiencia. Más allá de la importancia de la transmisión *dos saberes* este tipo de *encontros* pueden ser entendidos como *un obradoiro* [un taller] de producción de *coñecemento común* (SHIVA, 1988:24). De este modo a *solidariedade comunitaria* ayudaba a transmitir *remedios* beneficiosos como los de *o dentequil*, o a profundizar en las diferentes aplicaciones de las propiedades *das ortighas* cuyos usos trascendían lo terapéutico asegurando la producción *na horta: unha ecoloxía de saberes* de la que se beneficiaban *os diferentes corpos dun ecosistema*.

Entonces Telvina asume el rol de investigadora: “E quen quedou despois de miña abuela, María de Mariano e María de Pepa quen quedou de parteira?”/ (María Manuela): “Hai daquela xa non veu nada máis”/ (Telvina): “E logho vós por que non aprendestes?”/ (María Manuela): “E como habiamos de aprender? [risos] non podíamos atender nos libros”/ (Telvina): “Pois as que viñades arrimadas tiñades que aprender” / (María Manuela): “Non eu tiña comadronas oh!, tiña a Manuela de Pilara, a Soneira, miña naiña [...] non sabían nada pero berraban conmigo!”/ (Telvina): “Pero de aquela había mulleres que entendían de verda, miña abuela entendía [...] é unha lástima que non quedara xente así que entendera” [...]/ (María Manuela): “fixate se pasamos [traballos], cando naciu Ramiro estiben de xoves as dúas da mañan ata o domingo [...] que veu a que lle chamaban as Deusas de ahí de Tapia e veu e libroume [...] as que pasamos nós xa é millor calare: non se podía ir pa cama que se manchaba a cama! [...] nas palliñas alí na lareira ca porquería que había”⁽⁸¹⁾.

Los cercamientos sobre *os coñecementos das mulleres que sabían* emergen aquí como un corte brusco entre generaciones. De este modo *os saberes*, recordados a través del peso del discurso biomédico, aparecen nuevamente como “coñecementos ermos”, marcando así una distancia con respecto al verdadero saber, inaccesible para *as mulleres*. Este ejercicio de *memoria* y de deslegitimación *das prácticas* alimenta el mito de la superioridad técnica de la biomedicina masculinista (EHRENREICH, 1981: 8). Sin embargo, y de nuevo, los cercamientos constituyen un proceso inacabado. Dentro del discurso de María Manuela todavía hay espacio para el reconocimiento de *mulleres*

como *as Deusas de Tapia*, o *a señora Carmen*, o para declarar con *orghullo* [orgullo] que nunca necesitó ir a un hospital.

(Eu): “E non había remedios así para curar con palabras?”/ (María Manuela): “Ai sí quitar o aire”/ (María de Pontes): “De arredor dun pexegueiro eu xa o quitei tamén, disía: `Toma María/ ti que me das? [...]’”/ (María Manuela): “Unha [...] yo te recibo sano y salvo” / (María de Pontes): “[...] Si, con el poder de dios y de la virgen María un padre nuestro y un ave maría”/ [...] (Telvina): “E de meter na artesa os nenos?”/ (María de Pontes): “Tamén [...] sin quitar a rasca que quedaba metían alí o rapás e decía tres veces `aire fora, aire fora, aire fora´ e tamén `o poder de dios e de a virgen maría´ e despois aquilo raspábalo e iban botalo a unha encrucillada [...] pa que salira o aire” / (Telvina): “Cómo eran os pelos?” [...] / (María de Pontes): “Abrían así as rascas e se quedaban pelos era do ghatto e se quedaban como plumiñas era das ghaliñas” / (Telvina): “Pero eso dos animales e verdá aínda hoxe [...] o médico dixera que eran unas alergias”⁽⁸²⁾

(María Manuela): “Eu mira, esas cousas non sei había quen ía tamén a buscar os panteóns [...]” / (María de Pontes): “Terra da sepultura”/ (María Manuela): “e dunha vez foi e seica a mandou o carajo [...] antes ía morrer un difunto e antes de chegar a casa acendíase lume no camiño e afumábase todos con aquel fume”/ (Eu): “Para que marchara o aire do defunto?”/ [...] (Telvina): “Non entrábase e onde había unha criatura [...] antes de vir pa casa íanse afumar” [...] / (María de Pontes): “Tamén se tiñan un defunto se cadra e había un neno paresía que tiña o aire do defunto e vía alí pa a sepultura e collía unha pouquiña terra e facíalle unha bolsiña pequena e colgáballe o pescoso”⁽⁸³⁾.

O aire se encuentra relacionado con problemas en la transgresión de categorías, con los peligros simbólicos asociados a la ambigüedad. De este modo existen diversos tipos de *aire* según su causa: *aire de morto* (antes de enterrarlo), *aire de muller* preñada o *menstruando*, o *aire de gatx*, *de araña*, *de serpe* [serpiente]... *O arrepío* [escalofrío] que se desencadena de este *encontro* genera perturbaciones que deteminan *a enfermidade* (CABALEIRO GOÁS, 1992: 211-212), de este modo, al contrario de lo que sucedía con *o mal de ollo*, en *o aire* “las cosas malignas se prenden de la mirada” (JODOROWSKY, 2004: 68). Aunque acostumbra a afectar más *xs nenxs*, *esta enfermidade*, que padecen también *persoas* adultas, se relaciona con la falta de

apetencia y el debilitamiento, y su tratamiento a través de *orações* [oraciones] y *rituais* no solo restablecería la salud sino que permitiría averiguar la causa del mal (CABALEIRO GOÁS, 1992: 209).

O ritual descrito por María de Pontes junto a la pronunciación *do ensalmo* en torno *o pexegueiro* genera la posibilidad *dunha conversa*, un intercambio con las fuerzas benefactoras *da virxe* y *a natureza*. Así mismo *o rito da artesa*, que apareció también *nas conversas na casa* de Díaz y Frensa, guarda relación con el proceso de amasado y elaboración del pan estableciendo un paralelismo entre a producción *da masa* y *o corpo* y permitiendo una redefinición al margen de las impurezas, que quedan en la masa sobrante identificando *o mal*.

La resignificación *do aire* como un tipo de alergia por parte de Telvina, nos permite reflexionar acerca del impacto del discurso biomédico. Siguiendo las propuestas de Bourdieu (1985:110) los cambios en las condiciones sociales de producción del discurso afectan a la capacidad de reconocimiento *da bioloxía imaxinaria*. De este modo, tal y como plantean autorxs como Manuel Cabaleiro Goás (1992:219), podría estar produciéndose un cambio *na bioloxía imaxinaria* y en consecuencia una transformación *das enfermidades tradicionais*.

A conversa continúa hacia la mercantilización: (Eu): “Pero as palabras esas quen as dicía normalmente as mulleres ou [...]” / (María de Pontes): “Si oh! Inda o fasían máis as mulleres ca os homes” [...] / (Telvina): “Moitos homes dedicábanse os traballos máis duros...” / (María Manuela): “E non se baixaban por esas cousas” [...] / (Telvina): “Eu o que vexo mal é pagar como paghan os famosos pa ire a eses que botan as cartas [...] ahí móvese moitísimo carto” / (María Manuela): “Iso é xa todo capitalista muller!” / [...] (Telvina): “Unha enfermidade que sexa cousa dos médicos non hai meighoteiro que vaia [...] cantos desos se descubriron que logo non entendían de nada?” / (María Manuela): “oiste? pero iso logo inda os médicos!” / (Telvina): “Pa enganar todo o mundo está voluntario” [...] / (Eu): “Por que pensades que se deixou de facer todo iso o das herbas para curar así e o das palabras?” / (María de Pontes): “Non cho podo dicir filla [...] aghora ninguén fala de levar ortighaduras”⁽⁸⁴⁾.

La cotidianeidad de estas *prácticas das mulleres* forma parte de los principios de *solidariedade comunitaria da aldea*, por lo que la mercantilización representa una distorsión de sus principios más básicos, una estrategia fundamental en la

desarticulación *das comunidades*. Lo más interesante de este fenómeno de absorción radica en el modo en que la incorporación de *a meighería* como producto al mercado consolida el discurso de la superstición, y el desplazamiento *dos coñecementos subalternos*.

Este proceso tiene lugar en paralelo a un fenómeno de patrimonialización de la imagen de *a meiga* como plusvalía en el mercado global. Un símbolo asociado al exotismo de lo esotérico, *herdeiro* del estigma y la invisibilización de una historia de violencia y marginalización (NOVELO, 2005 en: JIMENEZ ESQUINAS, 2013: 70). La necesidad de distanciar *as prácticas da meighería* de este nuevo discurso implica cuestionar los principios del cosmocapitalismo: (Telvina): “Hay un dito de `habelas hainas²² que din moito tamén na televisión [...] `en Ghalicia terra de meighas e habeilas hainas e non sei que´... pero non é en Ghalicia solo! o que vai adivinar o futuro cas cartas [...] iso si son meigherías!, [...] iso é o que non vexo ven, é o de ir pagar [...]”⁽⁸⁵⁾.

Casa de Pontes: De la concentración parcelaria a “la modernización”.

A la semana siguiente Adelina y *eu* tratamos de localizar a María de Pontes y a María Manuela, pero habían salido a pasear. Así que esa tarde, subimos a Gamil. De camino, *na casa* da Rosquilleira, aprovecho para preguntarle a Jesús sobre *aquela planta purgante* que nos quería llevar a ver. Dice que quedó carbonizada por *as xeadas* [las heladas] que fue a mirar hace un par de semanas y no quedaba nada. La conexión entre los cercamientos *a natureza* y *os saberes*, toma cuerpo sobre los límites que determinan la propia investigación. Se tornan más visibles que nunca...

Nos despedimos de Jesús y vamos *a casa* de María de Pontes. *O seu xenro* [yerno] nos invita a pasar y mientras, *a súa filla*, prepara café. Le pregunto a María sobre la reforestación en la plantación de Bachao: “[...] aquí fóra moita xente. Primeiro fixeran a carretera que vai a Bachao e logo as mulleres traballaron na plantación. E había quen aínda ía antes as patacas”/ (Neta de María): “Mi madre!”⁽⁸⁶⁾. *A neta* de María que llegó hace un rato se sienta junto a la mesa *escoitando* y haciendo preguntas, muy interesada. (María de Pontes): “A muller de Jesús da Rosquilleira, caéralle unha tribuna do palco da

²² `Habelas hainas´: Expresión popular que hace referencia a la incertidumbre en torno a la posibilidad de la existencia de *as meighas*.

festa na perna [...] aí mi ma! cada vez que macorda desa mulleriña cos caixons de alcolitos a cabeza!” / (Eu): “Entón as mulleres eran as que plantaban e os homes os que facían as fochancas?” / (María de Pontes): “Non, non, as mulleres facían de todo. Palear e o que fose”⁽⁸⁷⁾.

De este modo, la permeabilidad de la división sexual del trabajo resultaría finalmente funcional a las estrategias de cercamientos. El tono con el que María habla de la crudeza de estos trabajos, cambia cuando pregunto acerca de la concentración parcelaria: (Eu): “Acórdase de cando foi a concentración parcelaria que me dixeron que tardaron uns anos en poñerse dacordo xs veciñxs?” / (Filla de María): “Si porque había xente que dicían que lles quitaban as leiras boas” / (Adelina): “Si pero eu penso que o final a xente quedou máis contenta” / (María de Pontes): “Si, o que peor quedou quedou millor do que estaba antes [...]”⁽⁸⁸⁾.

(Eu): “E por que creedes que a xente se resistiu a facer a concentración?” / (Filla de María): “Pois por medo ao cambio [...] Pero bueno ainda que che tocara un terreo pior dábanlle máis extensión porque ca concentración quitaron os arrós [montículos de terra que separaban as leiras] e xa compensaba” / (Adelina): “E tamén por iso quedaron os camiños vellos perdidos [...] Pena de non haber feito tamén o monte” / (María de Pontes): “Sí, a verdá é que sí” / (Eu): “Por que non se quixo facer o monte tamén?” / (María): “Falaron de facelo pero costaba moito”. (Adelina): “Agora traballase pero antes era moito máis duro” / (María de Pontes): “Dios mio querido canto atraso [...]” / (Adelina): “Gracias a concentración o traballo cambiou, senón o tractor non o metías”⁽⁸⁹⁾.

Las ventajas productivas del nuevo modelo, junto a un discurso basado en la oposición binaria entre *as prácticas de subsistencia* como pobreza y “la modernización” capitalista como única forma de progreso, no solo consolidarán la imposición del sistema, sino que impedirán su cuestionamiento. De este modo *o recordo* de la conflictividad inherente a los cercamientos permanece borroso, paralelo a la adopción del discurso capitalista que define *xs labregxs* como principales beneficiarios del cambio, perpetuando las violencias sobre *a memoria* colectiva a la hora de definir e interpretar los procesos históricos. Así, la ilusión del progreso y la igualdad oculta el carácter estructural de las desigualdades sociales (STOLCKE, 2000: 46). Sin embargo, tal y como plantea Vandana Shiva (1988: 8,9) la pobreza no constituye un estado inicial vinculado a la

subsistencia, sino el estado final de un paradigma económico de “mal desarrollo” (SHIVA, 1988:4) que destruye *os sistemas ecolóxicos y sociais* que mantienen la vida, la salud y la sostenibilidad *do planeta*.

Pero este proceso de integración forzosa no solo no respondería al ideal del capitalismo como salvación sino que la privatización y la desestructuración *da solidariedade comunitaria* aumentaría la inestabilidad económica y el riesgo de pobreza (SHIVA, 1988:77) determinando las oleadas migratorias de los setenta y dejando a *as comunidades rurais* en un estado vulnerable y dependiente del sistema y sus crisis.

Nos despedimos. *Ela* nos agradece la visita y que pasáramos un rato de tarde así, charlando. Me dice, igual que *xs demáis colaboradorxs*, que puedo poner *o seu nome* en el trabajo, “sempre e cando non vaia para a cárcere” [siempre y cuando no vaya a la cárcel]. Sonríe y contesto que *se vamos para o cárcere xa imos as dúas xuntas* [si vamos para la cárcel ya vamos las dos juntas].

Hacia una cartografía común: (re)definir la relación con o entorno.

“Existe un mapa de aldeas esquecidas que morre todas as mañás”²³

Miguel Anxo Fernán Vello.

Los cambios acontecidos a consecuencia de la introducción del capitalismo traerán consigo una transformación dramática *nas relacións* y la manera de sentipensar *o entorno natural*, consolidando así la desestructuración *das comunidades labregas*. Tal y como plantea Vandana Shiva (1988:21) dicho proceso incorpora una doble fragmentación: “[...] because it reduced the capacity of humans to know nature both by excluding other knowers and other ways of knowing, and-it reduced the capacity of nature to creatively regenerate and renew itself by manipulating it as inert matter”. La importancia de este fenómeno tomó más y más peso a medida que traté de explorar mi propia relación *co entorno* a través de la elaboración de mapas, y a reconocer en ellos enormes vacíos físicos y emocionales. Este proceso no perseguía el objetivo de crear una cartografía fiel, sino que partiendo de los trabajos de mapeo *da memoria* colectiva

²³ “Existe un mapa de aldeas olvidadas que muere todas las mañanas”

para terminar por cederlo de nuevo a la iglesia en 1917. Trato de imaginar la cantidad de xente necesaria para reforestar este territorio, posiblemente más amplio que la plantación de Bachao, y *recordo* como Jesús da Rosquilleira me habló de que *algunha xente* recorría hasta 30km desde Negreira y *outros lugares* para venir a trabajar aquí. Adelina me señala “*o camiño dos muiños*” que iba desde *Frensa* hasta *a ceña* al otro lado del *bosque*.

Más allá de la carretera, la construcción de una nueva empresa privada sobre *a antiga corredoira* [antiguo camino] usada por *o cura* para ir desde *a aldea* de Piñeiro hasta Belén, constituye un ejemplo representativo en las continuidades de los cercamientos. La venta de estas *leiras*, llenas de *carballos* centenarios, recuerda a los procesos descritos por *xs veciñxs* de Encrobas; tal y como me explicaría Adelina: “*hoxe en día non podes contar co monte, arde todo e está enfermo así que case te é millor véndelo*”⁽⁹⁰⁾. Aunque para proteger *xs colaboradores* no revelaré los detalles de este proceso, considero necesario destacar la relación entre la actividad de esta empresa y la sobreexplotación *da fonte veciñal*, alternativa más rentable ante las dificultades legales para extraer *auga do río Tambre*, espacio protegido. Este tipo de irregularidades revelan las contradicciones inherentes a un sistema de gestión patrimonial en el que los intereses económicos y políticos están por encima del acceso a los recursos por parte *da poboación* (RODRIGUEZ CAMPOS, 1999). Dichos procesos se encuentran relacionados con un nuevo discurso político-económico basado en los principios del capitalismo verde (ISLA, 2016) en donde la ecología sirve de manera contradictoria a las dinámicas del beneficio y del mercado. Los proyectos de instalación de molinos eólicos en Santa Cristina de Fecha constituyen un ejemplo interesante con respecto a este cambio de dinámicas.

La gestión de los parques eólicos en Galiza, en manos de tres monopolios controlados por los grandes bancos (MOURE, 2008: 203, 206), impide el acceso *da poboación* a los beneficios generados en la producción de esta energía verde, incrementando las desigualdades en el reparto de la riqueza y consolidando la privatización *das terras* bajo la estela de un discurso de sostenibilidad y beneficio social (SEIJO, 1999:366; SHIVA, 1988:80). Estas empresas llegaron a Santa Cristina antes de los incendios del verano de

2016²⁵, asegurando que tenían derecho a la expropiación de una serie de *terras* que no pertenecían *as aldeas* de Santa Cristina, sino a *outra parroquia*. En torno a este clima de confusión propusieron la compra *das leiras* a bajo coste. *Algúns veciñxs* se organizarían entonces para recabar información en el Ministerio, que reconocería sus propiedades: “Quedou en nada porque a xente protestou, porque eles o que querían eran que a xente firmara, e a estas alturas estaría isto cheo de muiños”⁽⁹¹⁾. Estos procesos se encuentran favorecidos por el actual contexto de crisis, y el avance progresivo de los incendios que reducen a cenizas *os ecosistemas*, y el tejido económico *rural* facilitando el avance de los cercamientos.

Adelina continúa describiendo “*o camiño do crego*”, que avanzaba desde Belén hasta la iglesia *parroquial* de Santa Cristina, en Gamil. Esta *corredoira* era atravesada por “*o camiño do monte*”, y *outros carreiros* [senderos] anteriores a la concentración que conducían *os pastos* altos. También se cruzaba con “*o camiño da vila*”, o “*camiño de Santiago*”, que iba a salir al comienzo de la pista de la plantación de Bachao, por *a Pedra Rubia*. Mientras organizamos el mapa, Adelina trae la documentación del catastro y comprueba la disposición de *algunhas leiras*, haciendo *memoria* acerca de la distribución *das propiedades da familia*, y *xs veciñxs* antes y después de la concentración y sopesando su valor y posibles sentidos económicos. Este manejo en la gestión del patrimonio además del profundo coñecemento de la disposición *dos marcos* (llegando a corregir en ocasiones al propio catastro) permite reflexionar acerca de las pervivencias del modelo de división sexual del trabajo en un contexto de redefinición capitalista *da natureza*.

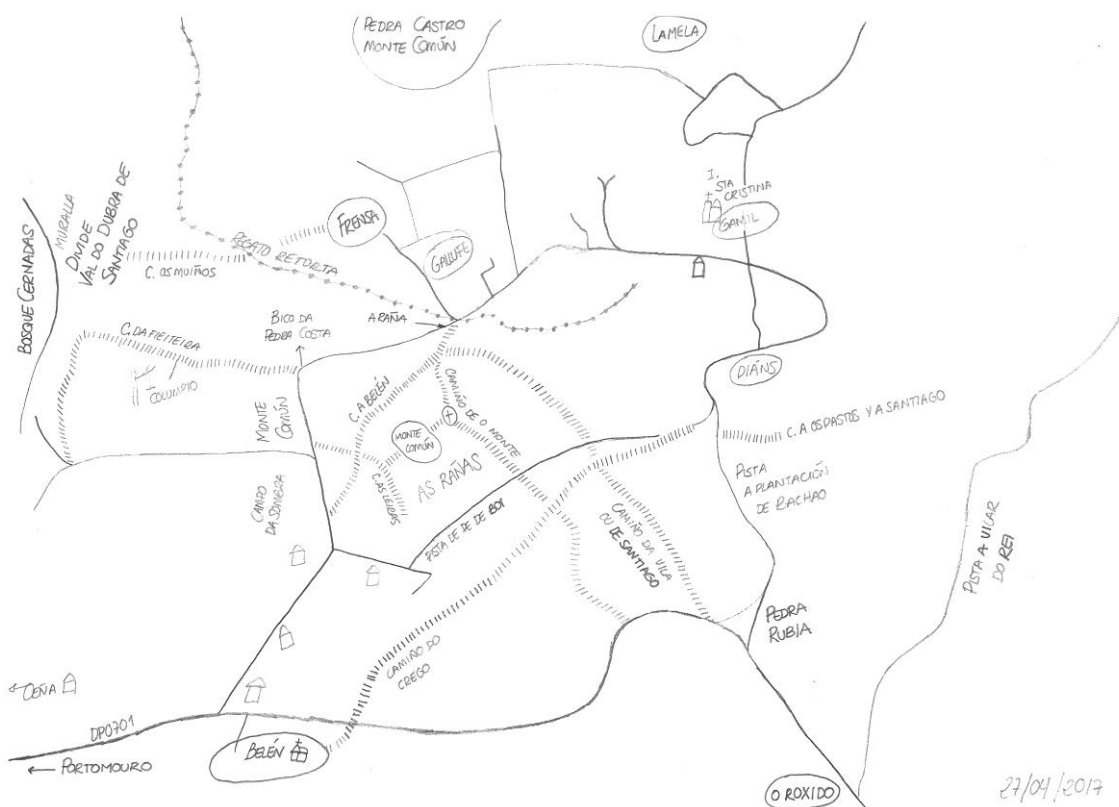
Adelina me señala el tamaño *dos montes* de Bachao y de la plantación de Ence, que se extienden desde *a portela* a lo largo *do río*, llegando hasta Vilar do Rei. Entonces *recordo* las canteras de *seixo* [cuarzo] abandonadas a las que solíamos ir a pasear. Rosi y *eu* las localizamos en el mapa: una junto a Portomeiro, del otro lado de *o río*, otra subiendo por Diáns y la tercera justo antes da Portela de Bachao. Adelina nos corrige y nos señala que siempre fueron solamente dos, la de Portomeiro y otra de enormes dimensiones entre *o monte* que esta sobre Diáns y *o río*: a canteira de Pargha. Este terreno, comprado alrededor de 1975, fue explotado como cantera hasta 1985

²⁵ Que arrasarían con unas 50 hectáreas según los medios. En: <http://elprogreso.galiciae.com/noticia/576756/un-incendio-en-santiago-de-compostela-calcina-20-hectareas> Consultado a 27/08/2017

degradando gravemente el suelo debido a la escorrentía de material residual desde el pozo hacia *o río* que terminó por sepultar *as leiras veciñas*, haciéndolas desaparecer literalmente bajo los escombros.

