Las *Fachas* de Castelo (Taboada-Lugo). Una fiesta entre la tradición y la reinvención

The *Fachas* of Castelo (Taboada-Lugo). A celebration combining tradition and reinvention

Xosé Manuel González Reboredo
Instituto de Estudos das Identidades-Museo do Pobo Galego

Resumen

Este escrito es un pequeño estudio de caso sobre la fiesta de Santa María de Castelo, una parroquia rural de Galicia. Mi objetivo es describir, y analizar, los rasgos tradicionales de la celebración, y también la reinvención de la tradición a causa de los cambios sufridos por esta comunidad en los últimos decenios.

Palabras clave: Fiesta, *folión*, *facha*, parroquia, casa (familia), santos, tradición, reinvención.

Abstract

This article is a small case study on the feast of Castelo, a Galician rural parish. My aim is to describe, and analyse, the traditional features of this celebration, and also the reinvention of the tradition in recent decades.

Key words: Feast, *folión*, *facha* (big torch), parish, house (family), saints, tradition, reinvention.

José Luis Alonso Ponga, a quien se rinde merecido homenaje con este libro colectivo, dio a conocer en el año 2002 una serie de datos históricos sobre las fiestas de Peñafiel. Entre ellos figura uno referido a la desaparecida conmemoración de la Virgen de las Nieves, en el que se alude a los actos del día previo a la celebración con citas textuales como una del año 1673 sobre los gastos de «veinte y nueve reales en las hogueras y luminarias de la víspera de la fiesta y con las personas que tocaron las cajas que fueron

dos a seis reales cada uno» (Alonso Ponga 2002: 121). Es decir, que en esta localidad, como en muchas otras, la víspera del día del santo/a tenía lugar al anochecer una serie de actos festivos con el fuego y/o la pólvora como componente esencial.

Esta característica no estuvo, por supuesto, limitada a siglos pasados, sino que pervivió en muchos lugares hasta tiempos recientes, incluso hasta la actualidad, aunque con inevitables adaptaciones a los nuevos tiempos. Y para dar fe de ello voy a acudir a un ejemplo puntual, las *fachas* de la parroquia de Santa María de Castelo, del municipio de Taboada (Lugo), celebración estudiada por mí mediante el manejo de bibliografía y visitas al lugar en 1999 y 2005[1], años a los que remito la información que reproduzco en este escrito, junto con algunas consideraciones finales sobre la evolución posterior. Pero antes de nada daré unas pinceladas generales sobre los *foliones* en Galicia y sobre la parroquia citada en particular.

Sobre el *folión* en general

Con el nombre de *folión* se suele aludir en Galicia a los actos de la víspera de la fiesta patronal, o de una devoción local, por la tarde/noche, en los que el fuego, la pólvora y la música son lo más destacado (Barros Sivelo 1875: 66; Murguía 1982 [1888]: 181; Risco 1979[1962]: 682-683; Taboada Chivite 1980 [1974]: 249; Fraguas s./a.: voz *Folión* en Gran Enciclopedia Gallega; Vázquez Rodríguez 1997/98: 225 y ss.; etc.). Algunas de estas manifestaciones festivas llegaron a adquirir notoria fama en los últimos decenios, como sucede en Castro Caldelas (Ourense) con motivo de la fiesta de San Sebastián (Sotelo Blanco 2006). Pero, por su proximidad a Castelo, en este escrito tiene mucho interés un testimonio que transcribo seguidamente:

> En la parroquia de Vilelos (Saviñao), hay un castro conocido con el nombre de Avesta, y, en las festividades que se celebran durante el año, suben a él los jóvenes, y encienden una gran cantidad de combustibles formando una hoguera que dura toda la noche; llevan, además, en las manos grandes haces de paja encendida, y discurren alegres y bulliciosos, largas horas, sobre el vetusto monumento, mientras los ramistas tiran el tradicional folión... (Castro López 1929: 115).

La presencia de esta práctica festiva en Vilelos a comienzos del segundo cuarto del siglo xx no es cosa aislada. En efecto, en las comarcas lucenses de O Saviñao y Chantada, a uno y otro lado de la hoy conocida como *Ribeira Sacra* del Miño, hubo diversas

1 En esos dos años fuí debidamente guiado y acogido por Francisco Rodríguez Iglesias, de Hércules de Ediciones, por entonces activo promotor de esta fiesta. Mis más afectuosas gracias por esa su ayuda, y también por algunos datos que me proporcionó posteriormente.

parroquias en las que existían los citados *folións*, con variantes locales que van desde el simple lanzamiento de cohetes hasta el encendido de hogueras o de *fachos* (hachos) que llevan los participantes. Sobre esta última variedad hay constancia de su presencia en 13 parroquias del municipio de Taboada, 6 de Chantada, 1 de Carballedo y 4 de O Saviñao (Vázquez Rodríguez 1997: 259), aunque en tiempos recientes solamente sobrevivieron los de la aludida parroquia de Vilelos y, sobre todo, las *fachas* de Castelo.

El marco parroquial de la celebración

Santa María de Castelo es una parroquia con una superficie de 6,65 km2. Desde el punto de vista orográfico tiene dos zonas diferenciadas; una es la *Ribeira*, es decir, las bruscas pendientes hasta el río Miño, con tierras adaptadas al cultivo de la vid gracias a un esfuerzo humano plurisecular; la otra es la penillanura central gallega, la *montaña* para los lugareños, donde cultivos como los nabos, el centeno y, más recientemente, la patata fueron recursos agrícolas básicos. La ganadería, de vacuno, lanar/caprino y de cerda, generalmente con pocas cabezas por familia, fue sustituida en parte por ganado frisón dedicado a leche y, en los últimos años, por tierras abandonadas muchas veces en beneficio de una repoblación forestal desordenada.

Como la generalidad de las parroquias del interior galaico, en el último medio siglo sufrió un muy acusado declive demográfico, pasando de 367 habitantes en 1950 a 257 en 1970, a 170 en 1991 (Pazo Labrador/ Santos Solla 1995: 210) y a solamente 67 censados en el *Nomenclátor* del *Instituto Galego de Estatística* de 2018. Esta población estuvo repartida en nueve lugares, pero dos de ellos desaparecieron hace años a causa del embalse de Belesar, y otro, el de Perrelos, carece en la actualidad de moradores estables. La situación de catástrofe demográfica solamente se ve aliviada por el retorno temporal de personas naturales de Castelo para pasar sus vacaciones, o algún fin de semana, y para asistir a fiestas como la principal, del 7, 8 y 9 de septiembre, cuando conmemora a su patrona, fecha muy propicia para festividades en la península y «punto neurálgico de las festividades populares», según escribió tiempo atrás el profesor, y amigo, Alonso Ponga (1999:147).

No es mi objetivo adentrarme en la historia de la parroquia, por lo que remito al lector a un meritorio estudio debido a un sacerdote e investigador allí nacido (Delgado Gómez 2000). Señalo, no obstante, que es parroquia muy antigua, como muchas de las de Galicia, herederas de viejas iglesias que sobrevivieron en el tiempo al no sufrir en el medioevo el noroeste de la península un proceso de islamización, fenómeno propio de tierras más meridionales. Aparece citada, por ejemplo, en uno de los testamentos del

Llevando una *facha* al castro. Foto: Xosé M. Gonzalez Reboredo.

obispo Odoario de Lugo, datado en el año 747[2], y el actual templo parroquial conserva importantes restos de época románica. Con todo, el testimonio del pasado que ahora nos interesa es el *castro* (González Reboredo 1969-70: 238-240; Delgado Gómez 2000: 20-21), recinto de época galaico-romana situado a unos 300 metros de la iglesia parroquial, y que presenta una corona casi circular, de 125x100 metros de diámetro Norte-Sur y Este-Oeste, pues es aquí donde el 7 de septiembre, víspera de la fiesta patronal, se van a situar las *fachas* para arder ya entrada la noche. Seguramente esto es así porque se trata de un lugar alto, que puede ser divisado en un amplio espacio, más allá de los límites parroquiales. Pero también porque, según me aseguró un informante, es «un lugar especial, escuro, como máxico».