Las dimensiones *da canteira* de Pargha permiten reflexionar acerca de la naturaleza borrosa y permeable de los límites del fractal. De este modo el derrumbe de los materiales de la mina favorecería la confusión entre *as leiras dxs veciñxs* con parte de su propiedad: “Coma ten tanto as veces dise ‘isto é de Pargha’, e igual nin o é, e di que sí cando non mercou esa leira nunca”⁽⁹²⁾. Así el fractal actúa como un polo de atracción y reproducción de las dinámicas de la absorción, y mirando el mapa, la historia de los cercamientos se completa progresivamente: *o monte común* y *as aldeas* quedarían en adelante encajonadas entre la propiedad privada de la iglesia y la cantera.

- **Os camiños.**



As corredoiras antigas [antiguas] que se conservan, anteriores a la concentración, se corresponden al territorio *das leiras privadas dxs veciñxs* y a *o monte común* de A Raña. Estos *camiños*, que amortecen poco a poco *na memoria colectiva*, configuran un complejo laberíntico borroso y lleno de *sotobosque* [maleza], usado todavía para cruzar *as fincas privadas* del otro lado *do monte*.

A *tardiña* Adelina me lleva *o monte común*. Bajamos hacia la pista que lleva a Gallufe y subimos por “*o camiño das leiras*”, *unha corredoira* llena de *silvas* [zarzas] que llega hasta la carretera, y por la que antes se cargaba *o esterco* [estiércol] hacia *as terras de labradío* (Anexo. Fotografías. XII). Después continuamos *camiño* hasta encontrarnos *co carreiro* que se dirigía *o monte común* (Anexo. Fotografías. XIII), y lo tomamos hasta llegar a una enorme extensión de *pinos* y *olcalitos*. Adelina comenta que nadie los ha plantado, crecen debido a la dispersión *da semente* [semilla]. La resignificación *do monte* como “*terra erma*” ha asegurado el avance *da olcalitización* y una degradación progresiva *da terra* más allá de su abandono; tal y como planteaban Lavat y Dardot (2015:19) la pervivencia *do común* ha ido pagando el precio de su resistencia.

Este *roteiro* entre *camiños* se convirtió en un ejercicio de transmisión *da memoria biokultural*. De este modo, me aproximé a un mundo de referencias y señales ajenas que siempre había permanecido invisible para mí: “un carballo, ese pino alto, alá donde agora vese [se vé] o prado...”. Pero en paralelo a este proceso cada *unha* de nós evocamos en silencio *unha memoria* encarnada, sensorial, densa. *Vinme xogando cos meus primos*⁽⁹³⁾, con 11 u 12 años, perdiéndonos en estos mismos *camiños* para tratar de encontrar el regreso *a casa*. Ya entonces *xogábamos* en el vacío de *terras, coñecementos ermos*.

O monte se convirtió en catalizador para *a memoria*, evocando la densidad de los procesos de negociación de *identidades* y desigualdades desencadenadas por los cercamientos. Y es que la violencia de estos procesos no afectó en exclusiva a *os corpos* humanos, sino al conjunto *do ecosistema*. Hablar de *memoria biokultural* y *memoria encarnada* implica cuestionar los binarismos entre *corpos*, dar el salto al reconocimiento de la multiplicidad. Tal y como plantean autorxs como Peter Wohlleben (2016: 10,12) *as árbores* también tienen *memoria*. Así, *nos bosques autóctonos*, individuos de las mismas especies establecen redes de intercambio de nutrientes e información a través de las raíces y los tejidos de hongos que componen el humus. En este sentido, *os bosques* se comportan como súper organismos, siguiendo a Spinoza (en CURLEY, 1985): “*o corpo* es una unión de *corpos*”.

Por el contrario en las plantaciones forestales las raíces quedan dañadas en origen, de manera que especies como *o olcalito* no solo deterioran el suelo y el conjunto del ecosistema, impidiendo el desarrollo de árboles autóctonos, sino que permanecen

aislados y vulnerables, en un estado regresivo y enfermizo (WOHLLEBEN, 2016: 22,23). De este modo, los procesos de deforestación y reforestación con especies de rápido crecimiento no solo han acelerado la desestructuración *da solidariedade comunitaria rural* sino que han degradado las redes de intradependencia *propias dos bosques autóctonos*.

Siguiendo estos planteamientos podríamos hablar aquí de *unha memoria* común, que a diferencia *da memoria biokultural* y *a memoria* colectiva asociadas a *kultura labrega*, integraría al conjunto de *memorias* desarrolladas por *os corpos* que componen *os ecosistemas* atendiendo a sus correlaciones, articulaciones e intradependencias. Si tal y como plantea Teresa del Valle (1999:9) *o corpo* constituye el centro *da memoria*, la desestructuración *do corpo do bosque autóctono* representa un vacío *na memoria común*, unha “*memoria erma*”.

Continuamos hacia *o cruceiro* (Anexo. Fotografías. XIV) donde desembocan “os camiños da Raña” que unían Gallufe con Belén: (Eu):“Pareceme moi bonito”/ (Adelina): “Si, por suerte nadie se acuerda de onde está senón seguro que xa non estaba eiquí”⁽⁹⁴⁾. Subimos por “o camiño do monte” a ver hasta dónde podemos llegar por él y vamos a dar “*a pista de pé de boi*”. Allí nos encontramos con Telvina, que decide venir con *nós* (Anexo. Fotografías. XV). Continuamos hasta cruzarnos en perpendicular con “o camiño do crego” pero está intransitable. Adelina me explica como “o camiño do monte”, por el que se llevaban as vacas *a pacer* [pastar], continuaba hasta la carretera general, más abajo da Pedra Rubia.

Bajamos y nos incorporamos “o camiño de o crego” (Anexo. Fotografías. XVI) atravesando *unha carballeira vella* por *un carreiro* que se usaba para ir desde Gallufe hasta Santiago saliendo por a Pedra Rubia (Anexo. Fotografías. XVII) “No contaba eu con explorar estos camiños donde pasamos tanto” dice Telvina. Me cuenta como *a súa avoa* traía a la espalda *os cochos* [los cerdos] que compraba en Santiago y como *elas* iban a recogerla siguiendo el sonido *dos porquiños*. También como *as mulleres* cargaban el día de la fiesta con barriles de treinta y dos litros de vino en la cabeza cruzando este monte hacia Gallufe y Frensa. En este contexto, y a través *do recordo*, *a identidade* de género es redefinida y reafirmada en referencia *a herdanza destas mulleres fortes* [fuertes], pero también en oposición al estigma de la pobreza, de un pasado que resulta necesario superar. Esta contradicción aumenta mi sentimiento de

separación con respecto a *herdanza da nosa memoria* colectiva como *mulleres*, como *galegas*, como habitantes de la fractura.

“O camiño do crego” se abre al llegar a un pinar (Anexo. Fotografías. XVIII). Adelina y Telvina comienzan a *falar* de la venta de *leiras* y negociaciones con el perito tras los incendios y *eu* me pregunto de qué modo a *memoria* colectiva se ha dissociado *dunha memoria* común. *Os carballos* desaparecen y *os pinos* van pasando y pasando como una estructura reticular. A lo largo de estos *encontros* la gestión económica *das propiedades* se ha convertido en parte cotidiana *da conversa*, una constante profundamente política que sitúa *as mulleres* en el centro de la toma de decisiones con respecto a la producción *da casa*. De este modo las dinámicas en la división sexual del trabajo continúan como parte de una estrategia de subsistencia necesaria para lidiar con la inestabilidad del modelo capitalista.

“O camiño do crego” va a salir a “a pista de pé de boi”. Continuamos por *ela* hasta llegar a la carretera de la plantación de Bachao. Está atardeciendo (Anexo. Fotografías. XIX). De vuelta por *a pista* general que va de Gallufe a Belén Adelina me enseña donde empezaba “o camiño de a raña”, que lleva *o monte común* y “o camiño de a fieiteira” que llevaba a *as leiras* por detrás de Belén. Después caminamos hasta *casa falando* mientras desaparece el sol.

IV. CONCLUSIÓNS: CARA OUTROS MEIGHALLOS, OUTROS COMÚNS.

Este viaje etnográfico, este *meighallo*, se convirtió en una oportunidad para (re)definir la fractura, la fragmentación generada por las dinámicas del capitalismo heteropatriarcal, dotando a “*os coñecementos ermos*” “*as terras ermas*” y *as identidades* de la posibilidad de *voltar* a significar. Además, permitió revelar las violencias invisibilizadas en torno al proceso de cercamientos y la imposición del sistema capitalista sobre *o rural galego* tardofranquista, sobre *o rural galego* ante las lógicas del cosmocapitalismo actual. Este fenómeno de absorción, inherente a las dinámicas del sistema, necesitaba romper *cos coñecementos das mulleres* para desarticular el modelo de subsistencia, *as solidariedades comunitarias da aldea* y la relación de *xs labregxs cos seus ecosistemas*. Así, a través de un discurso basado en el mito del progreso vs el

estigma del atraso, *os comúns*, fueron perdiendo progresivamente su significado, consolidando la dependencia *das comunidades* con respecto al mercado.

De este modo, durante el franquismo, tuvo lugar una redefinición de la categoría “mujer” en torno a los principios de domesticidad, que consolidaría el control patriarcal sobre la reproducción y *o corpo das mulleres*, desplazándolas de sus esferas de influencia y poder dentro *das comunidades*. En paralelo a este fenómeno se desarrolló una fuerte campaña estatal de privatización *dos ecosistemas*, transformando los usos *dos montes*, y facilitando la negociación *das leiras* mediante la concentración parcelaria. Además, en este contexto, dio comienzo un proceso de medicalización obligatoria de la sociedad, que aseguraba la exclusión *dos coñecementos das mulleres* en favor del discurso biomédico-científico.

Profundizar en estas transformaciones nos permitió acercarnos a *xenealoxía dunha ecoloxía de saberes* plural y permeable, estructurada en torno a *as prácticas* cotidianas *das mulleres* y a su eje central: *a casa*. Estos *saberes comúns*, entre *os* que destacaba *o herbarismo*, *a meighería*, o la elaboración de *remedios caseiros*, formaban parte de una cosmovisión basada en el reconocimiento de la intradependencia entre realidades, en la correlación entre *os corpos dos ecosistemas*. A consecuencia del proyecto de cercamientos tardofranquista *os coñecementos das mulleres* serán progresivamente desplazados de la cotidianeidad a la subalternidad.

Este fenómeno de imposición forzada, orquestado por el estado y las grandes empresas, estuvo lleno de tensiones que ayudaron a componer un discurso híbrido en torno *os saberes*, una confluencia de articulaciones y relaciones entre diversos sistemas de *coñecemento*. Desde esta perspectiva nos aproximamos a la situación de descrédito *dos remedios*, *da herbaría* o *das prácticas* realizadas durante *o parto* por *as mulleres que viñan a casa* y al modo en que la progresiva medicalización de la sociedad, durante los años setenta, llevará *as que se resistían* a poner en riesgo sus vidas. Las consecuencias dramáticas de estas tensiones serán normalizadas a medida que se incorpore el discurso del progreso *a memoria común*. Sin embargo, saberes como *a meighería* continúan en el centro de un conflicto abierto con las estructuras del poder. De este modo y debido a la rigidez del positivismo, incapaz de dar respuesta a la multiplicidad de la realidad, la intradependencia todavía constituye un discurso necesario en Santa Cristina de Fecha.

Ante la estigmatización *dos saberes, as mulleres* fueron capaces de generar herramientas discursivas y tácticas como la risa, la duda o el silencio, evitando contradecir en exceso la narrativa oficial y posibilitando así, el reconocimiento de lo ininteligible, el acceso a una reserva de *saberes* denostada históricamente. *Os coñecementos* en torno a *meighería*, permitían por tanto dotar de sentido al caos, restableciendo el equilibrio a través de la invocación y eficacia simbólica *das palabras* y *os actos*, signos *kulturais comúns*. En este sentido a *meighería* puede ser entendida como poesía en acción, un medio de expresión y resolución de los conflictos *sociais*. Esta *bioloxía imaxinaria*, esta cosmovisión, sufrió una transformación radical a consecuencia del avance de los cercamientos, que trajo consigo la progresiva desaparición de *enfermidades* como *o aire ou o mal de ollo*, pero también la reducción de las posibilidades simbólicas para el reconocimiento de lo ininteligible, debido a la transformación del espacio, las comunicaciones o la llegada de la luz eléctrica.

El proyecto de “modernización”, provocó además importantes tensiones en torno a la relación *das comunidades cos seus ecosistemas*, determinando un cambio paradigmático de la intradependencia a la productividad. En adelante toda relación establecida al margen del mercado resultaba estéril, y *as comunidades* quedaban separadas *dos seus ecosistemas*. Así, y aunque conscientes de los peligros ambientales y la degradación provocada por la deforestación, a *olcalitización* o la cantería, *xs veciñxs* de Santa Cristina se verán forzadx a incorporar las mecánicas del mercado para sobrevivir a los cercamientos. De este modo, la reinterpretación productivista de *a natureza*, consolidó la desarticulación *dos saberes das mulleres*, basados en la intradependencia y *as solidariedades* entre *corpos* humanos y *naturais*. Además limitó el acceso a *remedios* y *plantas* debido a la privatización, y a la progresiva degradación de los suelos, a la homogeneización de la diversidad *ecolóxica dos ecosistemas*.

Este cambio en la cosmovisión afectó también al significado social *dos coñecementos das mulleres* resignificados bajo la asimilación del discurso del positivismo como “coñecementos ermos”, no científicos. En esta misma línea, reflexionamos acerca de la situación *dos montes en man común* abandonados física y simbólicamente a consecuencia de la incorporación del discurso del progreso y su resignificación como “*terras ermas*”, improductivas. Este proceso no afectó solamente a la relación entre seres humanos y *natureza* sino también a la correlación entre *os corpos naturais dos ecosistemas*, rompiendo *as solidariedades* entre *árbores* y el equilibrio de la

intradependencia. Así mismo, la tardía introducción de la concentración parcelaria en Santa Cristina, junto a las posibles tácticas de resistencia *labrega* ante los cercamientos, serán resignificadas bajo una perspectiva productivista firmemente asentada *na memoria común*. Esta forma de cercamientos anula el conflicto y la agencia *das comunidades*.

A medida que profundizamos en las consecuencias de este proceso pude entender cómo los cercamientos, siempre inacabados, transformaron progresivamente sus estrategias bajo el paradigma global del cosmocapitalismo. En este contexto *os comúns* que sobreviven pagan siempre un precio. Así, *a meighería* será sometida a un proceso de patrimonialización y mercantilización, una remodelación del estigma de acuerdo a las lógicas del beneficio. Por otro lado, *os ecosistemas*, se incorporarán al discurso socio-ambiental del capitalismo verde y la sostenibilidad como vía en la recuperación del equilibrio *ecolóxico* y la producción económica.

Bajo estas condiciones, la categoría “*muller*” se construye como resultado de la tensión entre el estigma del atraso y la reapropiación patriarcal de “*a muller*” como símbolo de *a kultura*, la reapropiación capitalista de *a kultura* como producto. De este modo, y a pesar de las consecuencias del proyecto franquista de domesticidad, en Santa Cristina de Fecha *as mulleres* continúan a cargo de la actividad productiva *da casa* y la gestión *das solidariedades comunitarias*.

Estas pervivencias del modelo de subsistencia han permitido *as comunidades labregas* lidiar con las crisis sistémicas del capitalismo, los vacíos interpretativos de la biomedicina y los nuevos cercamientos sobre *os ecosistemas*. Sin embargo, estas tensiones han afectado también a la transmisión *dos saberes*. Si bien es cierto que cada experiencia es diversa y que tal y como sucedía en *a casa da Rosquilleira os coñecementos* aún continúan pasando de generación en generación, esta *ecoloxía de saberes* se encuentra en un estado regresivo, a consecuencia del estigma y los cercamientos sobre *a memoria*.

Este *meighallo*, este ejercicio de *memoria común*, constituye una táctica de resistencia. La elaboración de mapas y la recopilación de recetas me ayudaron así a empoderarme y a redefinir la fractura, a enfrentarme al miedo. En esta misma dirección, el uso *do galego* representó una oportunidad para explorar desde la creatividad las tensiones de la diglosia, visibilizar el conflicto, acoger al monstruo. De este modo traté de reproducir

las tensiones y relaciones de poder entre *castelán* y *galego* visibilizando contradicciones o reapropiándome de términos, espacios, *comúns*. Además procuré hacer visibles *os nosos castelanismos* y las contradicciones inherentes a *miña identidade*.

Desde una perspectiva teórica reflexionar en torno *os coñecementos subaltemos das mulleres* de Santa Cristina de Fecha implica cuestionar los principios de objetividad, las nociones de autoría individual y las categorías homogeneizadoras de la ciencia positivista. Atendiendo a esta mirada crítica, traté de prestar atención a las categorías e interpretaciones generadas en el campo acerca *das prácticas das mulleres que sabían*. De este modo, deconstruir el estigma en torno a *meighería* implica prestar atención a los principios epistemológicos de la intraación y a sus posibles implicaciones en la teoría feminista, en la capacidad transformadora del discurso, del acto. Resignificar a *meighería*, implica dar un paso hacia una ética basada en el reconocimiento de lo inesperado en la intradependencia entre realidades y *corpos*.

En un contexto de crisis como el actual, sometido al progresivo reduccionismo de los cercamientos, los feminismos deben comprometerse más que nunca con la construcción colectiva de nuevos *comúns*. Esta *responsabilidade* implica tomar conciencia *da nosa xenealoxía* como “*mulleres que saben*”, no para enredarnos en la nostalgia, sino para comprender la mecánica de los procesos que nos han traído hasta aquí y mantenernos alerta. *Un coñecemento* que ignora la intradependencia resultará siempre incompleto. Es por ello que necesitamos resignificar los mitos de la escasez y el progreso, generar *imaxinarios* alternativos en torno a los que significar *xuntxs*. Invocar *os nosos propios meighallos comúns*.

V. ANEXOS.

Traduccions/Traducciones.

(1) AGRADECIMENTOS/AGRADECIMIENTOS.

A Adelina, Telvina, Maruja de Díaz, Carmen, Jesús da Rosquilleira, Benilde, Irene, Lucha, María Manuela, María de Pontes y a todas las personas que nos acompañaron y ayudaron a significar los vacíos, a pronunciar las palabras. Me hicisteis sentir afortunada. Gracias por abrirme siempre las puertas, guiarme en los caminos, compartir miradas y saberes. La voluntad poética de cambiar los nombres, las formas, de imaginar ritos comunes para crecer juntxs viaja ahora conmigo.

A aquellos que luchan por mantener los comunes en la memoria y en los caminos, por inventar otros nuevos en la precariedad sangrante del capitalismo heteropatriarcal. A Lxs que no tienen miedo. A lxs que confrontan el miedo.

A Lxs Preciosxs por crear un lugar seguro, una red, y mantenerla y cuidarla siempre con tanto cuidado. Por encender hogueras en las encrucijadas. Transformar el mundo a cada momento.

A Ana, que me enseñó la teoría, y me acompañó con cariño; gracias por cultivar otras formas de aprender dentro de la academia.

A María que trajo *os meighallos* consigo.

A Javi, por escuchar, escuchar, escuchar...

Y a mi familia por alimentar la magia siempre,

contarme cuentos en el monte

con la luz templada del sol

desvaneciéndose

al fondo.

(2) LIMIAR/PREFACIO.

Soy de la casa de a Ferreira. Pero la casa de a Ferreira fue, tiempo atrás, la casa de o Ferreiro. Cuando el murió, enfermo del pulmón y con los hijos en la emigración, no quedó nadie para seguir el oficio. Fue entonces cuando la hija mayor, mi bisabuela Manuela, o como yo la conocí siempre en casa “a Madriña” [la Madrina], se hizo cargo de la forja. Además de trabajar los molinos de las aceñas, donde pasó los inviernos con una escopeta en las manos, a Madriña labró las tierras y mantuvo el monte. Crio viuda a lxs hijxs en tiempos de guerra y hambre y ya de vieja, atendió a lxs nietxs mientras los suyos marchaban a la emigración. Fue así, y de esta fuerza, que la casa de o Ferreiro cambió a llamarse la casa de a Ferreira y aún hoy sigue manteniendo este nombre.

Imagino la voz de la Madriña ágil y profunda. Solo una voz así, una fuerza así, es capaz de cambiar los nombres. Y es que las palabras no son nunca y solamente palabras, si no que están impresas de cierta magia: afectan y son afectadas por nuestra forma de estar en el mundo. Pienso en la voz de la Madriña como un hilo conductor, sensible a la fragilidad que lo sostiene todo. Un sonido. Una luz. Una frecuencia común. Quizás fue desde estos acordes que aprendió a hablar con las abejas. Murmuraba en el panal, en la boca de las encinas y con humo en las manos pronunciaba las palabras para llevárselas hacia ella. “Entrad, entrad en el panal que vais a estar muy bien”. Ellas seguían su voz entre el humo y se dejaban ir con ella de vuelta a la parte trasera de la casa, donde llegó a tener docenas de colmenas. A Madriña podía hablar para sanar, quitar el “aire” o cauterizar una herida. Cambiar los nombres. Desde esta fuerza, sensible a la frecuencia única, la voz se funde con la luz y ya no sabes cuál de las dos vino primero,

pero tampoco importa mucho

ya que fueron y serán siempre

la misma

cosa.

Las abejas se marcharon hace ya mucho tiempo, cuando murió buscaron refugio en el monte. Hoy la casa está abandonada. También los molinos. “Progresar” significó alejarse del atraso. Y quizás ese atraso éramos nosotrxs. Nos marchamos lejos. A la

emigración, a la ciudad o a la casa nueva que no tiene *lareira* ni los recuerdos entre las piedras. Nos marchamos lejos. Y el monte creció borrando los viejos caminos. Un monte que ya no es nuestro. Unos árboles grises que arden y que plantamos con las manos. Y así el progreso se llevó el hambre. Llegó la modernización. Las minas, los eólicos y ahora se vive mucho más sencillo aquí ¿no es así?.

En *a aldea* cuando te presentas lo haces en referencia a la familia a la que perteneces. Para mi, nieta de labradores y marinexs, ni de a coruña, ni de *a aldea*, ser de la casa de a Ferreira representaba una incógnita, un eco lejano. Puede que sea una parodia del sentido de pertenencia, la encarnación personificada de las consecuencias de la violencia contra mi cultura. Y existe ciertamente una ruptura dentro de mí. Ante el encuentro con la pregunta “¿De quién vienes siendo?” recuerdo esta extrañeza desde bien pequeña.

Pero cada límite me hizo como soy. No existe la culpa. Soy gracias ellxs, a todos los caminos. Ahora escucho la pregunta y atiendo a la respuesta. Cada aprendizaje disminuye el eco, vuelve a hilar las rupturas y la trémula voz se vuelve cargada de significado a pesar de las contradicciones. Es en este devenir hacia un “yo misma” que es también un “nosotrxs” donde encuentro la fuerza del sonido de una frecuencia única para así hablar con voz propia respondiendo atenta al acorde: “Soy de a casa de la Ferreira”.

(Diario de Campo, 24/04/2017).

(3) Teresa Moure (2008:176): “porque al no estar contemplado por nuestro alfabeto la K alcanza una dimensión claramente subversiva”.

RECETA PARA UN *MEIGHALLO*

Achegarme/ Acercarme... a mis conocimientos situados.

(4) *Soy mujer urbana, hija de corazón rural en la diáspora.*

Soy también en consecuencia rural en el corazón,

aunque foránea en la experiencia y ausente en la cotidianidad.

Soy nieta de migrantxs, campesinxs y marinexs,

y soy de clase media y barrio obrero también.

Feminista en la europa viciosa de la precariedad,

castellano hablante abandonando siempre

esta lengua .

Achegarme/Acercarme... a cuestión do galego.

(5) “Más castellano hablante que otra cosa”.

(6) Pero reconozco también mi voz.

(7) “¿Y tú de quién eres? [¿a que casa o familia pertenesces?][...]¿Y cómo y para quién quieres ser?”

(8) “Hablar con una voz que sea propia”.

(9) “Mi voz es la fractura: heredera forzada de la diglosia”.

(10) “Aprendí galego en casa, en *a aldea* y en la calle”.

(11) “Recuerdo la intuición de la vergüenza asociada *a lingua* del mismo modo que recuerdo la intuición de la vergüenza asociada al género”.

(12) “Rechacé *a lingua* al mismo tiempo que los vestidos, manteniendo a raya la vergüenza”.

(13) “Mi aldea, mi casa y en definitiva yo misma no sería jamás completamente mía”.

(14) “Cuando una persona se ve obligada a manejar dos *linguas* desde la primera infancia es porque se da una situación inestable en la sociedad en la que vive que provoca también en ella una inestabilidad psicológica. En Galiza no hay pues bilingüismo por que el *galego* y el *castelán* no ocupan el mismo lugar ni tienen la misma valoración de la sociedad”.

(De)construirme: Objetivos, estructura y marco teórico.

(15) “Sin tanta ciencia

Sabias son las violencias haciendo esencia

Sein tantos humos

Sabios son los limones haciendo zumos”

Canción Popular.

Volgar o campo/Volver al campo: Metodología para una crisis.

(16) “[...] la casa vieja de la familia, que pensamos es de mediados del siglo XIX”.

(17)“La pequeña, la que estudió, la de a coruña, la universidad”.

(18)“La gente mayor se cansa pronto”.

(19)[...] *a meighería*, el autocuidado, las solidaridades, la experiencia del parto, las tácticas de resistencia ante los cercamientos [...].

(20) “escoge lo que tú quieras niña, no te molestes en hacer el recetario”

O RURAL GALEGO: REINTERPRETANDO LA MODERNIZACIÓN, REMEMORANDO LOITAS/LUCHAS.

A aldea: El modelo de subsistencia y el género.

(21) “ [...] unidades espaciales y universos microsociales integrados”.

Las políticas franquistas: El género.

(22)“[...] *o galego* se le llama dialecto, se dice que es una derivación del *castelán*, que no está desarrollada como tal lengua [...] [bajo este discurso] el *castelán* es masculino e independiente el *galego* es femenino y dependiente”.

Hacia una democracia incierta...

(23)“Una mercancía de fácil y frugal acceso”.

Memorias de Reivindicación y tácticas de resistencia desde o común.

(24)“*As mulleres de o rural* están muy presentes en la protesta porque representan *a casa*”.

(25)“Herramientas como la hoz y la azada”.

(26)“Dispersarlas o detenerlas en aquel momento sería situar *a muller* en una escala de iguales con los varones, e indicaría [...] que el condicionante del estereotipo de género se negocia en cada momento, en cada conflicto, según las circunstancias y en función de la lectura que los representantes del poder realicen”.

(27)“el modelo social imperante como *mulleres* bravas capaces de la defensa de *a terra* [...] no es antagónico con la condición de *muller*, a fin de cuentas asociada [...] con hablar de más, mucho, a gritos, con llevar y traer cuchicheos con ser una charlatana”.

(28)“[...] cuando las circunstancias lo reclaman se olvida la susodicha debilidad femenina y no se duda en ponerlas a realizar roles masculinos [...] al final se hace una exaltación de su cometido, de su disciplina y heroísmo y las aguas vuelven a su cauce, y *a muller* a sus labores como de costumbre”.

Achegarnos: Da túa man a outras mans/Acercarnos: De tu mano a otras manos.

(29) “No se acuerda de mucho”.

(30)“Cuando *o irmán* de la abuela rompiera la pierna lo tomara, y también la madre de tu abuela la trataran solo con *dentequil* aquella vez que se rompiera unas costillas”.

Casa da Ferreira: Da cociña a ceña/ De la cocina a la aceña.

(31) “Antes estaban los sanatorios y el hospital. El hospital en Santiago era para la gente que no tenía dinero. Allí te atendían peor. El que podía intentaba siempre ir a un sanatorio. Y el médico aquí lo tenías arrendado. Venía de Portomouro y la gente le pagaba una cantidad al año en maíz o lo que fuese”.

(32) “Se concentraron *as leiras* y no *os montes*. *Os montes de veciñxs en man común* había algo pero muy poco [...] es *monte* que no es de nadie. Iban os de Diáns pero como si les diera por ir os de Ruxido. Después hubo una época en que quisieran partirlo, pero

[...] no estuvieron de acuerdo...”/ (Eu) “¿Qué no sea de nadie significa entonces que es de todxs?”/ (Adelina):”Claro”.

(33) “Y las masas *comúns*... había esta que tiene *carballos* que está aquí junto a la carretera... y esta se vendió, era del ayuntamiento... ahora la compraron unos que tenían unas carnicerías”.

(34) “Ahora es completamente distinto, no se parece a nada lo que era [...] cuando volviera de Suiza ya tenían *as leiras* destinadas [...] arriba en *a casa* de Pilara teníamos *unha leira* y veníamos por abajo y entonces le dije *eu*: ‘para que esta ahí *miña nai* cogiendo maíz’ [...] y me dijo *el*: ‘¿y *ti* que sabes si es *a túa nai*? ¿no sabes que ahora ya dieron las parcelas nuevas?’ [...] *eu* ya no sabía cuáles eran *as nosas leiras*”.

(35) “Es una raíz [...] así, tiene como una seta abajo y eso se hierve en agua y es como una infusión de esas [...] y después se toma esa agua y lo puedes tomar por encima de la comida, lo puedes tomar cuando quieras que no te hace daño, y eso es lo que cura”.

(36) “de ver la ollita con la dichosa raíz dentro”.

Casa de Cameán: Das recetas as solidariedades/De las recetas a las solidaridades.

(37) “Esta rapaza quería saber de las plantas y de los remedios así de antes”.

(38) “El agua de saúco era para los ojos”/ “Y el agua de la parra también, para los ojos y para a cabeza”/ “Y la cáscara de nuez también para el dolor de ojos”.

(39) “A *miña nai* ponía bosta en la cara cuando le dolía mucho la muela y al parecer le calmaba con el calor” / “Las barbas del maíz se hervían, ‘os *moghons*’ del maíz, y con el repollo se hacían emplastes para la espalda”.

(40) “Aquella persona que sufre es incapaz de sentirse interpretada en un universo cultural ajeno al menos que sea quién de encontrar una microcultura común”.

Casa de Díaz: Das compoñedoras as meigherías.

(41) “Y le llamo hierba de la plata [...] y es una hojita así alargadita que la tenemos ahí en el agua que baja al molino pero ahora no sé si será el tiempo de que la haya”.

(42) “(Adelina): No, ¡la componedora esa le da bien eh! [...] y tiene una nieta pero parece ser que todavía no le da como *ela* [...] está estudiando fisioterapia pero no tiene

la experiencia que tiene la abuela”/ (Maruja): “Es una vieja muy lista, es una vieja como las viejas de antes. [...] Tiene una placa allí de que fue Franco allí a curarse”.

(43) (Maruja): “Sabe tratar con cariño [...] es muy charlatana [...]” / (Carmen): “Pero ya te habla así a propósito cuando te va a dar el tirón te habla así para que estés distraída [...] y estás nerviosa porque estás esperando a que te lo de y de repente [...]” / (Adelina): “[...] no, allí si no hay rupturas [te sana bien] [...]”/ (Maruja): “y si no te manda para el hospital [...] *Ela* si ve que no es cosa de *ela*...”

(44) “Solo es posible sanar si lx curadorx confía en sus prácticas, lx enfermx confía en lx sanadorx, y existe además un consenso social y una opinión colectiva favorable sobre esa práctica terapéutica”.

(45) (Carmen): “¿Después sabes de que me acuerdo *eu*? *Nós* también teníamos un nogal y siempre que venía la familia de Barcelona siempre llevaban hojas de nogal que decían que eran muy buenas para lavarse de las infecciones de la parte de abajo y que eran muy desinfectantes y muy buenas para las mujeres”.

(46) (Carmen): “‘Buenos días Don Torolló...’ [risas] díselo, díselo / (Eu): “¿Cómo es?”/ (Carmen): “Es una payasada”.

(47) (Adelina): “Esas cosas parecen brujerías pero hay cosas que no...” / (Maruja): “Las ortigas las usaba mucha gente”/ (Carmen) “Para hacer friegas”.

(48) (Adelina): ¡Ay eso era para quitar o aire! [...] a mí también me llevaron a sacarlo varias veces”/ (Eu): “¿Y no te acuerdas de lo que se decía?”.

(49) (Maruja): “*Nós* no somos muy creyentes de *os meigos*” / (Adelina): “*Eu* tampoco creo en eso pero para que haga efecto tienes que creer, porque si no, no te vale de nada”/ (Carmen): “Si, *eu* también lo creo”.

(50) (Carmen): “¿*Nós* fuimos así veces contadas eh!”/ (Maruja): “¡Ay son contadas eh!”/ (Carmen): “Una vez que *a nena* no comía [...] y otra vez que no encontrábamos el dinero de cobrar de un mes [...] y el dinero apareció que estaba en *a casa* como dijo el” [...] / (Adelina): “¿Con el dinero puede pasar oh! [...] *Eu* fuera una vez ya no me acuerdo por qué, y fuera por mi hijo que se levantaba de noche y *eu* tenía miedo de que se me cayera por las escaleras abajo [...] ” / (Eu): “¿Y qué le hizo cuando fue?”/ (Adelina): “Pues le leyera unas palabras y tuviera que hacer fuego en una encrucijada,

en un camino, sin hablar con nadie también [...] y fui e iba pensando `como venga cualquiera por aquí´ [...] porque a mí además me daba vergüenza por que *eu* no creía en eso [...] fuera por *meighería* o por otra cosa o *nenó* dejó de levantarse”.

(51) (Carmen): “Mamá fuera una vez que nos murieran los cerdos [...] y mandara ir a papá [...] tenía que hablar algo en un camino [...] [risas] y va y le dijo [a meiga]: `cuando vayas a comprar los cerdos ponles unos sacos por encima´ y *nós* no le pusimos y murieron todos”.

Casa da Rosquilleira: Da olcalitización as outras miradas/ De a olcalitización a las otras miradas.

(52) “Tengo pasado por cosas que parecen imposibles y no son imposibles pero sí que las hay. Hoy lo que no hay son esas probabilidades. Por ejemplo tu hoy coges el coche [...] pero si vas a andar y a oscuras completamente, o vas con un farol o un tizón, puedes ver muchas cosas aún [...] y hoy no hay nada de eso porque no se ve por la claridad, por la luz que hay”.

(53) “[...] y de la carretera que está junto a la casa [...] dos pesos, [...] en las fincas de *os olcalitos*”.

(54) “La carretera contrataron gente de aquí para hacerla”.

(55) “*Mullere eu* puedo decirte algunas plantas que se usaban para los medicamentos [...] Por ejemplo si llevabas un corte la tela de araña limpia envolvía... era como una esponja y además evitaba el sangrado. [...] Las ortigas. Tienes un catarro o una tos o un resfriado, te sientas en una cama boca abajo desnuda, entonces haces unas frotaciones: tras, tras, tras... y hechas vinagre antes. Solo con posarlas por un lado y por el otro...”

(*Eu*): “¿Y todas estas cosas se las enseñó la abuela porque usted se interesaba y preguntaba?”/ (Jesús): “*Eu* era el más joven y siempre estaba atento para todo. Y era servicial para todo”.

(56) “De palabras no... había *algunhas mulleres* que hacían pero no querían explicarte. [...] No lo explicaban. Había *unhas* que te quitaban el aire o la sombra... iba todo con palabras, pero esas palabras no te las querían decir porque se veían en apuros. Por que pedían a otros determinados...era complicado...y no era cosa buena”.

(57) “Primero hubo la despoblación y luego la plantación. [...] Cortaron todo *o carballo* y se empezó a cavar o monte para las plantaciones. Pagaban lo mismo a todxs. Pagaban por metro, los hombres hacían fosos, *as mulleres* plantaban y estaban en el semillero, los llevaban [os olcalitos] en cajones en la cabeza y carreaban la ceniza. *Os carballos* se quemaban para poner en los semilleros, y había que regar todos los días. Plantaron mucho *olcalito*, y mucho no fue plantado y nació por la semilla de los otros. Empezó a extenderse por la plantación. Al ver la plantación, que daba rendimiento y crecía tanto, [*xs veciñxs*] empezaron a plantar, unos por aquí otros por allá... y fue una ruina para el país. El *eucalito* come helecho, y nace más tojo. Antes el helecho se usaba para las camas de los animales. Pero también se perdió mucho pino, o pino da más rendimiento, se cría en poco tiempo y tiene más valor. Ahora creo que hay una peste que le da [*o olcalito*], si valía 50 euros ahora no vale ni 20”.

(58) “La plantación era de la empresa de la INEACE Frenosa, era de [*un veciñx*] pero lo vendió a la empresa. / (Eu): “¿Esa empresa intentó comprar a otra gente?”/ (Jesús): “Esa no, otra, compró a varios compradores, y ese lo vendió después a INEACE”/ (Eu): “¿Lo pagaban bien?”/ (Jesús): “No, la gente lo vendía porque tenían hambre [...] A pista la hizo la empresa que compró, los abogados esos de Santiago. Empezaron en a Pedra Rubia, en esas casas. Compraron terrenos, sacaron maderas y pasaron la pista por la misma empresa”/ (Eu): “Me queda una cosa que no entendí bien: ¿Por qué entonces os montes que eran de *xs veciñxs*... por que ahora tienen os montes esos tantos *olcalitos*?”/ (Jesús): “Se extendió la semilla. Una vez que echa la hoja... echa la semilla y sacude con el aire y es tan fina que marcha con el aire... donde va a caer va a nacer uno nuevo, es muy invasiva”.

(59) (Eu): “¿Que pasó con la plantación con el tiempo?” / (Jesús): “Sigue siendo la misma empresa, ENEACE. Es propiedad de ellos. Tiene otra en Santa Comba, otras que estaban consorciadas por un arriendo de 45 años [...] les sacan tres talas. [...] Cuanto más tiempo pase peor irá saliendo cada tala. Lo come, el suelo...achica”/ (Neta): “ahora es ENCE abuelo” / (Jesús): “¿Que sea la que quiera!”.

(60) “por *os olcalitos* y toda la suciedad”.

Casa de Frensa: Das “parteiras” as mulleres que sabían/ De “las parteras” as mulleres que sabían.

(61) “Cuando daban a luz...había *unhas mulleres* que entendían. De aquella las llamaban mulleres [...]. En a Ponte ya fue algo distinto, el padre de Loxo ya estaba allí” (Eu) “¿Entonces *as mulleres* cuando iban a dar a luz iban parteras?”/ (Benilde) “Si, de aquella les llamaban *unhas mulleres*... “se puso mala y hay que ir a buscar a fulana” y vaciaban, y si estabas muy mala ya venía el médico”.

(62) “Si, había muchas que sanaban así [...] había *unha* en Bembibre que quitaba *o aire*, y en A Ponte había *outra* también [...] no cobraban nada [...] después había *unha* allí en Reborido que *eu* nunca fui a *ela* [...] / (Eu) “¿Y por qué crees que se perdió eso? / (Benide) “*Eu* que se... allí donde me crie hubo una casa que en un año no vieron leche ninguna. Las vacas [...] pasaron más de un año sin tener un ternero para pagar las contribuciones ni leche ni nada. Y el padre fue al de Reborido, marchó de noche y pasó todo el día escondido en *o monte* para que no lo vieran. [...] es que él nunca quisiera creer, pero después él dijo bueno pues habrá alguna cosa de esas...” / (Eu): “¿Funcionó?” / (Benilde): “Funcionó”.

(63) “Labasas...cuando se le inflamaba la ubre a las vacas les dábamos de esas hierbas o grasa de cerdo. ¿Se les infectaba la leche?: Agua templada, se deshacía jabón sin ir a lavar con él y se hacía espuma y se lo untabas en la ubre a las vacas”.

Casa de Díaz: Das mulleres que viñan a casa a la medicalización de o parto/ De as mulleres que venían a casa a la medicalización del parto.

(64) “*As mulleres* que ayudaban a parir”.

(65) “Si quieren venir a echar algún cuento”.

(66) (Maruja) “*Eu* parí en casa pero con dos médicos [...] en cambio mi hermana que me llevaba cinco años vino una señora de ahí de debajo de Piñeiro y la ayudó a parir, pero no sé cómo se hacía”/ (Eu) “¿Eran de aquí de *a aldea*?”/ (Maruja) “Eran [...] y venían , cuando había partos venían *mulleres a casa*. Eran *mulleres* corrientes ¡que no eran estudiadas ni nada eh!” [...] sabían, estarían acostumbradas a ayudarse las unas a *as outras* [...]”.

(67) (Irene): “Vosotros queréis cuentos de viejos, pero *eu* no se... la que mejor sabe es Lucha”. Nos presentamos: (Lucha): “¡*Eu* no se oh!”/ (Maruja): “Si, ¡algo más sabes!, ¡*Ela* es nieta de los de a Ferreira! / (Irene): “¡Si oh! De Lola bien se quién es”/ (Maruja):

“Es que el otro día se olvidó de preguntar por los partos [...] *as mulleres* que venían a ayudar a parir ¿te acuerdas?” / (Irene): “Si, y *eu* atendí a un parto, al de Esther [risas] y después se me olvidó de cortarle el ombligo” / (Lucha): “¡Ay oh! y todavía podría haber muerto” / (Eu): “¿Y cómo fue usted la que ayudó?” / (Irene): “Ayudé...a ver *neniña*, *ela* se agarraba con el dolor [...] y *eu* era muy joven, para atender a un parto, *eu* no tenía ni idea.”.

(68) (Maruja): “[...] a Teófila le vinieran *unhas mulleres* de allí de Tapia [...] les llamaban as Deusas [las Diosas] [...] su apellido era Deus / (Irene): Mi tía murió en el parto por falta de atención. *Ela* seguía teniendo la regla pero estaba embarazada. Eso no lo consultaran y el médico le gritara [...] y murió. El bebé lo echaran para un lado ya como muerto y después lo vieron respirar *unha veciña* y le dijo ‘Don no sequé (no me acuerdo como se llamaba) mire que *o neno* va a vivir’, ‘¿cómo va a vivir?’, ‘*o neno* vive’ lo cogió como una pelota y le dio le dio y vivió [...]”.

Casa de Telvina. De as que se resistían/ las que se resistían al sincretismo del rito.

(69) “Mi abuela ayudaba a nacer a *xs nenxs*, mi abuela Carmela. La venían a buscar los vecinos aunque fueran las cuatro de la mañana. Eu era pequeña y no entendía por qué venían a esas horas, llamaban a las puertas. La abuela al día siguiente se preocupaba siempre de ir a cuidar a la madre. Cortaba el ombligo y lavaba a *xs nenxs* [...] Era tan apañada, tan amable y te daba tanto ánimo... explicando cómo respirar como hacer fuerza [...] Te calmaba los nervios. Ayudó a muchísima gente”.

(70) (Eu) “¿Quién le enseñara?” / (Telvina) “Era muy resuelta, tanto hacía un travesaño de un carro como una correa para las vacas como unos cestos, o las piezas centrales del yugo [...] A lo mejor lo aprendió con alguien de aquí. Había otra señora aquí en Diáns antes de *ela* que entendía también. Y había otra en Lamela que también ayudaba en algún apuro [...] De aquella había mucha gente porque de aquella no iba nadie a dar a luz al hospital”.

(71) (Eu) “¿Cuándo fue esto?” / (Telvina): “Del setenta para atrás. En el setenta nació mi sobrina y su madre decía ‘no hay mejor cosa que dar a luz en casa. Eso de ir para el hospital ponerse allí hacia los médicos...no hay mejor cosa que dar a luz en casa’. Desde hacía un tiempo ya empezaban a ir a los hospitales. [...] Las que se resistían o por las madres o por *elas* que les parecía que aquello era todo fácil, y la madre pensaba

que podía ayudar y hacer lo que habían hecho esas *mulleres o outras*, y a mí me parece que esas señoras no entendían un carajo. [...] el hermano fue a Portomouro a buscar al médico, a Loxo. *Ela* ya tenía todo roto hasta abajo, [...] vino el médico y le dijo `¿ahora qué?'. De aquella había mucha gente que no estaba así por ir a los médicos. [...] La gente igual estaba acostumbrada a las parteras y eso...les parecía que ir al médico no era necesario. [...] *Ela* murió en el parto”.

(72)“La empatía constituye una forma de *coñecemento*, de aproximación a otrxs [...]”.

(73) (*Eu*) “¿Tu abuela no le enseñara a tu madre?/ (Telvina) “O no le gustaba, o no tenía las habilidades. [...] La abuela nos enseñaba a todo. Pero sin embargo a eso... Tampoco mamá no se le daba la maña de hacer los trabajos manuales que hacía la abuela. Y de hecho se acabaron esas señoras y ahora ya no hay nada. (*Eu*) “¿Y por qué piensas que se perdió eso?” / (Telvina) “Pues no sé, porque vino la medicina tradicional [...] se olvidan y no se llevan a la práctica”.