2 Sobre los dos testamentos de Odoario, conservados en copias muy posteriores, pesa la sospecha de adulteración. Pero, como ya aseguró en su día Claudio Sánchez Albornoz, no todo en ellos fue falseado, y por eso siguen conservando una cierta fiabilidad histórica. Por otra parte, en la obra de Jaime Delgado antes citada pueden encontrarse testimonios arqueológicos que confirman la antigüedad de un lugar de cristianización aquí.

Levantando una *facha*. Foto: Xosé M. Gonzalez Reboredo.

Las *fachas*. Características y desarrollo de la quema

Mis observaciones de campo en Castelo tuvieron lugar el día 7 de septiembre de 1999 y, sobre todo, el 7-8 de 2005. En ambas fechas comprobé como el lugar de Eirexe y el cercano castro conocían una actividad fuera de lo habitual en la tarde del día 7. En el citado Eirexe, concretamente en el entorno de la plaza *do Mesón,* se estaban instalando los escenarios portátiles para las orquestas y algunos puestos de venta de mercancías diversas. Entre tanto, en el castro varios vecinos de distintas edades se afanaban en llevar las *fachas* en tractor o a hombros de mozos. Poco a poco eran introducidas en los hoyos previamente cavados en el borde del viejo recinto hasta quedar en posición vertical, operación que requiere la colaboración de varias personas, dado su tamaño y peso. De esta manera al final de la tarde del día correspondiente de 2005 pude contar un total de 31 *fachas*, si bien un informante, de nombre Armando Besteiro, que comenzó a elaborar estas grandes teas en 1936, siendo niño de 10 años, me advirtió que hubo años en que llegaron a ser 69. Otra persona presente hizo crecer esta cifra hasta 90. Y aún otro recalcó la intensa actividad de la infancia en la tarea diciendo que «eu levaba fachas con seis anos para o castro».

El proceso de elaboración de las *fachas* comenzaba otrora días antes con la recogida de los *agucios* que forman la materia básica de cada una de ellas, es decir los tallos de

la planta *asphodelus albus*, conocida en diversas partes de Galicia como *abrótega*. Este trabajo era propio de los niños, que los iban reuniendo en días sucesivos, a veces desde distancias de hasta 3 kilómetros de la casa, pues para cada *facha* es preciso acumular varios miles de tallos— unos 6500 se utilizaron en una de tiempos recientes. Junto a esta singular materia prima, es necesario disponer también de un poste largo de pino, o una rama gruesa de *carballo* bien derecha, de al menos 6 metros de altura. Alrededor de ella se sujetan, mediante varas de mimbre—actualmente también con cuerdas o alambre--, los *agucios*, de tal manera que el remate de cada fila quede cubierto por la siguiente. Siempre se procuró que hubiese un abultamiento mayor en el centro, característica que ha ido casi desapareciendo, o al menos disminuyendo, en los años recientes, seguramente para ahorrar tiempo y esfuerzo. No faltaron también quienes procuraron darle mayor originalidad a su *facha* imitando, por ejemplo, una cruz. La memoria local conserva el nombre de algunos vecinos famosos por su habilidad para presentar *fachas* muy bien elaboradas, como Severino Delgado o Xaime de Carramoucho.

En tiempos recientes se incorporaron a esta y otras actividades personas adultas, algunas naturales de la parroquia, pero no residentes permanentes, pues la acusada decadencia de la natalidad hizo de los infantes un grupo de edad casi inexistente. Sin embargo, y como muestra de añoranza del pasado en cuanto al esfuerzo hecho por los más jóvenes, Jaime Delgado[3] dejó escritos unos párrafos que no me privo de transcribir parcialmente por su carácter de testimonio vivido:

> Permítanme narrar este hecho costumbrista «das fachas» volviéndome a aquellos nostálgicos tiempos de niño... el niño que reúne los agucios y que va con uno de sus hermanos mayores a buscar un pino apropiado, o a cortar «unha póla xeitosa de carballo» para soporte de «su facha». El niño que ayuda al hábil hermano en la correcta fabricación de la facha y que el «día siete», ¡tan esperado...!, la carga sobre sus hombros. El niño que, sacando fuerzas de Superman, la acarrea sobre sus hombros...hasta la cima del castro...El niño que, con un pau de ferro, que por allí siempre aparecía, ayuda a hacer el agujero y dejar en él su facha clavada... El niño que se asombra al verla recta...y que se ufana creyendo que la suya quizá sea la mejor facha.... El niño de aquel confuso y estridente griterío cuando un ramista empieza a prender fuego a las fachas, siempre al son de cohetes, de los fuegos de luces y de la música a bombo y platillo... (Delgado Gómez 2000: 23).