(74) “Y como *ti* dices *eu* me pregunto a veces porque se perderían esas costumbres. Hay alguna gente que no dice nada pero que todavía los hacen, hay quién no le hace caso que dice que eso no hace nada, pero si hay que tomar los antibióticos se toman. En *as meigherías* no creo y antes había muchas cosas [...] después empezó a ser una cosa tabú una cosa secreta y ya la gente aunque supiera no lo decía y lxs viejxs no lo decían”/ (*Eu*): “¿E igual pasó un poco parecido con *as herbas*?”/ (Telvina): Puede ser, si vas al médico y le dices de estas cosas... ¿el médico que dice? `Va eso son tonterías’. [...] Pero los médicos aún seguían sin creer en eso y lo de *as herbas* muchos médicos muchos médicos seguían sin creer [...]unos porque son muy creyentes *outros* porque quieren que vayas allí a comprar las medicinas, si pasan muchos años sin pacientes se les termina la carrera”.

(75) “Pero *eu* con las leyendas no quiero bromas. [...] *Eu* no tengo miedo ninguno de los muertos, pero con las leyendas de las almas y de los seres *eu* ahí y no juego, porque no entiendo ni se [...] A mí me pasó con una señora. [...] *Ela* debía de tener encargadas dos misas en a capilla das ánimas. Desde que murió *eu* tuve un sueño muy malo de *ela* en la cama [del hospital] vestida de azul: `Telvina vas a Capilla de las almas y pagas dos misas’. Y lo conté y me dijeron `ti estás loca’. *Ela* tenía la mente fijada en mí y le tenía envidia a mi madre por *nós*... pues esa *muller* si no pudo ir a pagar las misas pensó en mí y por medio de un sueño me mandó ir a mí. Fui a Santiago, fui a la capilla, le pagué

las dos misas y *eu* pagué otra [...] *eu* ya tengo 64 años y no me pasó con otras personas que murieron. Pues eso es algo que hay”.

(76)“La lógica de la religión puede crear una posición totalmente distinta: si existe el poder de Dios puede existir también el poder del Demonio, el poder de *as meighas* que tienen un pacto con él”.

(77) “Y veías a toda esa gente gritando como endemoniados. Pero a Madriña decía que cuando ibas o corpiño no podías sentir pena de *elxs*. Porque si sentías pena el demonio salía de *elxs* para entrar en ti”.

(78) “Para las muelas. Además de los antibióticos es muy bueno lavar la boca con agua con sal. Es como cuando salas la carne”.

Casa de Telvina. As dúas Marías: Das herbas e os remedios o “aire”/ Las dos Marías: de las hierbas y los remedios a “o aire”.

(79) (Telvina) “*Eu* para eso mi abuela de espaldas al fuego [...] pero las *ortighas* nosotrxs las hervimos y utilizamos el agua para sulfatar el repollo [...] ¿y la ruda que *a rapaza* [chica] me pregunto ayer?, ¿era buena para las lombrices y para qué más?” / (María de Pontes): “para cuando dolía la barriga” / (María Manuela): “Se calentaba un poco en una sartén con aceite y después se ponía en la barriga [por fuera]”.

(80) (María Manuela): “Antes medicamentos no había ninguno cuando *eu* me crie de no ser por esas cosas caseras no había otra cosa [...] gracias a dios enfermedades no tuve [...] nunca fui a un hospital y tengo 95 años hechos [...]. Estaban también *as nadantas* para las quemaduras, unas hojas anchas que van nadando por la orilla del agua”/ (*Eu*): “¿Cómo un emplaste o cómo?”/ (María de Pontes): “Así frías del agua”/(Telvina): “También *nós* teníamos *unha planta* que tenía una hoja gorda”/ (María de Pontes): “¿Con picos?” / (Telvina): “Sí” / (María de Póntes): “La tenemos *nós* pero no sé cómo le llaman” / (Telvina) :“soltaba una leche así para los cortes” / (María de Pontes): “No sé quién la trajo allí a nuestra casa [...] le llamaban Seridonia” / [...](María Manuela): “Esa planta todavía la había visto *eu* allí donde la caseta de la fábrica” / (María de Pontes): “No es esa María Manuela esa planta que dices lo hecha amarillo”. (María Manuela): “Es la misma que tiene la hoja ancha ¿o resulta que no sé cómo es?” [...] /

(María de Pontes): “Cuando vayamos me llevas por allí...esa planta como tenemos *nós* allí nunca la vi”.

(81) “¿Y quién quedó después de *miña abuela*, María de Mariano y María de Pepa... quién quedó de *parteira*?” / (María Manuela): “Hay de aquella ya no vino nada más” / (Telvina): “¿Y entonces *vós* por que no aprendisteis?”/ María Manuela): “¿Y cómo íbamos a aprender? [risas] no podíamos atender a los libros”/ (Telvina): “Pues las que veníais arrimadas teníais que aprender”/ (María Manuela): “No, ¡*eu* tenía comadronas oh! Tenía a Manuela de Pilara, a Soneira, *miña naiña* [miña nai] [...] no sabían nada ¡pero gritaban conmigo!” / (Telvina): “Pero de aquella había *mulleres* que entendían de verdad, *miña abuela* entendía [...] es una lástima que no quedara gente así que entendiera”/ (María Manuela): “[...] fijate si pasamos [trabajos] cuando nació Ramiro estuve de jueves a las dos de la mañana hasta el domingo [...] que vino la que llamaban “as Deusas” de ahí de Tapia y vino y me vació de la placenta [...] las que pasamos *nós* ya es mejor callarse: ¡no se podía ir para la cama que se manchaba la cama! [...] en las pajas ahí en *a lareira* con la porquería que había”.

(82) (*Eu*): “¿Y no había remedios así para curar con palabras?”/ (María Manuela): “Ay si quitar *o aire*”/ (María de Pontes): “*Eu* lo tengo quitado alrededor de un *pexegueiro* [un melocotonero], decía `Toma María/ ¿ti que me das? [...]”/ (María Manuela) “Una [...] *eu* te recibo sano y salvo” / (María de Pontes) “Si con el poder de dios y de la virgen María un padre nuestro y un ave maría” / [...] (Telvina): “¿Y de meter en la artesa a *xs nenxs*?”/ (María de Pontes): “También [...] sin quitar la rasca [los restos de masa] que quedaba metían allí a *x nenx* y decía tres veces `aire fuera, aire fuera, aire fuera´ y también `o poder de dios y de la virgen maría´ y después aquello lo raspabas e iban a echarlo a una encrucijada [...] para que saliera o aire”/ (Telvina): “¿Cómo eran los pelos?” [...] / (María de Pontes): Abrían así las rascas y si quedaban pelos era del gato y si quedaban como plumitas era de las gallinas” / (Telvina): “Pero eso de los animales es verdad todavía hoy [...] el médico dijera que eran unas alergias”.

(83) (María Manuela): “*Eu* mira, esas cosas no sé había quién iba también a buscar a los panteones [...]” (María de Pontes): “Tierra de la sepultura” / (María Manuela) “Y una vez fue y parece ser que le mandó al carajo [...] Antes iba a morir un difunto y antes de llegar a casa se encendía un fuego en el camino y se humeaban todos con aquel humo” (*Eu*) “¿Para qué marchara el aire del difunto?”/ [...] (Telvina) “No entrábamos, y donde

había una criatura [...] antes de venir para casa se iban a humear” [...] / (María de Pontes): “También si tenían un difunto y a lo mejor había *un neno* parecía que tenía o aire del difunto e iba allí para la sepultura y cogía un poquito de tierra y le hacía una bolsita pequeña y se la colgaba al cuello”.

(84) (*Eu*): “Pero las palabras esas quién las decía normalmente *as mulleres* o [...]” / (María de Pontes): “¡Si oh! Todavía lo hacían más *as mulleres* que *os homes*” [...] / (Telvina): “Muchos *homes* se dedicaban a los trabajos más duros...”/ (María Manuela): “Y no se bajaban por esas cosas” [...] / (Telvina): “*Eu* lo que veo mal es pagar como pagan los famosos para ir a esxs que echan las cartas [...] ahí se mueve muchísimo dinero”/ (María Manuela): “¡Eso es ya todo capitalista *muller!*”/ [...] (Telvina): “Una enfermedad que sea cosa de los médicos no hay *meighoteiro* que valga [...] ¿cuántos de esos se descubrieron que luego no entendían de nada?” / (María Manuela): “¿Oíste? ¡Pero eso todavía los médicos!” / (Telvina): “Para engañar todo el mundo está voluntario” [...] / (*Eu*): “¿Por qué pensáis que se dejó de hacer todo eso de *as herbas* para curar así y lo de las palabras?” / (María de Pontes): “No te lo puedo decir hija [...] ahora nadie habla de llevar *ortighaduras*”.

(85) (Telvina): “Hay un dicho de ‘*habelas hainas*’ que dicen mucho también en la televisión [...] en *Ghalicia terra de meighas* y ‘*habelas hainas*’ y no sé qué... ¡pero no es en *Ghalicia* solo! El que va a adivinar el futuro con las cartas [...] ¡eso si son *meigherías!*, [...] eso es lo que no veo bien, es lo de ir a pagar [...]”.

Casa de Pontes. De la concentración parcelaria a la modernización.

(86) “[...] aquí fuera mucha gente. Primero hicieran la carretera que va a Bachao para la plantación y luego *as mulleres* trabajaron en la plantación. Y había quién todavía iba antes a recoger patatas”/ (Neta de María): “¡Mi madre!”.

(87) (María de Pontes): “A *muller* de Jesús de A Rosquilleira, le callera una tribuna del palco de la fiesta en la pierna y quedara coja ya para toda la vida [...] ¡ay mi madre! ¡Cada vez que me acuerdo de *esa mulleriña* con los cajones de *olcalitos* a la cabeza!”/ (*Eu*): “¿Entonces *as mulleres* eran las que plantaban y *os homes* los que hacían los agujeros?”/ (María de Pontes): “No, no, *as mulleres* hacían de todo. Palear y lo que fuese”.

(88) (Eu): “¿Se acuerda de cuándo fue la concentración parcelaria que me dijeron que tardaron unos años en ponerse de acuerdo *xs veciñxs?*” / (Filla de María): “Si por que había *xente* que decían que les quitaban *as leiras* buenas”/ (Adelina): “Si pero *eu* pienso que al final *a xente* quedó más contenta” / (María de Pontes): “Si, el que peor quedó, quedó mejor de lo que estaba antes [...]”.

(89) (Eu): “¿Y por qué creéis que *a xente* se resistió a hacer la concentración entonces?” / (Filla de María): “Pues por miedo al cambio. Por la desconfianza... [...] Pero bueno aunque te tocara un terreno peor le daban más extensión porque con la concentración quitaron *os arrós* y ya compensaba”/ (Adelina): “Y también por eso quedaron *os caminos vellos perdidos* [...] Pena de no haber hecho también o monte”/ (María de Pontes): “Si, la verdad es que si”/ (Eu): “¿Por que no se quiso hacer el monte también?” / (María): *Falaron* de hacerlo pero costaba mucho”/ (Adelina): “Ahora se trabaja pero antes era mucho más duro”/ (María de Pontes): “Dios mío querido cuanto atraso [...]”/ (Adelina): “Gracias a la concentración el trabajo cambió, sino el tractor no lo metías”.

Hacia una cartografía común: (re)definir la relación con o entorno.

(90) “hoy en día no puedes contar con *o monte*, arde todo y está enfermo así que casi te resulta mejor venderlo”.

(91) “Quedó en nada porque la gente protestó, porque ellos lo que querían era que la gente firmara, y a estas alturas estaría esto lleno de molinos”.

(92) “Como tiene tanto a veces se dice `esto es de Pargha, e igual ni lo es, y dice que sí cuando no compró esa *leira* nunca”.

- Os camiños.

(93) Me ví jugando con mis primos.

(94) (Eu): “Me parece muy bonito”/ (Adelina): “Si, por suerte nadie se acuerda de donde está sino seguro que ya no estaba aquí”.

Fotografías.

- I. Vista de la iglesia parroquial de Santa Cristina de Fecha, Gamil, Gallufe y Frensa. Documentación del álbum familiar. Años ochenta.



- II. Cubierta del artículo de A.W. PATERSON “Los Montes y el desarrollo económico” (1956).



III. *Mulleres de Encrobas impidiendo la ejecución de las expropiaciones (1977).*



Xosé Castro 77

IV. Receta Médica del Hospital de Santiago de Compostela. 1951. Archivo Histórico Universitario, Padrones, AM2189.

BENEFICENCIA MUNICIPAL DE SANTIAGO

PRESCRIPCIÓN	CANTIDAD	Pesetas	Cts.
<p><i>De</i> Emulsión de aceite de hígado de bacalao 300g</p>			

FARMACIA GALLEGO
 Núm. 56
 Precio
 PLAZA NUEVA, 8-SANTIAGO

Santiago 2 de Enero de 1951

El Médico Municipal,
Labrejos

Para (1) hijo de José Labrador Parua vecino de Santiago
 que habita en la calle de Baquinos núm. 7
 y está inscripto con el núm. (2) 399 en el Padrón de familias pobres.

(1) Relación de parentesco con el cabeza de familia.
 (2) Hágase constar el número.

V. *Dentequil na ceña. 19/03/2017.*



VI. *Cocción do dentequil. 24/04/2017.*



VII. *Galicia Clínica*, Diciembre 1972, No.12. Publicidad Farmacéutica. La separación con respecto al cuerpo y la interpretación de la enfermedad como una incursión externa a combatir, forman parte de un discurso biomédico fundamentado en los binarismos del positivismo que legitiman el conocimiento científico experto sobre otros conocimientos. Estas dinámicas muestran cómo las relaciones de poder y las lógicas de la absorción fractal pueden penetrar materialmente *no corpo* (FOUCAULT, 1980:156).



Tal y como me explicó el médico Pablo Vaamonde durante una entrevista en su consulta (Febrero 2017): “ [a medicina] esta orientada excesivamente, a entender o corpo como unha maquinaria que se avería e que hai que reparar; cando a persoa enferma non é unha máquina averiada é unha persoa que sofre que ten medo, que ten dolor [...]. Ese é un déficit que ten a medicina oficial. E despois hai outro aspecto que tamén a medicina digamos oficial, na miña opinión eh!, que aborda dunha maneira deficiente, que é a ausencia de ritual. Así coma a medicina tradicional baséase [...] os seus procesos curativos e a atención [baseanse] nunha serie de rituales que sirven un pouco de descarga, de liberación. [...] Temos que aprender eso da medicina tradicional [...] e recuperar ou incorporar un aspecto digamos ritual, o tacto a mirada, o acompañamento a tranquilización, que eso moitas veces é tanto ou máis importante que o abordar pois unha tensión alterada ou un dato medico alterado.

Os médicos non somos científicos. Temos a obligación de aplicar os conocimientos científicos que a ciencia nos indica, e a nosa experiencia empírica, pero nós non somos científicos [...]. O médico ten que ten unha abordaxe moito máis ampla e cando cometemos ese erro de centrarnos solo no dato, pois se está facendo unha mala práctica”.

“ [la medicina] esta orientada excesivamente, a entender o corpo como una maquinaria que se avería y que hay que reparar; cuando la persona enferma no es una máquina averiada es una persona que sufre y que tiene miedo, que tiene dolor [...]. Ese es un déficit que tiene la medicina oficial. Y después hay otro aspecto que también la medicina digamos oficial, ¿en mi opinión eh!, que aborda de una manera deficiente, que es la ausencia de ritual. Así como la medicina tradicional se basa [...] sus procesos curativos y de atención [se basan] en una serie de rituales que sirven un poco de descarga, de liberación [...]. Tenemos que aprender eso de la medicina tradicional [...] y recuperar o incorporar un aspecto digamos ritual el tacto, la mirada el acompañamiento la tranquilización, que eso muchas veces es tanto o más importante que el abordar pues una tensión alterada o un dato médico alterado.

Los médicos no somos científicos. Tenemos la obligación de aplicar los conocimientos científicos que la ciencia nos indica, y nuestra experiencia empírica, pero nosotros no somos científicos [...]. El médico tiene que tener un abordaje mucho más amplio y cuando cometemos ese error de centrarnos solo en el dato pues se está haciendo una mala práctica”.

VIII. Imagen *de río Tambre* en los años sesenta en la que se aprecia el avance *dos olcalitos* sobre *a devesa*. Documentación del álbum familiar.



IX. "La romería de los endemoniados", en: *El País*, 26/06/1993. Documentación cedida por Pablo Vaamonde García.

4 / CIUDADES

EL PAÍS, sábado 26 de junio de 1993

La romería de los endemoniados

Miles de personas acuden a la romería del Corpiño para espantar el mal de ojo

XOSÉ HERMIDA
Santiago de Compostela
En la era de la ingeniería genética y el rayo láser, miles de gallegos siguen encomendándose a la Virgen del Corpiño para buscar un remedio a sus males. Cada año acuden miles endemoniados a la romería, pero el 24 de junio una muchedumbre se agolpa en torno al santuario de Looón, en Vía de Cruces (Pontevredra), y recrea un ritual exorcístico que algunos expertos creen de origen precristiano. Cuando la santidad no encuentra respuestas, los campesinos ven reafirmada su convicción de que existen males causados por espíritus que escapan al conocimiento de la medicina. Aunque parezca una superstición, hay especialistas que lo consideran una especie de psicodrama colectivo.

"Me he curado, me he curado ahora mismo", proclama una joven que abandona la iglesia con expresión de felicidad. La chica tiene 24 años y acudió al Corpiño por consejo de su madre, que la acompañó al santuario. Al reanudar a un periodista, le abre la boca para relatarle su caso: "Estoy enferma de los nervios desde hace siete años. Fui a un psicoanalista, pero lo único que hizo fue volverme loca. Ahora acabo de confesarme y ya me siento curada. Todo es cuestión de creer. Vine antes, en marzo, pero no lo lograba porque no tenía fe".

La muchacha no es de ninguna aldea remota ni proviene de un ambiente proclive a la superstición. Vive en Santiago y viste camisas y vaqueros. La creencia en los poderes del Corpiño se pierde en el tiempo, pero aún resiste cuando la cultura que la alimenta parece en extinción.

No importa que los tenderos que antes sólo vendían exvotos, roquillas y pulpo se mezclen ahora con chiringuitos de barras electrónicas instalados por aficionados. Aunque la cultura industrial le coma terreno cada día al mundo campesino, hay convicciones tan arraigadas que llegan a las nuevas generaciones. "Chicas jóvenes pueden pasar la mañana gritando en la iglesia y la tarde bailando en el campo de la feria o resaca la discoteca", afirma en uno de sus libros el catelógico de Antropología Social Carmelo Looón, que ha investigado durante 24 años el fenómeno del Corpiño.

Apariciones de la Virgen
La leyenda asegura que en el siglo VIII vivía en Looón un ermitaño muy devoto de la Virgen cuyo cuerpo (*corpiño*) quedó incorrupto después de morir. Allí se levantó una capilla que con el tiempo fue abandonada. Pero en el siglo XII se produjeron sucesivas apariciones de la Virgen y a partir de entonces se desarrolló un culto que la Iglesia oficial intentó detener sin éxito.

El Corpiño fue desplazando la popularidad de otros santuarios hasta convertirse en el lugar central de peregrinación para los

gallegos que desean ahuyentar el *mal de ojo* o mal de ojo. Todavía el pasado invierno los distintivos de decenas de autobuses delataban que entre la multitud había fieles procedentes de las cuatro provincias gallegas.

La visita al santuario suele ser el último recurso para los endemoniados. La romería ha llamado la atención de turistas y curiosos por los ataques de histeria, acompañados de convulsiones e incluso la expulsión de espuma por la boca, que sufren algunas personas en presencia de símbolos sagrados. Cuando la Virgen sale de la iglesia para la procesión, aún hoy se escuchan los aflados lamentos de algunas mujeres al borde del trance. Las escenas de endemoniados ya no son tan corrientes, aunque se repiten esporádicamente.

Terapia de grupo

En cualquier caso, la visita a la Virgen sigue llamando de esperanza a muchos desahuciados por la medicina oficial. Sobre todo, recurren al Corpiño los que padecen algún trastorno psicológico no especialmente grave, enfermos de *los nervios*, cuyo estado depresivo suele coincidir con los síntomas que se atribuyen a las víctimas del mal de ojo. La peregrinación al santuario sería algo así como una terapia de grupo de gran intensidad dramática.

"Estamos *afrecidas* desde hace años y venimos para que se nos curen las enfermedades", exponen dos ancianas de la provincia de Lugo. "Una vecina nuestra tenía un niño que no le comía nada y siempre estaba triste, hasta que vino al Corpiño". La fidelidad de algunos peñinos es asombrosa. "Vengo aquí desde hace 35 años y siempre escucho una o dos misas. Después, me voy a beber vino y a comer pulpo", comenta un hombre que ronda los 60 años.

Las paredes interiores de la capilla están completamente cubiertas de fotografías y cuadros de personas que agradecen a la Virgen una súbita curación. Hay casos recientes y otros ya empujados, como el de un niño de nueve años que en 1943 se recuperó milagrosamente de una parálisis que le afectaba a la cabeza y las extremidades.

Al mediodía, después de la misa cantada, la Virgen sale en procesión entre gritos desgarra-dores. Va protegida por guardias civiles y monjes que forman un cordón. La muchedumbre se abalanza sobre la imagen, trata de colgarse billetes y acariciarla con sus pañuelos.

Tras la procesión, varias mujeres cumplen la penitencia individual de caminar sobre sus rodillas alrededor de la iglesia. Algunas acaban con las piernas llenas de sangre.

"Séñora, ¿usted cree que uno se cura en el Corpiño?"

"Todo es bueno. Sin los médicos no haríamos nada. Pero estas cosas también ayudan."



Asilantes a la romería del Corpiño pasan por debajo de la virgen.

OSCAR PARI

¿De qué demonios hablamos?

EMILIO GONZÁLEZ
¿Qué es el Corpiño? Difícil tarea la de responder con exactitud. Cuando más nos aproximamos a muchos desahuciados por la medicina oficial. Sobre todo, recurren al Corpiño los que padecen algún trastorno psicológico no especialmente grave, enfermos de *los nervios*, cuyo estado depresivo suele coincidir con los síntomas que se atribuyen a las víctimas del mal de ojo. La peregrinación al santuario sería algo así como una terapia de grupo de gran intensidad dramática.

A nivel teórico, la medicina oficial dice defender programas integrales para promocionar la salud. En la práctica no ocurre así, y el único que realmente, y desde siempre, realiza tal integración es el usuario. Para integrar recientes acudir a especialistas no médicos como pueden ser los curanderos y los santuarios. De alguna forma, estos otros especialistas le devuelven su concepción cultural en la que no hay lugar para separar el cuerpo del espíritu ni las enfermedades de los problemas vitales.

Muchos gallegos dicen que "hay enfermedades que no son de médicos". También registran otra frase superconocida: "Dios bueno, pero el demonio no es malo". Con estos dos trozos del discurso popular es más fácil aproximarse a algunos de las funciones que desempeñan el Corpiño y otros santuarios.

Como de cualquier otro fenómeno social integrador y total se pueden hacer múltiples

lecturas del Corpiño. Cada cual ve un poco de lo que desea o necesita ver. Inevitablemente, al percibir comentarios a interpretar. Lo religioso, lo médico, lo psicológico, lo comunitario, lo lúdico, se integran en un todo homogéneo. De año en año, el Corpiño varía; nunca hemos visto dos iguales, siempre acontece algo diferente. Si bien el rito persiste con escasas modificaciones, cambian los actores, las circunstancias y la representación. Los acelerados cambios de la sociedad gallega y la diversidad de la misma condicionan que el Corpiño se adose a estas mutaciones y las integre.

Mi visión se realiza desde el prisma de la psiquiatría social y, más concretamente, desde la etnopsiquiatría. La riqueza simbólica, lo pagano, lo popular, lo mágico, no deberían impedirnos ver, por encima de todo, una función normalizadora, básicamente, en el Corpiño se busca armonía, paz y reconciliación para muy diversas rupturas.

El mismo vocablo *mal de ojo* en muchas lenguas para expresar un concepto mortal y una enfermedad. Por ello, al Corpiño no sólo irán enfermedades no de médicos, sino también en general incalculables y todo tipo de males individuales o comunitarios. No es fácil ver hoy en

los endemoniados típicos que se convulsionan o estrujan en trance. Sin embargo, acuden muchos enfermos de *los nervios*, polifóbico concepto que también engloba a los endemoniados actuales.

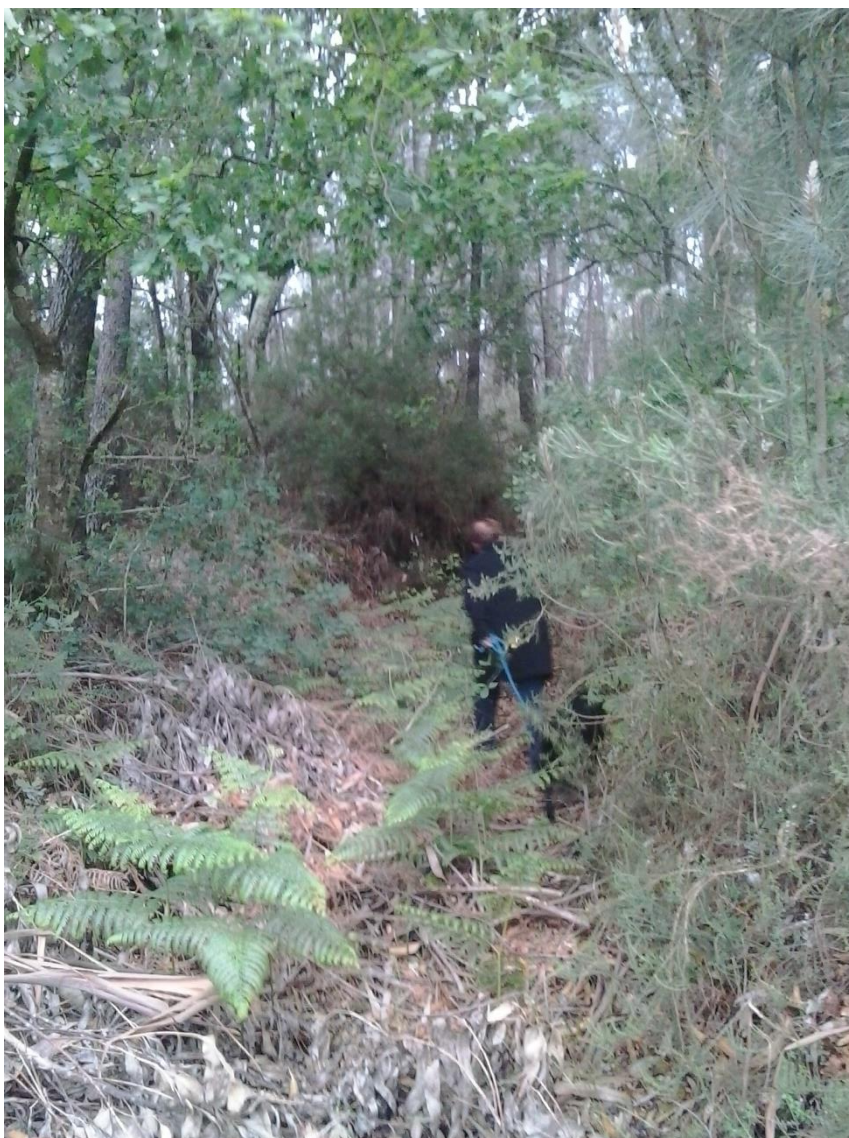
De la envidia y del mal de ojo sobre la casa, las tierras y los animales, propios de la familia troncal, estamos pasando a la envidia urbana sobre el piso y la integridad de la familia nuclear. Incluso el problema de las drogodependencias, al ser interpretado culturalmente, da sentido al Corpiño de finales del siglo XX.

Ingeniero resulta pensar que cuando los recursos sanitarios gallegos se acrecen a la media española o europea van a desaparecer estas prácticas etiquetadas de "supersticiones" por muchos "científicos".

Tampoco es necesario que se produzcan curaciones milagrosas cada año. No es un problema de eficacia, sino de funcionalidad social. Como anecdota, cuando en algunos endemoniados gallegos se produce el diálogo entre el demonio y la Virgen, ésta se expresa siempre en castellano mientras el otro lo hace en gallego.

Emilio González Fernández es psiquiatra y miembro de la sección de etnohistoria del Museo de Pebo Galego.

X. Os camiños. Camiño as leiras.



XI. Os camiños. *Carreiro o monte común.*



XII. Os camiños. O cruceiro.



XIII. Os camiños. Camiño do monte.



XIV. Os camiños. Camiño do crego.



XV. Os camiños. Carreiro a Pedra Rubia.



XVI. Os camiños. Camiño do crego.



XVII. Os camiños. A pista de Gamil.



Palabras en Galego.

Abaixo: Abajo.

Acender: Encender.

Achegar: Acercar.

Afamados: Con fama.

Algunhas: Algunas.

Animais: Animales.

Anos: Años.

Antiga: Antigua.

Aparellos: Aperos, aparatos.

Arrepío: Escalofrío.

Avó: Abuelo.

Avoa: Abuela.

Bioloxía: Biología.

Bo: Bueno.

Camiños: Caminos.

Carballeira: Bosque de carballos.

Carballo: Roble.

Carpinteiro: Carpintero.

Carreiro: Sendero.

Castiñeiro: Castaño.

Catarreiras: Catarros.

Cheira: Huele.

Chourizos: Chorizos.

Chousa: *Terras* de pequeño tamaño próximas a *a casa*.

Choutando: Saltando.

Cocho: cerdo.

Cociña: Cocina.

Coidado: Cuidado.

Compañeirxs: Compañerxs.

Compoñedorxs: Componedorxs. Sanadorxs especializados en sanar problemas de huesos.

Comunidade: Comunidad.

Comúns: Comunes.

Concello: Ayuntamiento.

Conversa: Conversación.

Coñecemento: Conocimiento.

Corpo: Cuerpo.

Corredoiras: Caminos.

Costureiras: Costureras.

Cruceiro: Crucero.

Cumpleanos: Cumpleaños.

Curmá: Prima.

Curmán: Primo.

Curou: Curó.

Defuntos: Difuntos.

Dereitos: derechos.

Dor: Dolor.

Ecoloxía: Ecología.

Eiquí: Aquí.

Elas: Ellas.

Eles:Ellos.

Elxs: Ellxs.

Encontro: Encuentro.

Enfermidade: Enfermedad.

Entroido: Carnaval.

Envexa: Envidia.

Erma: Yerma.

Escoita:Escucha.

Esconxuro: Conjuro.

Escordaduras: Torceduras.

Esterco: Estiércol.

Estructura: Estrutura.

Eu: Yo.

Falar: Hablar.

Feridas: Heridas.

Ferreira: Herrera.

Festa: Fiesta.

Fiadoras: Hilanderas.

Feitas: Una variedad de helechos.

Fillx: Hijx.

Follas: Hojas.

Fora: Fuera.

Fouciño: Hoz.

Freghas: Friegas.

Herbas: Hierbas.

Herdanza: Herencia.

Herdeira: Heredera.

Homes: Hombres.

Horta: Huerta.

Identidade: Identidad.

Imaxinarios: Imaginarios.

Inquedanzas: Inquietudes.

Isto:Esto.

Labregxs: Campesinos.

Lareira: El hogar. Chimenea a ras de suelo en la que se cocinaba, se charlaba, se contaban cuentos y que constituía el centro de la casa.

Lavandeiras: Lavanderas.

Lei: Ley.

Leira: Parcela de tierra de cultivo o de monte.

Leituga: Lechuga.

Lingua:Lengua.

Limiar: Prólogo. Entrada. Pieza de piedra o de otro material colocada en la parte inferior del hueco de una puerta.

Locais: Locales.

Loitas: Luchas.

Máis: Mas.

Man:Mano.

Manciñar: Medicar, tratar.

Máxia: Mágia.

Meighallo: Conjuro.

Meighas: Brujas. Meigha: del latin “medo” que evolucionaría a “medicus”, “medica” en femenino. Meigha: sanadora.

Meighería: Brujería.

Menciñeirox: Sanadorxs.

Meus: Mios.

Miñas: Mías.

Mortos: Muertos.

Mulleres: Mujeres.

Nai: Madre.

Natureza: Naturaleza.

Netxs: Nietxs.

Nome: Nombre.

Nós: Nosotrxs.

Nosa: Nuestra.

Noso: Nuestro.

Nosxs:Nuestrxs.

Novo: Nuevo.

Obradoiro: Taller.

Olcalito: Eucalipto.

Ollos: Ojos.

Oracións: Oraciones.

Outrx: Otrx.

Pacer: Pastar.

Pai: Padre.

Parteiras:Parteras.

Persoa: Persona.

Persoal: Personal.

Píntega: Salamandra.

Piñeiro: Pino.

Poboación: Población.

Porco: Cerdo.

Queimaduras: Quemaduras.

Recordos: Recuerdos.

Rede: Red.

Reflexións: Reflexiones.

Responsabilidade: Responsabilidad.

Riso:Risa.

Roteiro: Ruta.

Rurais: Rurales.

Sacho: Hazada.

Segredo: Secreto.

Seixo: Cuarzo.

Semente: Semilla.

Serpe: Serpiente.

Seus: Suyos.

Silvas: Zarzas.

Sobriñxs: Sobrinxs.

Sociedade: Sociedad.

Solidariedade: Solidaridad.

Solteiras: Solteras.

Sotobosque: Maleza.

Súas: Suyas.

Tecnoloxía: Tecnología.

Terra: Tierra.

Tradicións: Tradiciones.

Traballo: Trabajo.

Tratamentos: Tratamientos:

Unha: Una

Val: Valle.

Veciñx: Vecinx.

Vella: Vieja.

Vila: Pueblo.

Viuvas: Viudas.

Voltar: Volver.

Xantar: Almorzar, comer.

Xeadas: Heladas

Xenealoxía: Genealogía.

Xenro: Yerno.

Xente: Gente.

Xuntxs: Juntxs.

VI. UN HERBARIO.

I. UN HERBARIO.

"O mundo era coma un bosque de símbolos en relación permanente"

Alejandro Jodorowsky.



. Dentequil

Dunha raíz

uns ósos novos,

que non podo nin quero

construirme cos vellos.

Dunha raíz

os meus osos.

Pra imaxinarme logo dun monte enfermo,

dunha seca enferma,

dunha choiva, dunha xeadada e dunhas néboas enfermas.

Dunha raíz

uns osos,

un corpo novo.

Pra inventar territorios e mans comúns,

nomes comúns,

palabras comúns,

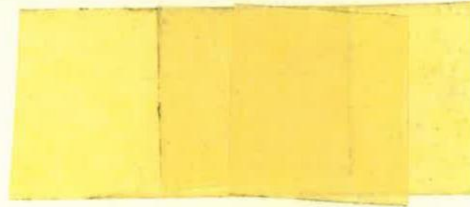
fendas e buratos e refuxios comúns.

Dunha raíz

uns osos novos,

que non quero nin podo construírme cos vellos,

que non podo nin quero habitar nos incendios.





. Olcalito

Sintes a arcada de profundas raíces
e cores tan grises que matan os barrios.
Metáis pesados.

Outras mans na boca e non as túas
outras árbores inflamables estalando na pel.
Cando a túa pel non atopa outra saída:

Ence deforestame
fodeme..

"son as miñas raíces"
e traga saliva.

Cando a túa saliva xa non ten auga,
traga achas,
traga raíces.

Renova a concesión da miña gorxa

outros 30 anos

outros 60 años

ata foder a memoria,

depositar metáis pesados nela,

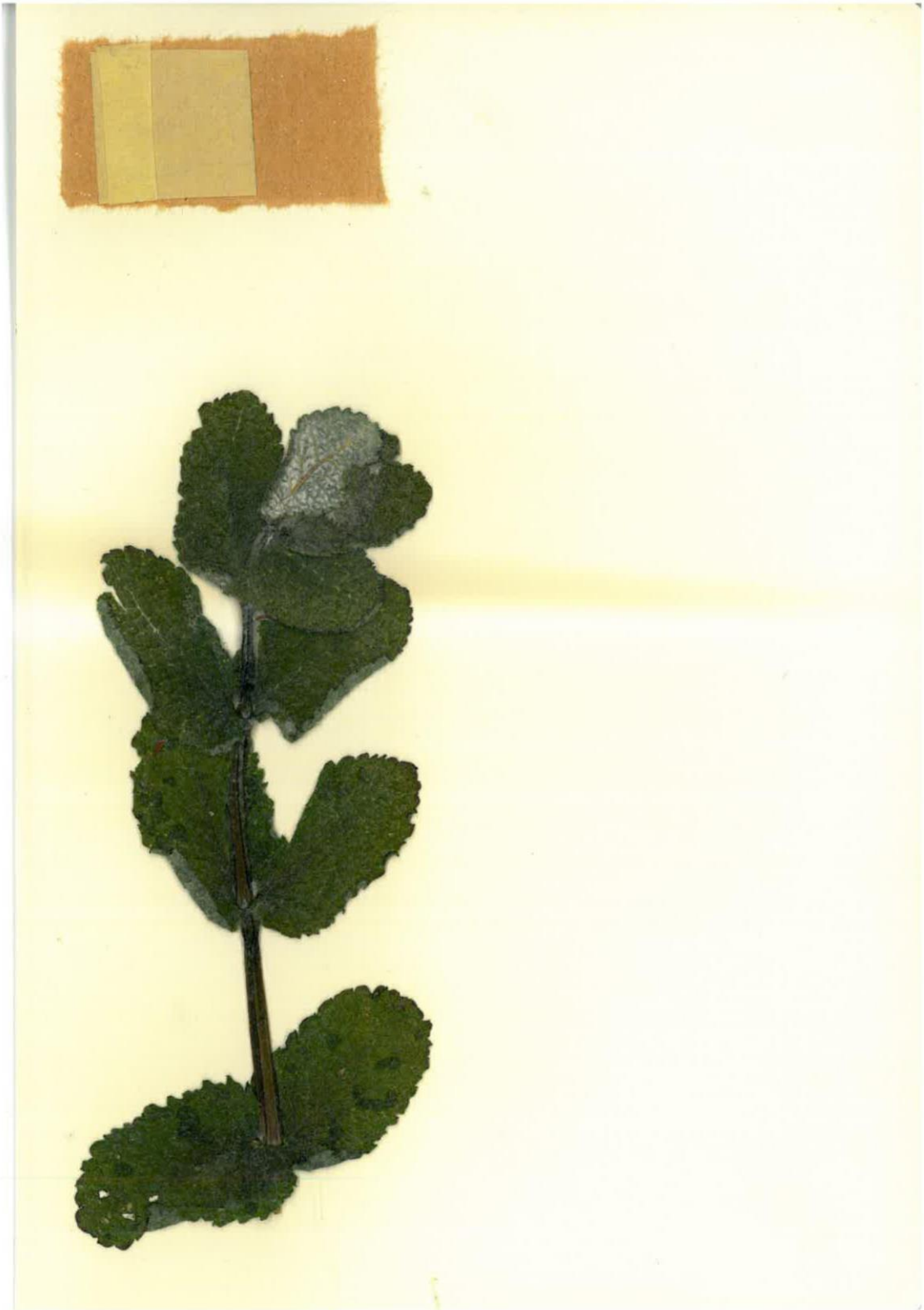
e ver bater o lume escintilando no negror dos ollos

e tintar

as raíces

negras

tamén.



. Ortighas

Ardes,

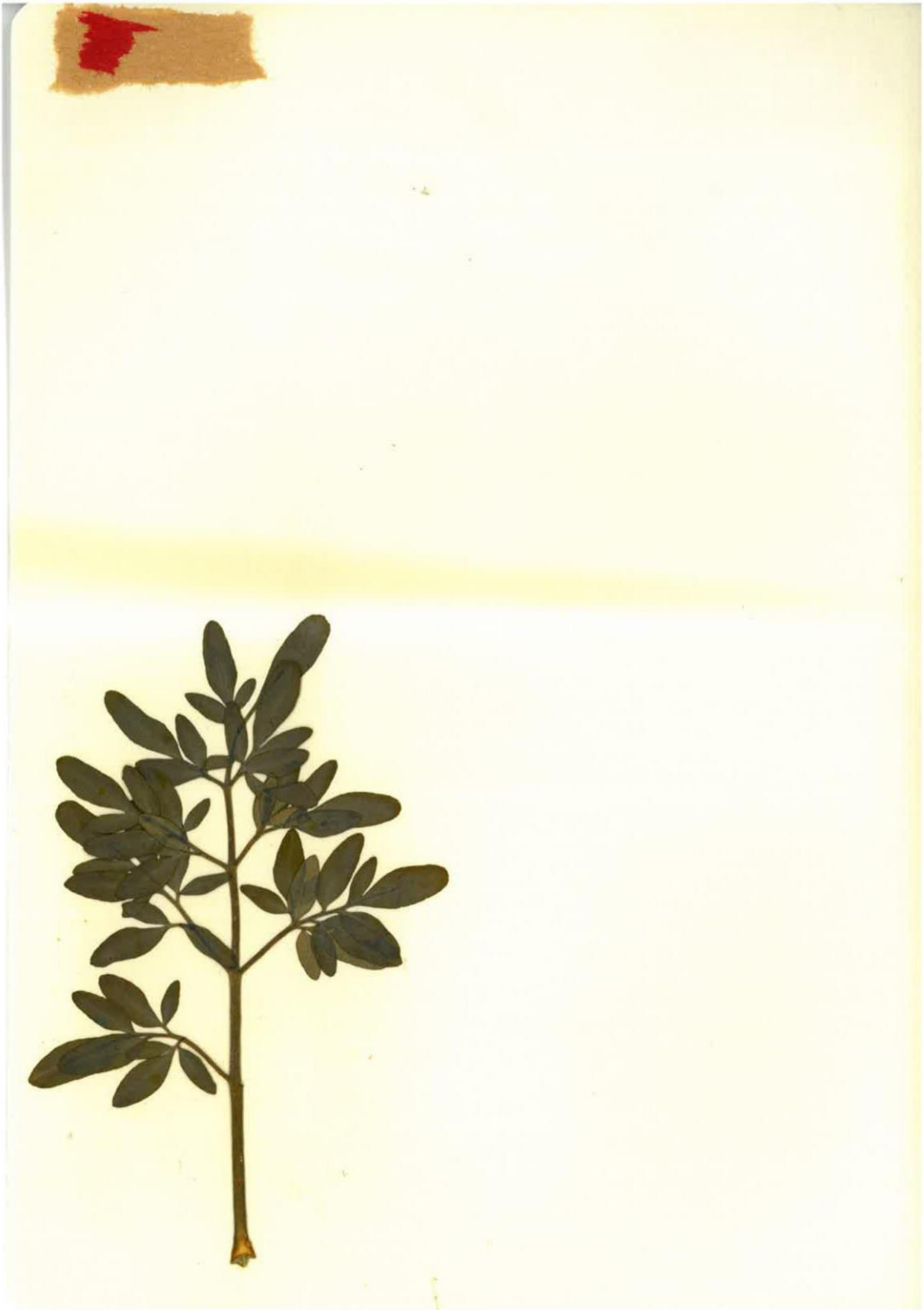
da forza indómita que levas contigo,
cravada na pel coma a mesma terra.

Ardes,

cabalgas nas costas de centos de miles de rumores e pulsos que brotan deste corpo
que é sangue
que é herba
que é carne.

Ardes,

invisible a través do abandono..
acendendo o teu frío lume..
Pero non arde nada,
non queda nada,
xa nada que sexa noso,
xa nada que poida arder,
xa nada despois de ardido.



. Ruda

Sobre a pel morna

unhas follas de ruda

pra botar fora todo este mal.

O ventre latexa

dos pequenos golpes

e da dor de saber que neste corpo

arden e arderán os seus incendios roxos.