No existe, ni existió según mis informes, una norma fija sobre el número de *fachas* que cada casa puede llevar al castro. En el año 2005 un miembro de la *casa de Xoán Ma-*

3 El Reverendo Sr. D. Jaime Delgado nació en Castelo en 1933 y falleció en Lugo en 2012. Teniendo en cuenta la fecha de nacimiento se puede deducir que sus vivencias infantiles de la fiesta se sitúan entre los años 30 y los 40 del siglo xx.

nuel llegó a hacer hasta 13, una docena para el y otra en nombre de un primo emigrado en Bilbao. El ideal, pocas veces alcanzado por circunstancias diversas, fue siempre que cada casa[4] estuviese representada en el castro por una o varias luminarias, y también que su emplazamiento se situase en la parte que mira en dirección al lugar donde aquella se encuentra, estableciendo así una relación directa entre la casa actual y un viejo testimonio de época protohistórica, patrimonio simbólico de todos en este momento.

Tras seguir la colocación de las *fachas* en el castro, tanto en 1999 como en 2005 bajé hasta la *plaza do Mesón*, la cual, sobre las 20 horas, comenzaba a estar llena de gente, con presencia de vecinos, naturales residentes fuera, visitantes y representantes de algunos medios de comunicación responsables de difundir el evento. Por fin, a las 21,30 horas, una variada comitiva comenzó a ascender al castro, donde se juntaron unas 400 personas. Antiguamente un *ramista*[5] prendía fuego a las *fachas* sobre las 21 horas, pero en 2005 se retrasó el ceremonial hasta las 23 horas[6]. En medio de la música interpretada por un conjunto de *gaiteiros* —tiempo atrás había, así mismo, banda de música y disparo de fuegos de artificio–, y de la animación o expectación de la gente, durante casi una hora el castro cobró un aspecto inusitado, con todas las *fachas* que jalonaban el limite circular del lugar ardiendo en plena noche. Terminado el espectáculo, la gente marchó o retornó al lugar de Eirexe para continuar la fiesta por medio de baile, consumo de bebidas y regocijo general. Un estímulo para fomentar la presencia de *fachas* fue el de dar algún tipo de premio o compensación, aunque fuese más simbólica que material, a los que las realizaron. Según Jaime Delgado, en sus tiempos de infancia los *ramistas* concedían a la más perfecta, alta y gruesa el título de *A Facha do Premio*, elección que llenaba de orgullo durante todo el año a la persona y casa donde se había elaborado (Delgado Gómez 2000: 24). Este premio se convirtió en los años noventa del siglo pasado en una especie de subvención, de unos 30 euros, a todos los que aportaran alguna *facha*.

4 Estoy usando en este escrito la palabra «casa» en el sentido amplio que tenía, y en parte tiene, en la Galicia rural. Es decir, como un conjunto formado por una familia troncal o nuclear y todo lo a ella vinculado, animado o inanimado, material o inmaterial.

5 Con el nombre de *ramistas* o *funcionistas* se conocían tradicionalmente los encargados de organizar la fiesta. Su nombre está en relación con el *ramo* que se elaboraba antaño en muchos lugares para figurar en la procesión.

6 La primera parte del mes de septiembre de 2005 fue en Galicia bastante seca, por lo que las autoridades autonómicas establecieron limitaciones con el fin de evitar incendios, lo cual puso en peligro el encendido le las *fachas*, aunque al final acabaron ardiendo.

Vista parcial de las *fachas* ardiendo por la noche. Foto:José Manuel Salgado Mosquera.

Dejando las *fachas* y pasando a Santa María y los santos de su cortejo

El *folión* de Castelo es, como todos los demás, un acto de apertura de un tiempo de fiesta que se prolonga otros dos días, para retornar seguidamente a la vida ordinaria. El día grande es el 8 de septiembre- seguido de una continuación, y reiteración de actos, el día 9-, fecha reconocida por la Iglesia Católica como una de las dedicadas a Santa María, la titular del templo local desde la Alta Edad Media. Aquí, como en muchos otros sitios, la jornada festiva se centra en dos tipos de actos, los religiosos y los profanos, fruto de juntar estos dos aspectos en un fenómeno único definido como *fiesta patronal*. No hay, en este sentido, grandes novedades en Castelo, repitiéndose las misas y procesiones consecuentes en el ámbito religioso, y en el profano el disparo de fuegos de artificio, las comidas que reúnen a familiares y amigos, la presencia de algunos lugares de venta de productos y bebidas o los consiguientes bailes, amenizados por grupos de gaitas, bandas de música y, sobre todo en los años más recientes, orquestas. No voy a describir todo lo que pude observar al respecto en 2005. Pero sí me pararé en algún detalle que presenta semejanzas no solamente con otros lugares de Galicia, sino también con otras tierras, entre ellas las de Castilla y León.

En Castelo los actos festivos de carácter religioso de los días 8 y 9 de septiembre tienen como referente principal la iglesia parroquial, mientras que los actos profanos supra-familiares se concentran en la ya citada plaza *do Mesón.* Ya antes de comenzar la misa mayor estaban colocadas en sus respectivas andas las imágenes que iban a participar en la posterior procesión, todas en el lateral izquierdo de la nave, pero con la de Santa María en lugar preferente, al lado del arco triunfal. Estas imágenes, de pequeño tamaño, y en andas que son llevadas por cuatro personas, representan a San Román, San Antonio, San José, San Roque, la Virgen de Fátima, Cristo Atado a la Columna y un Ángel que toca una trompeta, posiblemente resto de un retablo que se interpretó localmente como un Ángel de la Guarda. La anterior enumeración revela que, en esta celebración, al igual que en muchas otras de Galicia, la comunidad pone en acción a toda una legión de benefactores, además de la patrona, principal protagonista del evento. Y es de señalar que las figuras sacras acompañantes de María representan bastante bien los distintos estratos de devoción que se fueron asumiendo a lo largo de los últimos dos milenios.

Así, con el nombre de Román aparecen dos mártires de los primeros siglos del cristianismo. Uno es un personaje asociado a la *passio* de San Lorenzo en Roma, pues era uno de los militares encargados de su custodia que se convierte a la fe de Cristo al presenciar su entereza durante el martirio y también un portento producido ante sus ojos, sufriendo, en consecuencia, también martirio (Croisset 1854: 146-150; Martínez Puche 2004: 243). El otro es un diácono mártir en Antioquía de Siria, a quien atribuye Carmen García Rodríguez los antecedentes más antiguos de presencia de un San Román en la península. Mereció un himno de Prudencio, escritor hispano del siglo IV y comienzos del V. También hubo reliquias suyas en Medina Sidonia en el siglo VII, y aparece su fiesta en otra fuente que remite a esta época, el *Oracional de Tarragona*. Por otra parte, la fundación del conocido cenobio castellano de San Román de la Hornija fue atribuido al rey visigodo Khindasvinto, aunque esta atribución es dudosa (García Rodríguez 1966: 214-216; González Reboredo 2012: 78). No obstante, la iconografía de San Román en muchos casos, entre ellos el de Castelo, lo representa vestido de militar, por lo que debemos pensar que se pudo producir una mezcla entre los dos o que se trata del santo romano—un santo, por otra parte, que está vinculado a la leyenda hagiográfica de San Lorenzo, por lo que puede ser más legendario que real.

Bastante posteriores a Román son San Antonio de Lisboa, o de Padua[7], y San Roque. El primero fue difundido por los franciscanos y se convirtió en un santo enormemen-

7 San Antonio nació en Lisboa y murió en Padua. Como no es mártir, podemos mencionarlo acudiendo a su lugar de nacimiento, según hacen los portugueses por razones lógicas, aunque entre nosotros domine la alusión a su lugar italiano de fallecimiento.

te popular después del siglo XIII. Invocado para recuperar objetos perdidos, y también santo casamentero, en muchos lugares se acabó apropiando del patronazgo sobre los animales de otro San Antonio, el Abad. Algo posterior es San Roque, muerto en su ciudad natal de Montpellier en el siglo XIV, el cual fue elevado, junto con San Sebastián, a la categoría de protector contra las epidemias que padeció Europa en la Edad Moderna (González Lopo 1996: 446-448; González Reboredo 2012: 79).