Sobre a pel morna un atadiño de ruda e allo

pra botar do corpo fora as lombrices deste mal que toma forma,

deste mal que transforma

en borralla a carne,

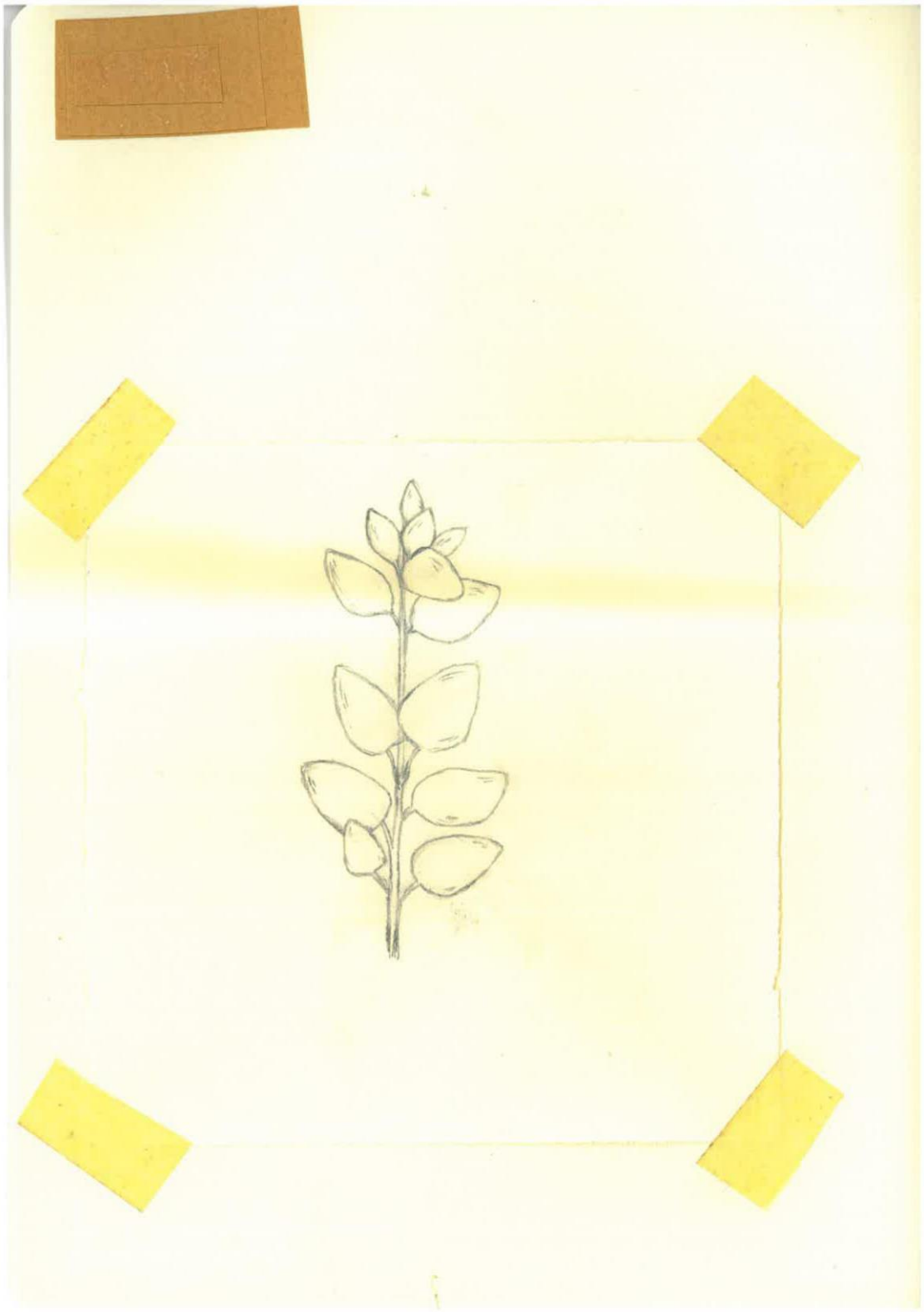
en borralla a auga,

en borralla morna,

o latexo roxo,

o ventre,

todo.



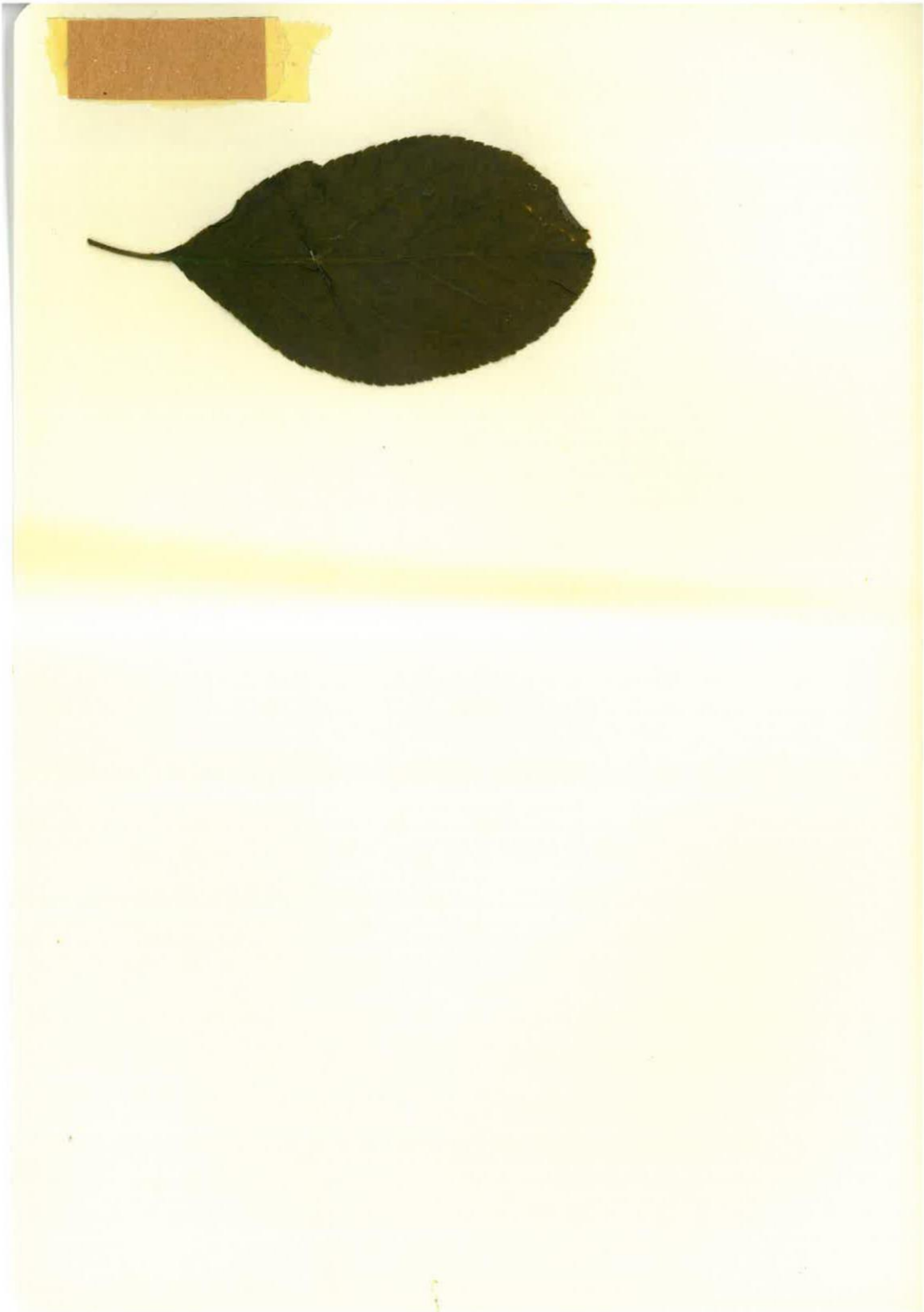
. Ouregho

Da tos de ghato que rompe a vos
e a vos rota por tanto berro:
ouregho soave,
auga do regho.

Ferver.

Dos berros toscos que curtan a fala:

ferver dúas veces,
tomar a augha
tomar a fala,
tomar a vos,
inda que non quede xa quén a escoite.
tomar a fala,
tomar a vos,
Inda que sexa só pra falar comigo.



. Follas de Nogheira

Do pulso

e latexo roxo que levo entre as pernas,

auga de nogueira

follas secas.

escorrentía de landras dende o meu corpo

vertendo nesta terra,

nesta terra morta..

e vexo caer a augha,

caer a augha por mín,

e o sangue,

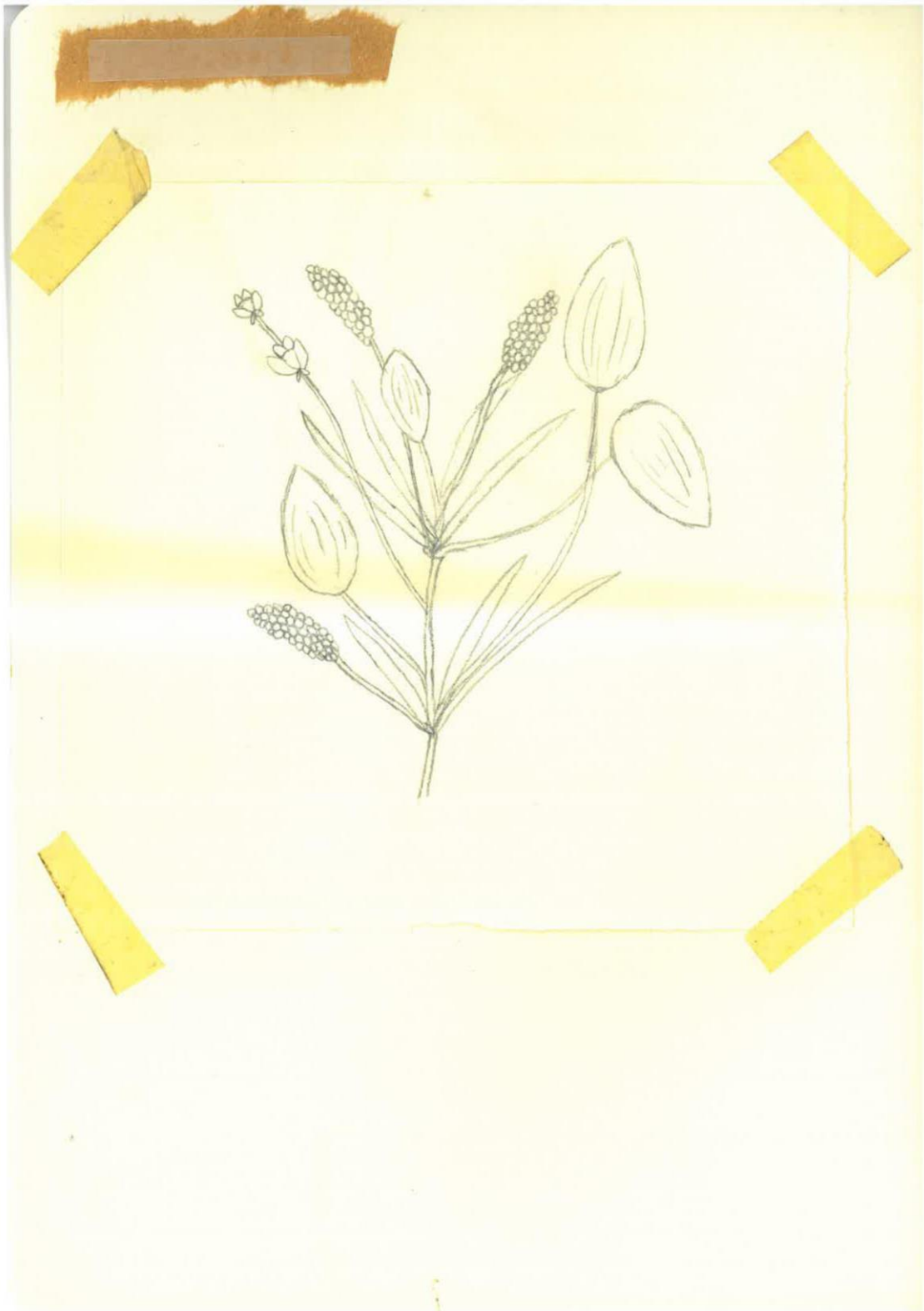
e as follas,

e as landras,

e o fin

da terra:

un brote.



. Herba da prata

(Nadantas)

Vin falar contigo
e topeite no muiño,
herba da prata,
vin falar contigo.

Tomei as folliñas lanchas por riba da auga,
e o corpo meu,
carafuncho meu,
enferma eu,
quixo falar contigo.

Topeite no muiño
no murmurio da auga,
herba da prata,

e tendinme nela..

tendinme nela..

co fulgor todo esbarando a dor,

e falamos eisi,

neste silencio espido

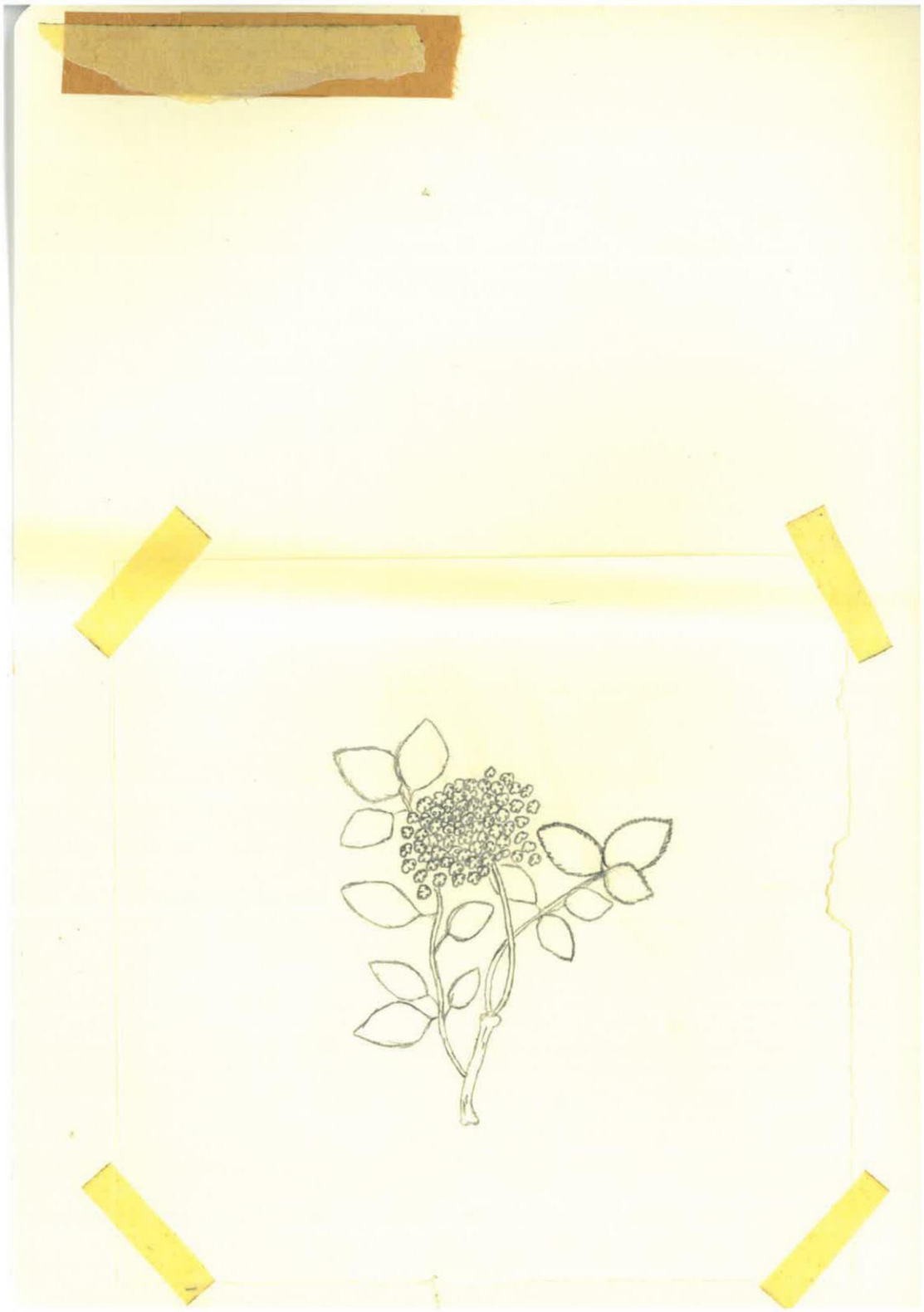
herba da prata,

neste marmurar calado

pulso

mudo

dos tempos.



. Auga de Bieiteiro

Estes ollos fazados
de non ver e ver so tanta perda,
non podo abrílos.

Votan lama,
votan lume neles,
teño o mal neles.

Esta auga tépeda,
este bieiteiro meu,
vota
vota a mentira deles

Abreme estes ollos
da forza que envelena,
que quero prender lume
a tódolos
seus
coitelos.



. Seridonia

(queimaduras)

Ardiu

outra ves

o monte.

O lume

chegou as casas,

ou se cadra saiu delas,

xa non importa moito.

Ardiu tamén a terra toda,

o río,

as máns,

os beizos,

e a cara toda.

E alí,

de pé,

vindo este negror

en mín,

este negror noso,

quixen pintalo amarelo

pra esquecer

devagar

o seu lume roxo.

.Seridonia

(cortaduras)

Perde sangue,

esta ferida da terra,

aberta dos catro costados

coma un animal tendido na agonía.

E é púrpura,

o sangue,

cando brota eisí

con tanta forza.

E vexo a ferida,

o latexo,

máis non sinto nada ,

agas o tinte calado das cores

pintando en min:

amarelo,

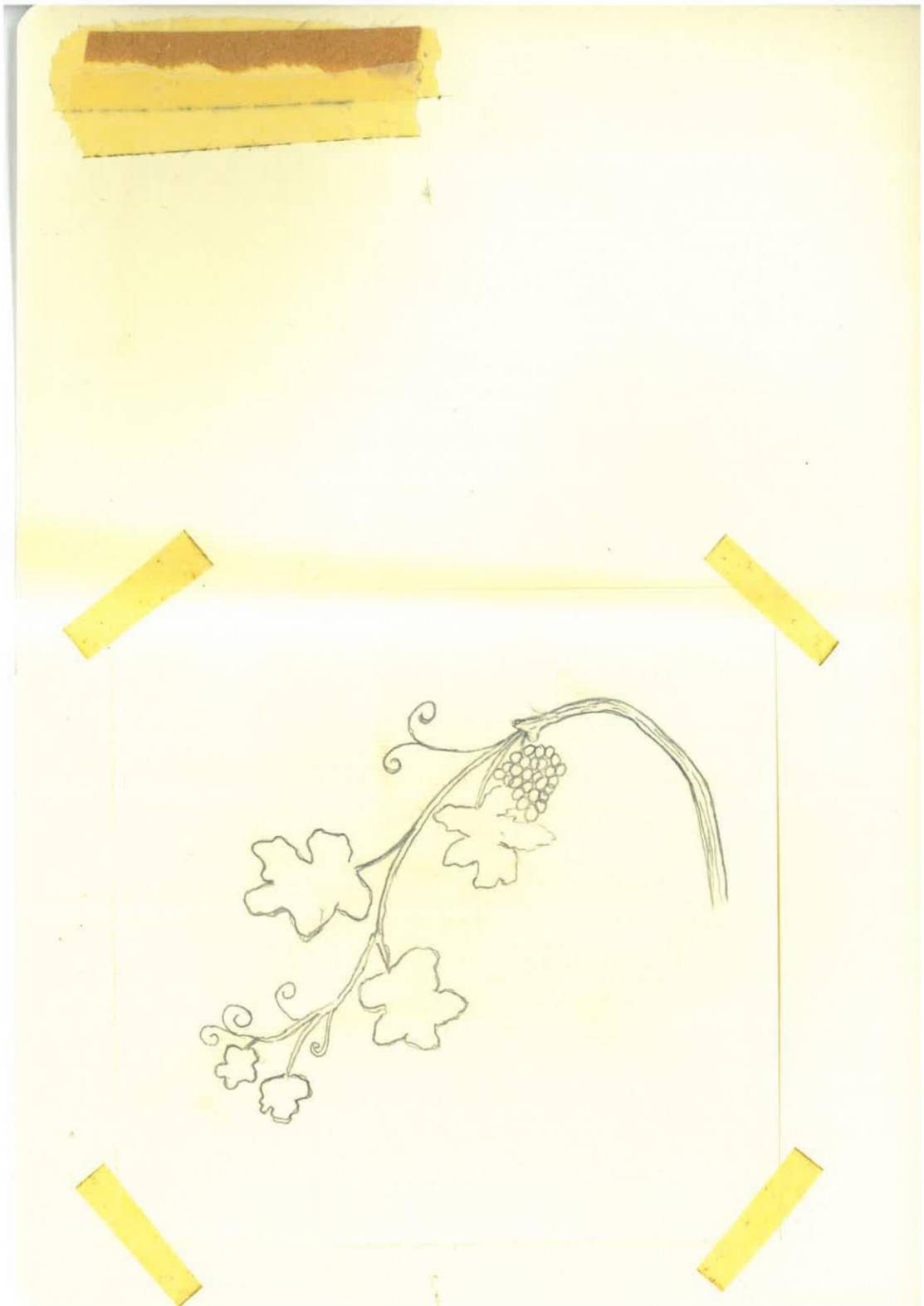
púrpura

verde..

as

formas

compartidas.



. Augha de Ouveira.

Nacer no fume,
respirar,
dormir,
e morrer no fume.

A cabeza acostúmase a esta dor gris.

Tornase gris o pensamento.

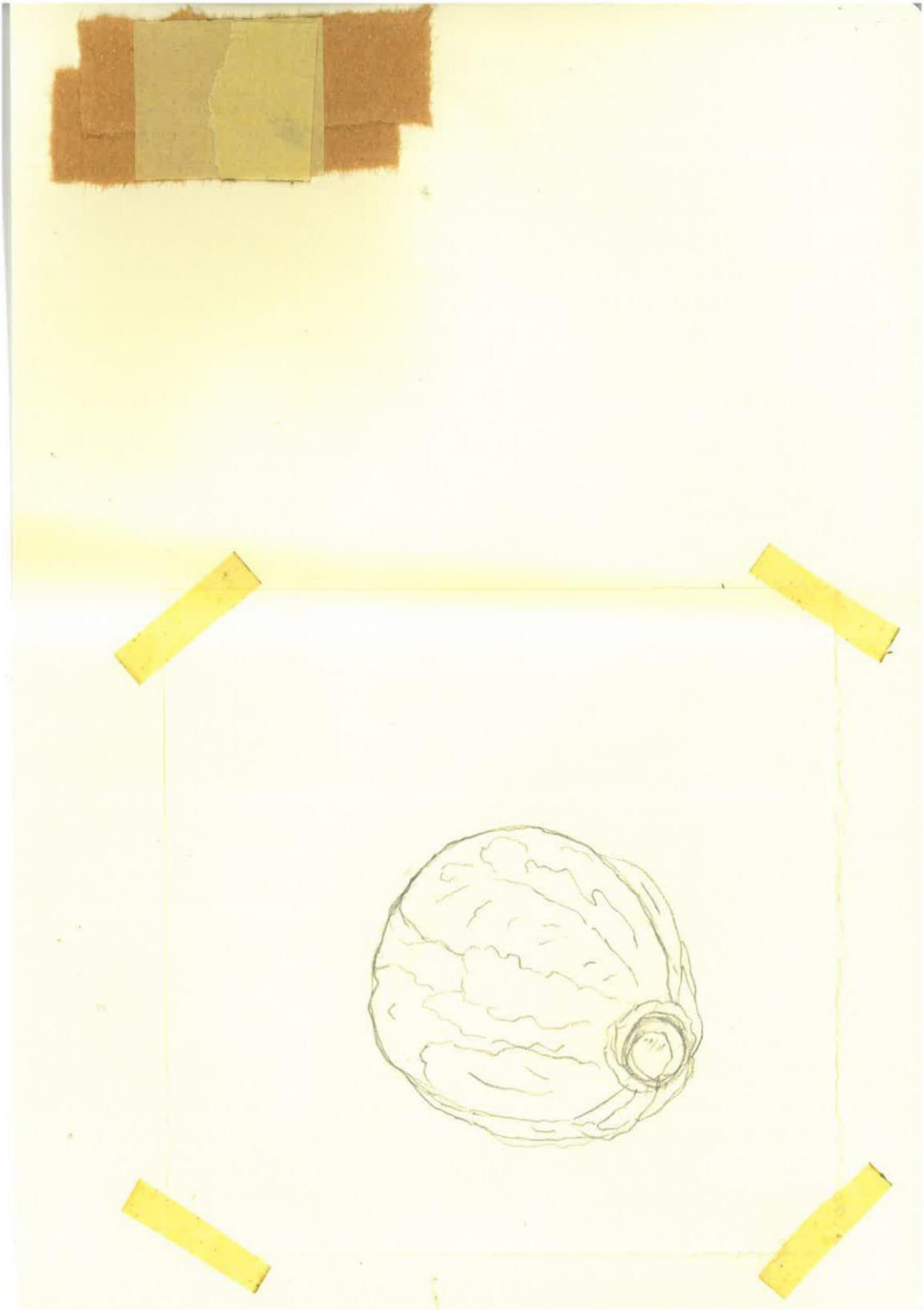
E entón,
entón buscas augha.

Augha de ouveira para levar o fume;
levar toda esta sede,
esta seca que non remata nunca.

A augha molla negros os beizos ca borralla,
molla negra a gorxa.

E entón,
ves vir a bretema.

E con ela,
o fin,
a choiva.



. Emplastes de Repolo

Levo as costas o peso morto

do monte.

Levo as costas toda esta dor.

E está ferido

o monte María,

coma un raposo tendido..

O monte-morte.

A dourada dor.

E ponme un emplaste de repolo quente,

María,

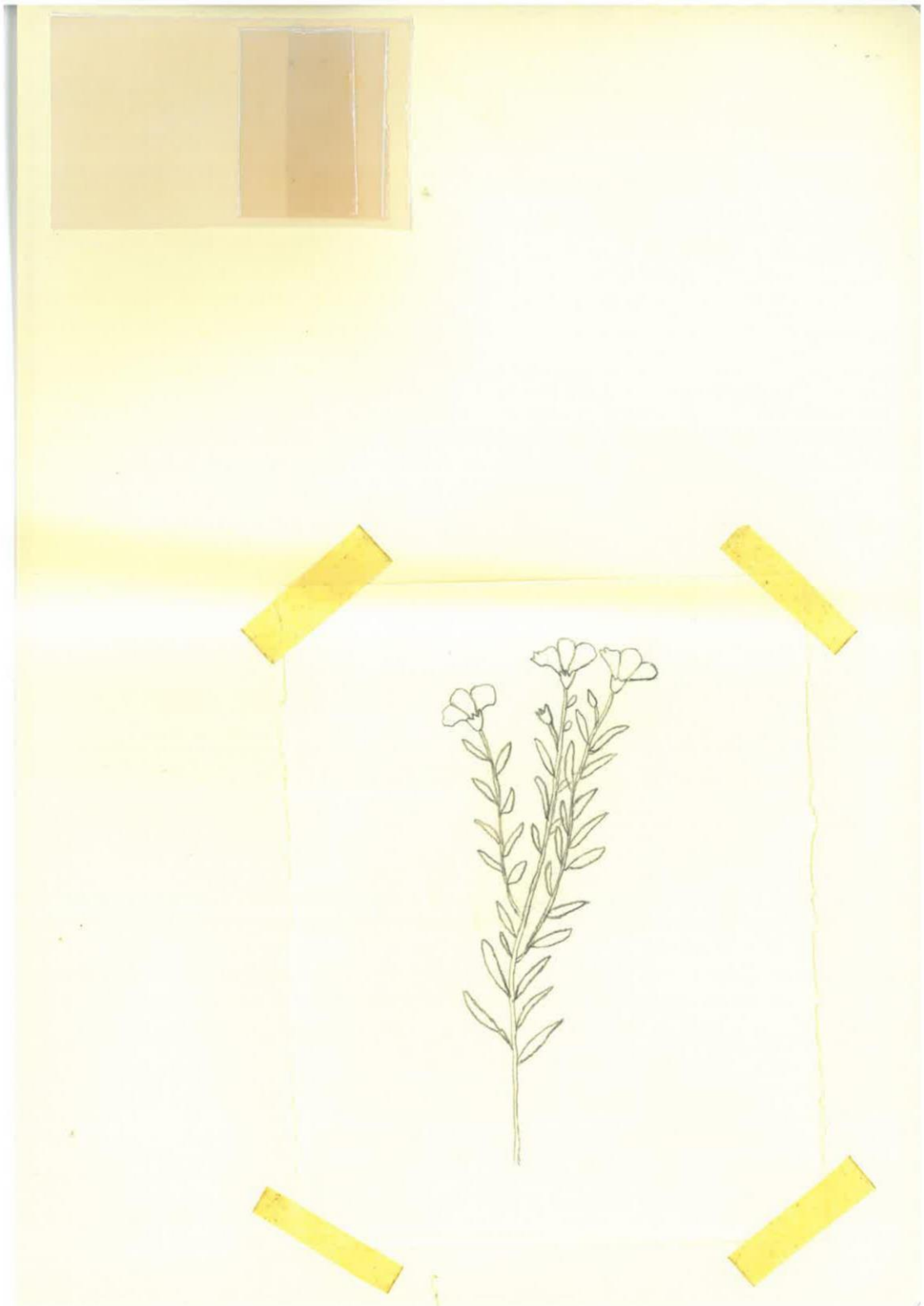
un vaso de licor.

Que veño de enterrar

o monte,

amortecer en cinza,

esmorecer xuntxs.



. Liñaza

Os golpes son secos,

despois morados,

azuis

e carne outra vez.

Esquécense.

Máis eu non quero esquecer.

Cubro os golpes

de liñaza e a dor desaparece.

E vexo as cores pasar na pel,

nos golpes o seu lume azul..

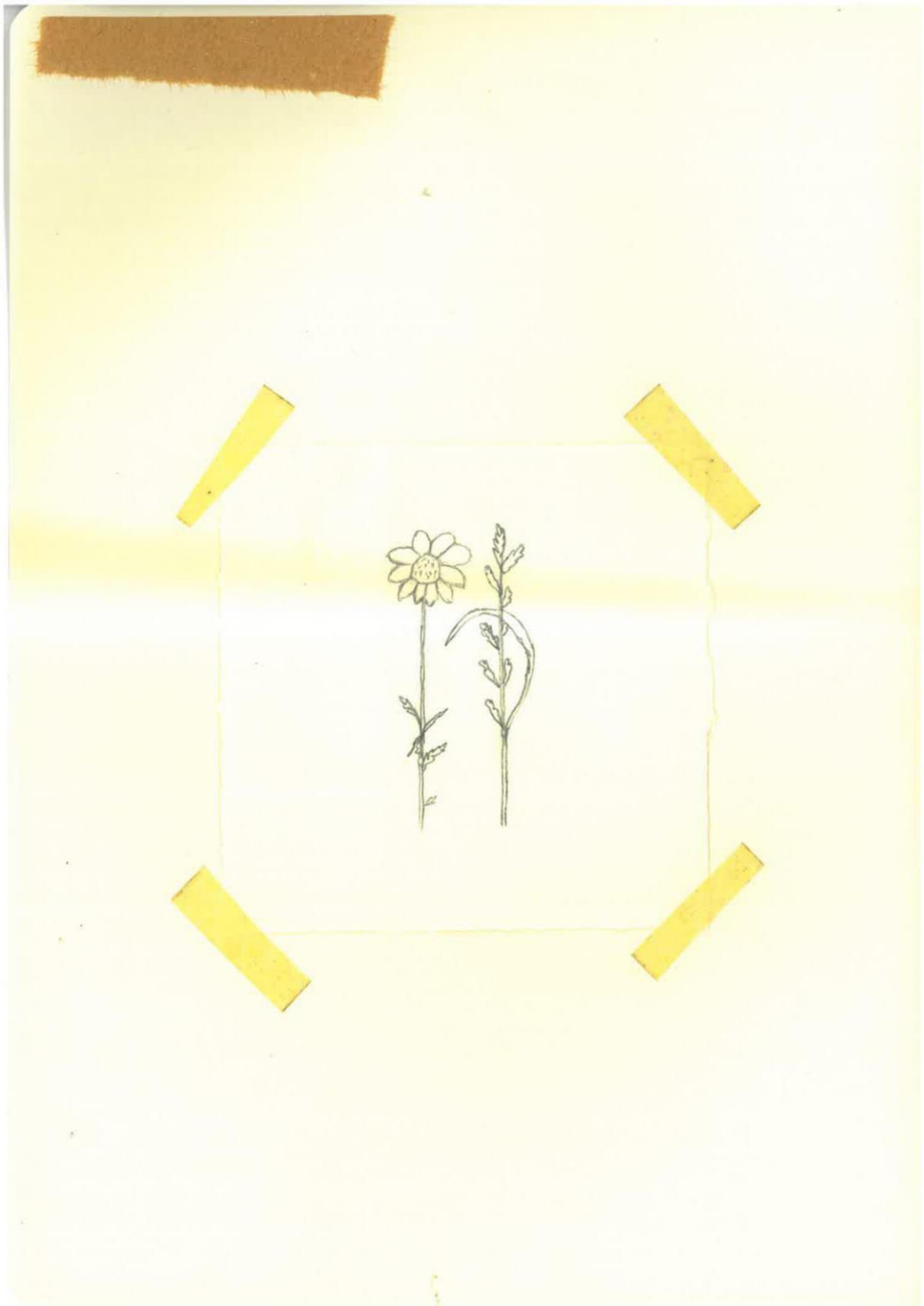
arder..

arder..

mais eu non desaparezo

son semente

sempre.



. Manzanilla

Para a barrigha.

A túa calor e branca e soave,

coma as mantas vellas de lá.

Para a barrigha.

Sentamos xuntas na lareira,

e bebo en ti

sentindo o pálpito deste corpo meu

tan forte,

tan canso hoxe.

O teu calor e morno coma un bico.

Para a barrigha.

Faime esquecer..

o frío fora,

a xeadada toda..

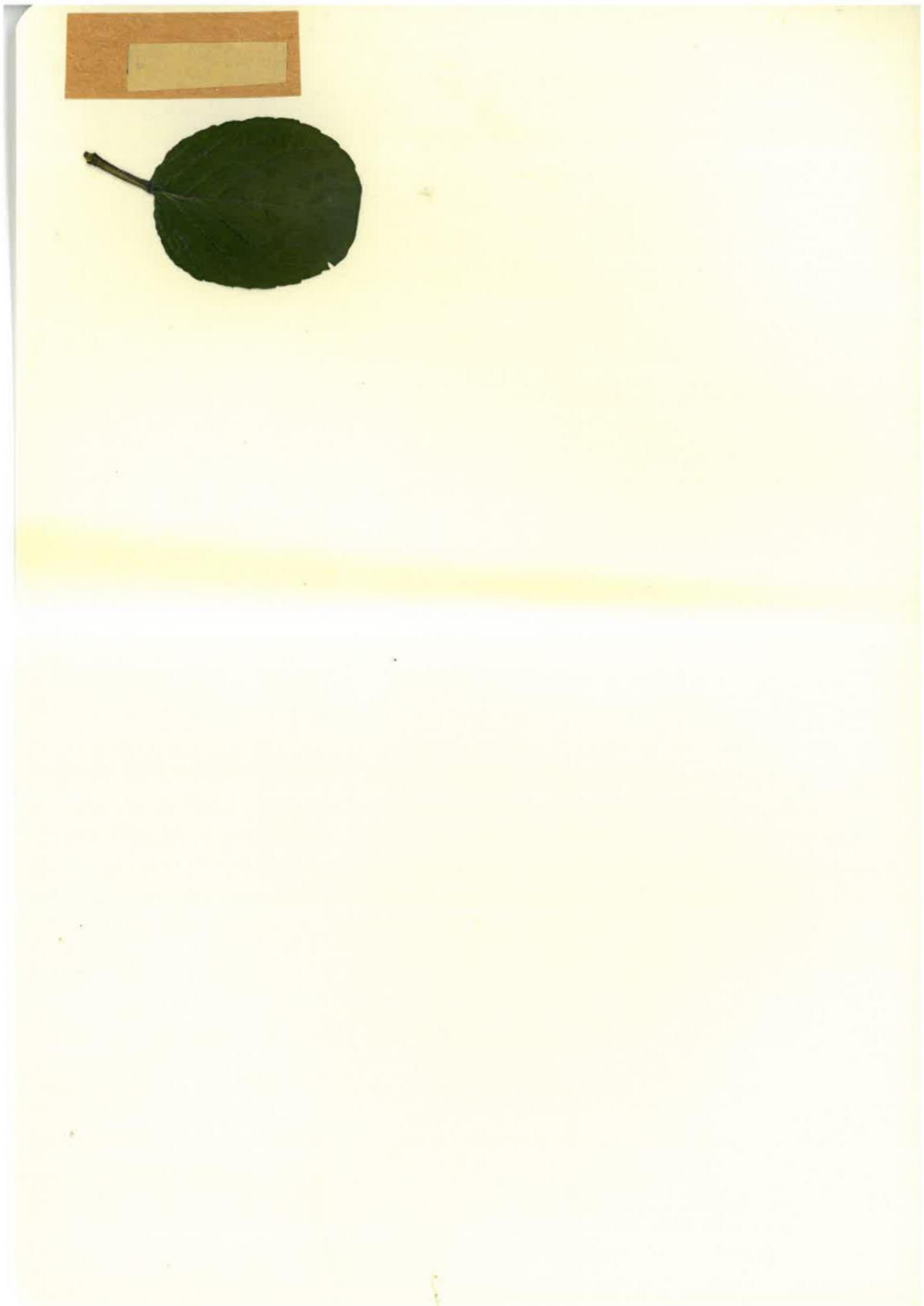
cubrindo a froita,

as casas

e no final:

a

min.



. Menta

Neste inverno de incendios

Desaparezo.

na casa,

no monte,

Lonxe.

Sinto feble o corpo,

pero tamén o corazón.

Neste inverno..

enfermo

devagar

e tomo a menta para o corpo,

e para a alma a túa man,

e agochámonos nalgures

onde

me poidas

quentar.

- Traducións / Traducciones.

. Dentequil

De una raíz

unos huesos nuevos,

que no puedo ni quiero

construirme con los viejos.

De una raíz

mis huesos.

Para imaginarme después de un monte enfermo,

de una sequía enferma,

de una lluvia, de una helada y de unas nieblas enfermas.

De una raíz,

unos huesos,

un cuerpo nuevo.

Para inventar territorios y manos comunes,

nombres comunes,

palabras comunes,

grietas y agujeros y refugios comunes.

De una raíz

unos huesos nuevos,
que no quiero ni puedo construirme con los viejos,
que no puedo ni quiero habitar en los incendios.

. *Olcalito*

Sientes la arcada de profundas raíces
y colores tan grises que matan los barrios.

Metales pesados.

Otras manos en la boca y no son las tuyas
otros árboles inflamables estallando en la piel.

Cuando tu piel no encuentra otra salida:

Ence deforéstame

fóllame..

“son mis raíces”

y traga saliva.

Cuando tu saliva ya no tiene agua,

traga astillas,

traga raíces.

Renueva la concesión de mi garganta

otros 30 años

otros 60 años

hasta joder la memoria,

depositar metales pesados en ella,

y ver golpear el fuego brillando en el negror de los ojos

y tinter

las raíces

negras

también.

. Orthigas

Ardes,

de la fuerza indómita que llevas contigo,

clavada en la piel como la misma tierra.

Ardes,

cabalgas a la espalda de cientos de miles de rumores y pulsos que brotan de este cuerpo

que es sangre

que es hierba

que es carne..

Ardes,

invisible a través del abandono..

encendiendo tu frío fuego..

pero no arde nada,

no queda nada,

ya nada que sea nuestro,

ya nada que pueda arder,

ya nada después de ardido.

. Ruda

Sobre la piel templada

unas hojas de ruda

para echar fuera todo este mal.

El vientre late

de los pequeños golpes

y del dolor de saber que en este cuerpo

arden y arderán sus incendios rojos.

Sobre la piel templada un atadito de ruda y ajo

para echar del cuerpo fuera las lombrices de este mal que toma forma,

de este mal que transforma

en ceniza la carne,

en ceniza el agua,

en ceniza templada,

el latido rojo,

el vientre,

todo.

. Ouregho

De la tos de gato que rompe la voz

y la voz rota de tanto grito:

ouregho suave,

agua del riego.

Hervir.

De los gritos toscos que cortan el habla:

hervir dos veces,

tomar el agua

tomar el habla,

tomar la voz,

aunque no quede ya quién la escuche.

tomar el habla,

tomar la voz

Aunque sea solo para hablar conmigo.

. Follas de Nogheira

Del pulso

y latido rojo que llevo entre las piernas,

agua de Nogueira

hojas secas.

escorrentía de bellotas desde mi cuerpo

vertiendo en esta tierra

en esta tierra muerta..

y veo caer el agua,

caer el agua por mí,

y la sangre,

y las hojas,

y las bellotas

y al fin

de la tierra:

un brote.

. Herba da prata

(Nadantas)

Vine a hablar contigo

y te encontré en el molino,

herba da prata,

vine a hablar contigo.

Tomé las hojas anchas por encima del agua,

y el cuerpo mío,

furúnculo mío,

enferma mía,

quiso hablar contigo.

Te encontré en el molino

en el murmullo del agua,

herba da prata,

y me tendí en ella..

me tendí en ella..

con el fulgor todo resbalando el dolor,

y hablamos así,

en este silencio desnudo

herba da prata,

en este murmurar callado

pulso

mudo

de los tiempos.

. Auga de Bieiteiro

Estos ojos sucios

de no ver y ver solo tanta pérdida,

no puedo abrirlos.

Echan barro en ellos

echan fuego en ellos,

tengo el mal en ellos.

Esta agua templada,

este bieiteiro mio,

echa

echa la mentira de ellos

abreme estos ojos

de la fuerza que envenena,

que quiero prender fuego

a todos sus cuchillos.

. Seridonia

(quemaduras)

Ardió

otra vez

el monte.

El fuego llegó a las casas,

o quizás salió de ellas,

ya no importa mucho.

Ardió también la tierra toda,

el río,

las manos,

los labios,

y la cara toda.

Y allí,

de pie,

viendo este negror

en mí,

este negror nuestro,

quise pintarlo amarillo

para olvidar

lentamente

su fuego rojo.

Seridonia.

(cortes)

Pierde sangre,

esta herida de la tierra,

abierta de los cuatro costados

como un animal tendido en la agonía.

Y es púrpura,

La sangre,

Cuando brota así

Con tanta fuerza.

Y veo la herida,

el latido,

pero no siento nada,

excepto el tinte callado de los colores

pintando en mi:

amarillo,

púrpura

verde...

las

formas compartidas.

. Augha de Ouveira.

Nacer en el humo,

respirar,

dormir,

y morir en el humo.

La cabeza se acostumbra a este dolor gris.

Se vuelve gris el pensamiento.

Y entonces,

entonces buscas agua.

Augha de ouveira para llevarse el humo,

llevar toda esta sed

esta sequía que no acaba nunca.

El agua moja negros los labios con la ceniza,

moja negra la garganta.

Y entonces,

ves venir la niebla.

Y con ella,

al fin

la lluvia.

. Emplastes de Repolo

Llevo auestas el peso muerto
del monte.

llevo auestas todo este dolor.

Y esta herido
el monte María,
como un zorro tendido...

El monte-muerte.

El dorado dolor.

Y ponme un emplaste de repolo caliente,
María,
un vaso de licor.

Que vengo de enterrar
al monte,
amortecer en ceniza,
desvanecernos juntxs.

. Liñaza

Los golpes son secos,

después morados,

azules

y carne otra vez.

Se olvidan.

Pero yo no quiero olvidar.

Cubro los golpes

de liñaza y el dolor desaparece.

Y veo los colores pasar en la piel,

en los golpes su fuego azul..

arder..

arder..

pero yo no desaparezco

soy semilla

siempre.

. Manzanilla

Para la barriga.

Tu calor es blanco y suave,

como las mantas viejas de lana.

Para la barriga.

Nos sentamos juntas en el fuego,

y bebo en ti

sintiendo el palpito de este cuerpo mío

tan fuerte,

tan cansado hoy.

Tu calor es templado como un beso.

Para la barriga.

Me hace olvidar..

el frío fuera,

la helada toda..

cubriendo la fruta,

las casas

y al final

a

mí.

. Menta

En este invierno de incendios

Desaparezco.

en la casa,

en el monte,

Lejos.

Siento débil el cuerpo,

pero también el corazón.

En este invierno..

enfermo

poco a poco

y tomo la menta para el cuerpo

y para el alma tu mano

y nos escondemos

en algún sitio

donde

me puedas

calentar.

VI. PÁXINAS E PÁXINAS...BIBLIOGRAFÍA.

ACUÑA, Ana., “Curando coa palabra: entre a literatura e a medicina popular”, en: *Actas da IX Xornada de Literatura e Tradición Oral: Remedios, prácticas e ritos curativos da medicina popular tradicional*, Escrita Contemporánea, Asociación de Escritores en Lingua Galega, Diciembre 2016, Pp. 57-80, Lugo.

ALONSO PINTOS, Serafín., “Para unha historia do estándar galego. As propostas do 1966-1980”, en: *Cadernos de lingua*, Real Academia da Lingua Galega, No.25, Pp. 145-147, 2003, Santiago de Compostela.

ALONSO POBLACIÓN, Enrique Alonso; R.ROSEMAN, Sharon., *Antropoloxía das mulleres galegas. As outras olladas*. Gotelo Blanco, 2012, Santiago de Compostela.

AMORÓS, Celia., *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y Postmodernidad*, Cátedra, 2000, Madrid.

ANZALDÚA, Gloria., *Borderlands, La Frontera. The New Mestiza*, Aunt lute books, 1985, San Francisco.

ANZALDÚA, Gloria., “Haciendo caras, una entrada”, en: *Making faces, making soul*, Gloria Anzaldúa, 1990, New York.

BARAD, Karen., “Living in a Posthumanist Material World. Lessons from Schrödinger’s cat”, en: SMELIK, ANNEKE; LIKKE NINA (Eds)., *Bits of life: Feminism at the intersections of Media, Bioscience and Technology*, University of Washington Press, 2008, Seattle.

BARREIRO, Bernardo., *Brujos y astrólogos de la Inquisición en Galicia*, Akal, 1973, Madrid.