Imagen actual de Santa María antes de salir en procesión.
Foto: Xosé M. Gonzalez Reboredo.

Un estrato de devoción que enlaza con el anterior, aunque logra su mayor expresión en los siglos XVII y XVIII, es el relacionado con los Cristos de la Pasión, representados en Castelo por una imagen sencilla de Jesús atado a la columna. Aprovecho su presencia en una pequeña parroquia gallega para contrastar esta figura con la alusión que hacen José Luis Alonso Ponga y Pilar Panero a la misma iconografía presente en la Semana Santa vallisoletana mediante una notable escultura de Gregorio Fernández, la cual estuvo relacionada con los penitentes llamados *flagelantes*, tan frecuentes antaño, y en la actualidad evoca un sufrimiento que «desde el punto de vista afectivo popular es uno de los centros de culto en las procesiones» (Alonso Ponga/ Panero 2008: 39-40). En efecto, la monumentalidad artística y el marco general de la Semana Santa de Valladolid elevan la imagen de un Cristo sufriente a alturas de sentimiento difícilmente superables. Pero la visión que obtuve de este mismo tema iconográfico en la fiesta patronal de una parroquia gallega apunta en otra dirección. Aquí no domina la monumentalidad artística de la imagen, ni la solemnidad del cortejo, ni siquiera en este caso Cristo es el centro de la procesión, sino una figura entre otras que

acompañan a Santa María precediéndola, puesto que, teologías aparte, la que manda y preside el cortejo es Ella, la patrona, el símbolo de la comunidad. La puesta en escena, por lo tanto, no puede ser más distinta, no solamente por razones cuantitativas como la sencillez de una comunidad rural en contraste con la grandiosidad de Valladolid, sino también por su dimensión cualitativa en un cortejo patronal: en Castelo Cristo es uno más; en Valladolid, por el contrario, es un indiscutido protagonista de su cofradía y procesión.

Quedan por comentar solamente tres figuras de la comitiva. Una es San José, que también resulta ser, en palabras de Domingo González Lopo, «el gran descubrimiento del Seiscientos, cuya condición de esposo de María, padre de Jesús y abogado de la buena muerte le confería una situación privilegiada» (Gonzalez Lopo 1996: 449; González Reboredo 2012: 80-81). Otro es el Ángel trompetista, asociado a los Ángeles de la Guarda, o Custodios, cuya fiesta, fijada el 2 de octubre, se generalizó en España en el siglo XVI, y fue extendida a la Iglesia Universal por el Papa Pío V en 1608 (Martínez Puche 2005. 65). La tercera, y más reciente, es la Virgen de Fátima, surgida a partir de las apariciones de María en esta localidad de Portugal ya entrado el siglo XX.

Terminada la misa mayor, que comenzó a la una y media, se organiza el cortejo. Pero es obligado recordar previamente la *poxa*, o subasta al mejor postor, del derecho a llevar las andas de las imágenes y cruz parroquial, la cual tiene lugar el año anterior al final de la procesión del segundo día de fiesta. Normalmente los que participan en la misma son vecinos o naturales de la parroquia, que lo hacen para pedir por cuestiones como la mejoría de un familiar enfermo. Hace años el encargado de dirigir la subasta era Paulino Álvarez, quien fue sucesivamente sustituido por Pepe da Ulloa, Francisco Rodríguez e Isaura Abelairas. Su misión era, o es, animar a los presentes, insistiendo, por ejemplo, en las andas de San Antonio en caso de dirigirse a un padre con hijas casaderas. Según me dijo en 2005 Armando Besteiro, veinte años atrás por las andas de la Virgen se llegaron a dar 60.000 pesetas, y poco después hasta 100.000. En los años próximos a 2005 la recaudación era más modesta, lo mismo que la participación en la subasta. Como muestra diré que en 2004 se dieron 35 euros por llevar la cruz parroquial que encabeza la comitiva, otros 35 por el estandarte, 30 por llevar a San Román, San Antonio, Cristo Atado a la Columna, San José, San Roque y Virgen de Fátima, 35 por los dos brazos delanteros del Ángel y 30 por los dos traseros, y 100 euros por los delanteros de la Virgen y 125 por los traseros.