BECOÑA, Elisandro., *Medicina Popular*, Editorial Ir indo, 1988, Vigo.

BENEDICO MARTÍN, José Antonio., “La gestión de la administración forestal en los Montes de Utilidad Pública”, en: *Montes*, No.156, Pp.413-417, 1970, Madrid.

BERGSON, Henri., *O riso, ensaio sobre a significação do cómico*, Zahar Editores, 1983, Rio.

BLABATSKY, Helena., *Isis Unveiled: A master Key to the mysteries of ancient and modern science and Theology*, Printers and Bookbinders, 1877, New York.

BLANCO, Carme., *Sexo e lugar*, Xerais, 2006, Vigo.

BOURDIEU, Pierre., *Que significa hablar. Economía de los intercambios lingüísticos*, Akal, 1985, Madrid.

BRAIDOTTI, Rosi., “The politics of life as Bios/Zoe”, en: SMELIK, ANNEKE; LIKKE NINA (Eds.), *Bits of life: Feminism at the intersections of Media, Bioscience and Technology*, University of Washington Press, 2008, Seattle.

BUTLER, Judith., *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, Paidós, 2002, Buenos Aires.

BUTLER, Judith., *Violencia de estado, guerra, resistencia: por una nueva política de izquierda*, Editorial Katz, 2011, Madrid.

CABALEIRO GOÁS, Manuel., “A psiquiatría na medicina popular galega: etiopatoxénia” en: GONDAR PORTASANY, Marcial; GONZALEZ, Emilio., *Espiritados. Ensaio de Etnopsiquiatria Galega*, Edicións Laiovento, 1992, Santiago de Compostela.

CABANAS IGLESIA, Ana., “Mulleres diante. Rostros femininos e acción colectiva no rural galego”, en: *Boletín Galego de Literatura*, No. 50, Pp. 89-114, 2017, Santiago de Compostela.

CABRÉ, Montserrat., “Women or Healers?: Household Practices and the categories of Health Care in Late Medieval Iberia”, en: *Bulletin of the History of Medicine*, Vol. 82, No. 1, Spring 2008, Pp. 18-51, John Hopkins University Press.

CABRÉ, Montserrat., “Las prácticas de salud en el ámbito doméstico: las recetas como textos de mujeres (XIV-XVII)”, en: CRESPO GARCÍA, BEGOÑA; LAREO MARTÍN, INÉS., *La Mujer en la ciencia: Historia de una desigualdad*, Lincom Europa, 2011,

CAMARERO, Luis Alfonso; SANPEDRO, M^a Rosario; VICENTE-MAZARIEGOS, J. Ignacio., *Mujer y Ruralidad. El círculo Quebrado*, Madrid, Ministerio de Asuntos Sociales, Instituto de la Mujer, 1991.

CASTANEDA, Carlos., *Una realidad aparte: nuevas conversaciones con Don Juan*, Fondo de Cultura Económica de España, 2001, Madrid.

COLMEIRO, José F., “Peripheral visions, Global positions: Ramapping Galician culture”, en: *BHS*, No.86, 2009.

CURLEY, Edwin., *A Spinoza Reader. The Ethics and other Works*, Princeton University Press, 1985, Princeton.

DALLA COSTA, Mariarosa; JAMES, Selma., *El poder de la mujer y la subversión de la comunidad*, Siglo XXI, 1992, México.

DAMSCHEEN, Ellen I; ROSENFELD, Kristen M; WYER, Mary; MURPHY-MEDLEY, Deena; WENTWORTH, Thomas R; HADDAD, Nick M., “Visibility matters: increasing knowledge of women’s contributions to ecology”, en: *Front Ecol Environ*, No.3, Pp.212-219, 2005.

DE ABREU Y PIDAL, Jose María., “La planificación de obras y trabajos para fomento de la producción en los montes de utilidad pública”, en: *Montes*, No. 139, Pp. 39-50, 1968, Madrid.

DE LA GALA GONZÁLEZ, Susana., *Tradición y Modernidad, una aproximación a las relaciones de género en la sociedad rural gallega*, Universidade de Santiago de Compostela, 1995.

DEL VALLE, Teresa., “La memoria del cuerpo”, en: *Arenal*, No.4, enero-junio, 1997, Granada.

DEL VALLE, Teresa., “Procesos de la memoria: cronotopos genéricos”, en: *La ventana*, No 9, 1999, Guadalajara.

DERRIDA, Jaques; ROUDINESCO, Elisabeth., *For What Tomorrow... A Dialogue*, Standford University Press, 2004.

DÍAZ GEADA, Alba., “Modernizar en femenino. Algunas notas sobre el Trabajo de las agentes de economía doméstica y los cambios socioeconómicos culturales en el rural gallego del tardofranquismo”, en: *Historia Actual Online*, No 36 (1), Pp. 149-161, 2015, Cádiz.

DUBERT, Isidro (coord.), *Historia de la Galicia Moderna. Siglos XVI-XIX*, Universidade de Santiago de Compostela, 2012, Santiago de Compostela.

ECHAZÚ BÖSCHEMEIER, Ana Gretel., *Corpo de planta. terapias e magia dxx curiosxs da baiza Amazônia do Peru, sob uma perspectiva situada de gênero e de saúde popular*, Universidade de Brasilia, 2015, Iquitos, Salta, Brasilia.

EHRENREICH, Barbara; ENGLISH, Deirdre., *Brujas, comadronas y enfermeras: historia de las sanadoras; Dolencias y trastornos: política sexual de la enfermedad*, Edición Española Editorial, 1981, Barcelona.

ESCOTADO, Antonio., *Retrato del libertino*, Espasa Calpe, 1997, Madrid.

FAVRET-SAADA, Jeanne., *Deadly Words: Witchcraft in the Bocage*, Cambridge University Press, 1977.

FEDERICI, Silvia., *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*, Traficantes de sueños, 2013, Madrid.

FERNÁNDEZ DE ROTA Y MONTER, Jose Antonio., “El trabajo de la mujer en un municipio rural gallego”, en: *Revista de Estudios Agrosociales*, No. 124, Pp. 65-84, 1983, Madrid.

FIELD, Terri., “Is the body essential for ecofeminism?”, en: *Organization and Environment*, Vol. 13 No. 1, Pp 39-60, 2000.

FOUCAULT, Michel., *Microfísica del poder*, Las Ediciones de La piqueta, 1980, Madrid.

FOUCAULT, Michel., *The History of Sexuality. Vol.I: An Introduction*, Vintage Books, Nueva York, 1980.

FREIRE CEDEIRA, Araceli., *O monte é noso. As mulleres e a conflictividade social no medio rural galego durante o franquismo*, Universidade de Santiago de Compostela, 2012, A Coruña.

GÁMEZ FUENTES, María José., “La angustia de tu corazón de mujer compénsala con la serenidad de que ayudas a salvar España. Una aproximación al discurso franquista sobre la feminidad”, en: *Lectora*, No. 3, 1997, Universidad de Nottingham.

GARCÍA DÍAZ, Eduardo., “Como aumentar la producción de nuestros montes”, *Montes*, No.22, Pp. 293-296, 1948, Madrid.

GLESINGER, Egon., “El papel de la selvicultura en el desarrollo económico mundial”, en: *Montes*, No. 100, Pp. 363-369, 1961, Madrid.

GÓMEZ SAL, Manuel; LÓPEZ DE LA OSA JIMENEZ, Ignacio., “Montes Vecinales en Mano Común de Galicia”, en *Montes*, No. 17, Pp 42-45, 1987, Madrid.

GONDAR PORTASANY, Marcial; GONZÁLEZ, Emilio., *Espiritados. Ensaio de Etnopsiquiatria Galega*, Edicións Laiovento, 1992, Santiago de Compostela.

GONDAR PORTASANY, Marcial., “Lingua e cultura propia como instrumento terapéutico. Cara a superación do modelo biomédico na atención sanitaria”, en: M. MOSQUEA, Xesús., CARREGAL (Eds.), *Lingua e sanidade, VII Xornadas sobre lingua e usos*, Universidade da Coruña, 2011, p. 23-51.

GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Emilio., “Psiquiatría transcultural: un achegamento pragmático”, en: GONDAR PORTASANY, Marcial; GONZALEZ, Emilio., *Espiritados. Ensaio de Etnopsiquiatria Galega*, Edicións Laiovento, 1992, Santiago de Compostela.

GRAU FERNÁNDEZ, Salvador., “Los Montes en mano Común”, en: *Montes*, No.146, Pp115-124, 1969.

GREEN, Mónica., “Women’s Medical Practice and Health Care in Medieval Europe”, en: *Signs, Working Together in the Middle Ages: Perspectives on Women's Communities*, Vol. 14, No. 2, Pp. 434-473, 1989.

GREEN, Mónica., “Bodies, Gender, Health, Disease”, en: *Studies in medieval and renaissance history*, No. 15, University of Brithis Columbia, 2005.

GREGORIO GIL, Carmen., “Contribuciones feministas a problemas epistemológicos de la disciplina antropológica: representación y relaciones de poder” en: *Revista de Antropología Iberoamericana*, Vol.1, No. 1, enero-febrero 2006, Pp.22-39.

GREGORIO GIL, Carmen., “Traspassando las fronteras dentro-fuera: reflexiones desde una etnografía feminista” en: *Revista de Antropología Iberoamericana*, Vol.9, No.3, septiembre-diciembre 2014, Pp 297-322.

HALE, CHARLES. R., “¿En contra del reconocimiento? Gobierno plural y análisis social frente a la diferencia cultural” en: LEYVA, XOCHITL; BURGUETE, ARACELI; SPEED, SHANNON (coords), *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*, CIESAS/Flacso Guatemala/Flacso Ecuador, 2008, México.

HARAWAY, Donna., “Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial”, en: *Ciencia, ciborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Cátedra, 1995, Madrid.

HARDING, Sandra., “Democratizing Philosophy of Science for Local Knowledge Movements: Issues and Challenges”, en: *Gender, Technology and Development*, Vol.4, No.1, Sage Publications, 2000, New Delhi.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio., *Empire*, Cambridge, MA and London: Harvard University Press, 2000.

HERRERO PÉREZ, Nieves., *As Encrobas. Unha Memoria Expropiada*, Novo Século: Iria Flavio, 1995.

HERRERO PÉREZ, Nieves., “El conflicto de As Encrobas (1976-1979). La prensa gallega y la representación de la identidad campesina”, en: *Revista científica de Información y Documentación*, No. 5, Pp. 478-499, 2008.

HERVÉS SAYAR, Henrique; FERNÁNDEZ GONZALEZ, Ángel; FERNANDEZ PRIETO, Lourenzo; ARTIAGA REGO, Aurora; BALBOA LÓPEZ, Xesús L., “Resistencia y Organización. La conflictividad Rural en Galicia desde la crisis del Antiguo Régimen al Franquismo” en: *Noticiero de Historia Agraria*, No. 13, Pp. 165-191, 1997.

HUENCHUAN NAVARRO, Sandra., “Saberes con rostro de mujer. Mujeres indígenas, conocimientos y derechos”, en: *Revista de Estudios de Género. La ventana*, No. 15, Pp. 119-148, 2002.

HUFFER, Lynne., “Masturbating Dykes: Cisoux, Irigaray, Leduc”, en: *The Journal of Contemporary French Studies*, Vol. 6, No 1, Pp. 155-167, 2002.

IRIGARAY, Luce., *Je, Tu, Nous: Toward a culture of difference*, NY Ed, 1993, Londres.

ISLA, Ana., “Enverdeciendo el capitalismo: una Guerra contra la subsistencia”, en: *Revista Ciencias Sociales*, No. 151, Pp.19-30, 2016.

JEANNES, Emma; DE COCK, Christian., “Making the familiar strange : A Deluzian perspective on creativity”, en: *Creativity and Innovation Management Community Workshop*, 2005 Oxford, Exeter.

JIMENEZ ESQUINAS, Guadalupe., “Las meigas: la transformación de un estigma en recurso patrimonial”, en: *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 57, Vol. 68, No1, Pp. 57-73, enero-junio 2013, Santiago de Compostela.

JODOROWSKY, Alejandro., *Psicomagia*, Ediciones Siruela, 2004, Madrid.

KOTHARI, Brij., “Theoretical streams in Marginalized Peoples Knowledge(s): Systems, asystems and subaltern knowledge(s)”, en: *Agriculture and Human Values*, No.19, Pp 225-237, Kluwer Academic Publishers, 2001.

LAL, Vinay., “Walking with the subalterns, Riding with the academy: The Curious Ascendancy of indian History”, en: *Studies in History*, Vol.17, No.1, Sage Publications, 2001, New Delhi.

LANERO TÁBOAS, Daniel., “Comunidad rural, conflicto socioambiental y organizaciones políticas en la Galicia de la transición. El caso de As Encrobas, 1976-77”, en: *HALAC Belo Horizonte*, Vol. II, No. 2, Pp. 160-196, 2013.

LAVAL, Christian; DARDOT, Pierre., *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*, Gedisa Editorial, 2015, Barcelona.

LIRA RAMOS, Gladys., *Recursos de Investigación en el Franquismo: Revista Clínica Española (1940-1970)*, Universidad de Zaragoza, 2013.

LIS QUIBÉN, Victor., *La medicina popular en Galicia*, Arealonga akal editor, 1980, Madrid.

LISÓN TOLOSANA, Carmelo., *Brujería estructura social y simbolismo en Galicia*, Akal, 2004.

LOOMBA, Ania., *Colonialism/Postcolonialis, The new critial idiom*, Routledge, 2015, New York.

MALLO ÁLVAREZ, Alvino., *La otra medicina en Galicia*, Editorial Compostela, 1992, Santiago de Compostela.

MARIÑO FERRO, Xosé Ramón., *La medicina popular interpretada*, Edicións xerais de Galicia, 1985, Santiago de Compostela.

MARIÑO FERRO, Xosé Ramón., *A etnomedicina na Galiza*, en: GONDAR PORTASANY, Marcial; GONZALEZ, Emilio., *Espiritados. Ensaio de Etnopsiquiatria Galega*, Edicións Lairovento, 1992, Santiago de Compostela.

MARSET CAMPOS, Pedro; SÁEZ GÓMEZ, Jose Miguel; MARTINEZ NAVARRO, Fernando., “La salud pública durante el franquismo”, en: *BIBLID*, No.15, Pp. 211-250, 1995.

MARX, Karl., *Capital*, Vol.1, New York, Vintage Books, 1977.

MEDEAK., “Violencia y Transfeminismo. Una mirada situada”, en: SOLÁ, Miriam; URKO, Elena (eds.), *Transfeminismos: Epistemes, fricciones y flujos*, Txalaparta, 2014, Tafalla Nafarroa.

MOHANTY, Chandra Talpade., “Bajo los ojos de occidente. Academia feminista y discurso colonial”, en: SUAREZ NAVAZ, Liliana; HERNÁNDEZ, Aida (eds.), *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los márgenes*, ed. Cátedra, 2008, Madrid.

MONTERO DE BURGOS, Jose Luis., “Comentario a la Ley de Montes vecinales en mano común”, en: *Montes*, No.151, Pp. 45-51, 1970, Madrid.

MOURE, Teresa., *O natural é político*, Xerais, 2008, Vigo.

NAESS, Arne., *The selected works of Arne Naess, Vol X: Deep Ecology of Wisdom*, Dordrecht, 2005, Springer.

NUÑO GÓMEZ, Laura., *El mito del varón sustentador: orígenes y consecuencias de la división sexual del trabajo*, Icaria Editorial, 2010, Madrid.

NYGREN, Anja., “Local Knowledge in the Enviroment-Development discourse: From dichotomies to situated knowledges” en: *Critique of Anthropology*, Vol 19 (3), 1999, Pp.267-288.

OLEKSY, Elzbieta H., “Intersectionality at the cross-roads” en: *Women´s Studies International Forum*, No.34, Pp. 263-270, 2011.

OLIVER, Kelly., “Deconstructing grown versus made: A Derridean Perspective on Cloning”, en: *Journal of Philosophy: A Cross-Disciplinary Inquiry*, Vol.7, No.16, 2011.

ORTEGA SANTOS, Antonio., “Mirando desde el futuro. Diálogos y saberes ambientales en el contexto español”, en: *AREAS, Revista Internacional de Ciencias sociales*, No.35, Pp 61-73, 2016.

PARDO, Teo., “Disforias institucionales en las luchas transfeministas”, en: SOLÁ, Miriam; URKO, Elena (eds)., *Transfeminismos: Epistemes, fricciones y flujos*, Txalaparta, 2014, Tafalla Nafarroa.

PATERSON, A.W., “Los Montes y el desarrollo económico”, en: *Montes*, No. 70, Pp. 275-282, 1956, Madrid.

POLANYI, Karl., *La gran transformación: los orígenes políticos y económicos de nuestra época*, La Piqueta, 2003, Madrid.

PONTES GARCÍA, Manuel., *Santa Cristina de Fecha y capilla de Belén*, Gráficas Garabal, 2011, Santiago de Compostela.

QUEIZÁN, María Xosé., *A muller en Galicia. A muller na sociedade galega. A lingua galega e a muller. Análise estrutural dos feitos represivos*. Ediciós do Castro, 1977, A Coruña.

QUIÑIMIL VASQUEZ, Doris., *Petu mongenleñ, Petu Mapushengen: Todavía estamos vivxs, todavía somos mapuche*, Universidad de Granada, 2012.

QUIROGA DIAZ, Natalia; GAGO, Verónica., “The Commons in Femenine. Body and Power facing the expropriation of the economies for life”, en: *Economía y sociedad*, Vol.19., No. 45, 2014.

RASMUSSEN, Knud. "Magic, power and ritual in shamanism". In: NAMBA WALTER, Mariko; NEUMANN FRIDMAN Eva Jane (eds.), *Shamanism. An Encyclopedia of world beliefs, practices and culture*. Oxford: ABC Clio, 2004.

RODRÍGUEZ CAMPOS, Joaquín., “¿También se puede inventar la naturaleza? El poder del lenguaje en la cultura posmoderna”, en: *Etnográfica*, Vol. III (1), Pp.49-70, 1999.

RODRÍGUEZ LÓPEZ, Xesús. *Supersticiones de Galicia*, Celta, 1971, Lugo.

SCHEPER HUGHES, Nancy., *La muerte sin llanto: Violencia y vida cotidiana en Brasil*, Editorial Ariel, 1997, Barcelona.

SCOTT, Joan., “El género una categoría útil para el análisis histórico” en: JAMES. S; MARY, NASH (Eds.), *Historia y Género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, Alfons el Magnanim, 1990, Valencia.

SEIJO, Francisco., *The politics of Fire: Agrarian Change and Peasant Resistance in Galicia, Spain from 1940 to 1992*, UMI, 1999, Columbia University.

SHIVA, Vandana., *Staying Alive: Women, Ecology and Survival in India*, Kali for women, 1988, New Delhi.

SILVERBLATT, Irene., *Luna, sol y brujas. Géneros y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas”, 1995, Cuzco.

SOUTELO VÁZQUEZ, Raul., *Labregas, Emigradas, Estraperlistas e Represaliadas. Experiencias de vida e lembranzas das mulleres na Galicia rural: 1900-1960*, IX Premio de Investigación 2004, Ayuntamiento de Valga.

SOUTO, Xurxo., *Contos do mar de Irlanda, Xerais, 2014*, Santiago de Compostela.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty., (1987) *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*, Methuen, 1987, New York.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty., “Can the Subaltern Speak?”, en: NELSON, Cary; Grossberg, Lawrence (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, University of Illinois Press, USA, 1988, Pp. 271–313.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty; ROONEY, Ellen., “In a word: Interview”, En: SCHOR, Naomi; WEED, Elizabeth (eds)., *The essential difference*, Indiana University Press, Bloomington, 1994, Pp. 151-184.

SPRETNAK, Charlene., *States of grace: The recovery of meaning in the postmodern age*, Harper, 1991, San Francisco.

STOLKE, Verena., “¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad...y la naturaleza para la sociedad?”, en: *Política y Cultura*, No.14, Pp.25-60, 2000.

TAGORE, Rabindranath., “The nature of reality”, en: *Modern Review*, No. 49, Pp. 42-43, 1931, Calcuta.

TAMBIAH, Stanley., *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*, Cambridge University Press, 1990, Cambridge.

TORRES, María Luisa., *Cuerpo Memoria y Poder: Una lectura Cultural de la Partera-Curandera de los Andes*, UMI, 2003.

VAAMONDE, Pablo., “A medicina Popular en Galicia”, en: *Actas da IX Xornada de Literatura e Tradición Oral: Remedios, prácticas e ritos curativos da medicina popular tradicional*, Escrita Contemporánea, Asociación de Escritores en Lingua Galega, Decembro 2016, Pp. 41-55, Lugo.

VALENTE, Lucila., “Notas para un estudio do meigallo: desorde e reconciliación”, en: GONDAR PORTASANY, Marcial; GONZALEZ, Emilio., *Espiritados. Ensaio de Etnopsiquiatría Galega*, Edicións Laivento, 1992, Santiago de Compostela.

VALLES, Miguel.S., *Entrevistas cualitativas*, Cuadernos metodológicos, Centro de Investigaciones Sociológicas, 2002, Madrid.

VÁZQUEZ GALLEGO, Xesús., *Tradiciones y curanderismos en medicina popular en Galicia*, Andavira Editora, 2005, Santiago de Compostela.

VILALBA, Isabel., “Ecofeminismo: unha nova ollada a realidade rural desde o imaxinario literario galego”, en: SANMARTÍN REI. Goretti (Ed.), *Lingua e Ecoloxía VIII Xornadas sobre lingua e usos*, Lugami Artes Gráficas, Universidade da Coruña, 2012, A Coruña.

WOHLLEBEN, Peter., *La vida secreta de los árboles*, Ediciones Obelisco, 2016, Barcelona.

YANAI, Tadashi., “Antroploxía e etnociencia”, en: GONDAR PORTASANY, Marcial; GONZALEZ, Emilio., *Espiritados. Ensaíos de Etnopsiquiatría Galega*, Edicións Laiovento, 1992, Santiago de Compostela.

ZYLINSKA, Joanna., *On spiders, cyborgs and being scared, The feminine and the sublime*, Manchester University Press, 2001, New York.

- MATERIAIS AUDIOVISUAIS.

BOCIXA REI, Xosé., *As Encrobas a ceo aberto*, Morena Films, 2007.

DELESTRAC, Denis; FEYDEL, Sandrine., *Banking Nature*, ARTE France, 2015, France.

LOIS, Ana., *Palabras secretas*, Consultado a 31/04/2017, Disponible en: <https://vimeo.com/user14579890/videos>

PEÑA, Cora., *O tesouro de Corcoesto*, 2015, A Coruña.

SANTIAGO, Lukas., *O Paraíso roubado*, Asociación pola defensa da Ría, 2017, Pontevedra.