El orden del cortejo fue así el año 2005: 1-Cruz parroquial llevada por un hombre; 2-Ángel, llevado por jóvenes; 3-San Román, llevado por cuatro mujeres; 4- San Antonio, llevado por cuatro hombres; 5- Cristo, llevado por cuatro hombres; 6- Virgen de Fátima, llevada por cuatro mujeres; 7- San Roque, llevado por un hombre y tres mujeres;

Vista parcial de la procesión en 2005. Foto: Xosé M. Gonzalez Reboredo.

8- San José, llevado por una moza, una mujer y dos hombres; 9- Estandarte parroquial; 10- Santa María, llevada por cuatro hombres; 11- Clero, algunas personas y música[8]. La comitiva recorre los caminos del lugar de Eirexe y llega hasta un crucero que se yergue en la plaza *do Mesón*, desde donde inicia el retorno al templo. Es, como todas las de su especie, una ampliación de lo sagrado en ámbitos profanos, ya que sirve para extender la gracia de los santos en un espacio superior al recinto de un templo. Durante su desarrollo repican las campanas, un toque de gloria propio de fiestas y solemnidades (Alonso Ponga/ Sánchez del Barrio 1997: 70). Si la víspera el anuncio de la celebración tuvo como protagonista destacado la luz de las llamas, ahora se manifiesta por medio del sonido que la fiesta religiosa de Castelo llega a su clímax.

Dejo a un lado los demás detalles de la fiesta porque responden al modelo común de comidas familiares y bailes en la tarde-noche. De todos modos, daré cuenta de una

8 Lo normal es que las imágenes de santos y Cristo estén a cargo de hombres, o jóvenes, y las de santas o la Virgen a cargo de mujeres, excepto si son las patronas parroquiales o locales, pues en este caso suelen ser llevadas por hombres. La alteración de esta regla, que se puede apreciar en el cortejo descrito, es una manifestación de que no se reúnen los ofrecidos o voluntarios suficientes a causa de la merma de población local y del abandono de las prácticas religiosas festivas de una parte de los naturales o vecinos de la parroquia.

práctica interesante. Se trata de que, durante los banquetes en las distintas casas, es frecuente que uno de los miembros de la familia, normalmente su cabeza, salga a la puerta para lanzar al aire uno o más *foguetes*. Esta práctica se relaciona con la segmentación social propia de la Galicia rural tradicional, en la cual encontramos tres escalones básicos: a) la *casa*, habitada, como ya dije, por una familia troncal o nuclear, b) la *aldea*, *lugar* o *barrio*, agrupación formada por los vecinos «de porta con porta», y c) la *parroquia*, que suele agrupar varios lugares[9]. Pues bien, el disparo de bombas de palenque desde las casas es una manera de recordar, mediante el ruido, que el segmento inferior *casa* tiene su propia identidad, sin que eso impida que se integre también en un tercer segmento superior ahora festivamente celebrado, la parroquia[10].

Un resumen interpretativo de lo que era la fiesta de Castelo, lo que es en la actualidad y los problemas para su futuro

Xosé Manuel Vázquez recogió informes que apuntan a una primaria función práctica de las luminarias antaño, la de ser «a luz que había», o «(en verbenas) nas que non había luz, poníamos as fachas en estacas nun valado alto» (Vázquez Rodríguez 1997: 248-249). Y de manera semejante habló en 2005 un informante mío cuando dijo que «as *fachas* son unha especie de farola».

Pero si nos atenemos a lo que dice en otros lugares de su escrito el autor acabado de mencionar, reitera Jaime Delgado (Vázquez Rodríguez 2000: 253; Delgado 2000: 23-25) y yo mismo estoy destacando, resulta evidente que también estamos ante una conmemoración patronal de una parroquia, es decir, de una importante unidad de convivencia y de identidad local en la Galicia rural. El simple hecho de que el trabajo de elaboración de las *fachas* se circunscriba a naturales o vecinos de la parroquia, de que las *fachas* se sitúen en un lugar especial para toda la parroquia o de que los segmentos *casa* y *parroquia* se reflejen bien en ciertos actos, son muestras inequívocas de esta faceta del *folión*. Desde esta perspectiva la quema de las *fachas* en la víspera del día grande tuvo,

9 Sobre la parroquia como unidad no solamente religiosa, sino también referente de identidad y convivencia se ha escrito mucho en Galicia. Como no es tema central de este escrito, me limito a remitir al lector a dos obras. Una es de un muy veterano antropólogo, Carmelo Lisón, y se publicó bastantes años atrás (Lisón 1971: 55 y ss.); la otra es un libro colectivo más reciente, en el que colaboraron numerosos autores para darnos una visión legal, histórica, antropológica, geográfica o cartográfica de nuestras parroquias rurales y su futuro (García Pazos [coordinador] 2009)

10 El segundo segmento citado, la aldea o lugar, no tiene especial relevancia en este evento festivo, aunque sí lo puede tener en otras ocasiones.

y en cierta medida tiene, una funcionalidad simbólica añadida a la antes citada, la de transmitir desde una atalaya que domina un amplio espacio supra-parroquial el mensaje lumínico de que la comunidad de Castelo entra en un tiempo especial de fiesta.

Hasta ahora me centré, salvo detalles, en las *funciones tradicionales* que cumplió la fiesta de Santa María de Castelo. Pero junto a ellas hay que tener en cuenta otras que Miguel Roiz definió hace muchos años como *societarias*, destacando entre estas dos: a) vincular los subgrupos locales emigrados a los subgrupos residentes en las localidades, y b) atraer grupos externos, con fines tanto amplificadores (de valores, formas, prácticas, costumbres) como mercantiles (turismo) (Roiz 1982: 120-121). Sobre esto último voy a abordar algunas cuestiones que me parece oportuno comentar.

Salvador Rodríguez Becerra escribió que las fiestas se pueden perder «ante el despoblamiento, porque sin un mínimo de personas la fiesta no es posible» (Rodríguez Becerra 2006: 161). Partiendo de esta afirmación básica es obligado recordar que el ámbito rural gallego, igual que el castellano-leonés, sufre desde los años sesenta del siglo pasado una muy acusada crisis demográfica, la cual aparece trágicamente reflejada en los datos de la parroquia de Castelo que recogí en la primera parte de este escrito. Una consecuencia de esta situación es la desaparición de casi todos los aludidos *folións* de la Ribeira Sacra, y por eso mismo las *fachas* de Castelo estuvieron camino de morir antes de los años finales del siglo XX.

La decadencia de las comunidades rurales va siempre acompañada de un flujo migratorio que coloca a sus naturales en nuevos ámbitos económicos, sociales y culturales. Alejados de su cuna, muchos de estos hijos/hijas de campesinos, o antiguos campesinos, pueden conservar algún vínculo con el lugar de origen, retornando en vacaciones o en fechas señaladas del año, lo cual les ofrece la opción de dotarse de una *identidad simbólica* basada en algunos rasgos aislados de la cultura local, aunque reinventados, o re-significados, por estos sus nuevos, y temporales, portadores. Al cabo, como señala Artoni, «cuanto más vive el sujeto la diseminación de su identidad... tanto más siente la necesidad de realizar un gesto de re-orientación reproduciendo y revitalizando las viejas fiestas tradicionales.... La fiesta campesina ha sido transformada en muchísimos casos en una fiesta de *pendulares»* (Artoni 1996: 128).

Es evidente que no todos los emigrados visitan con frecuencia su localidad de origen, y tampoco todos los que vuelven viven con la misma intensidad las formas de cultura tradicional del lugar (Martínez Pozo 2019: 16-17). Con todo, el principio antes men-

cionado se cumple, matices aparte, en el caso de Castelo. Aquí acabó constituyéndose una *Asociación «As Fachas»,* en la que tienen papel destacado algunos naturales con residencia habitual en otros lugares de Galicia[11], y, por iniciativa suya, se dieron en los últimos 25 años pasos como los siguientes:

Entrega de pequeñas ayudas a quienes se decidiesen a elaborar estas antorchas gigantes.

Difusión de la fiesta en los medios de comunicación.

Atraer la atención de miembros de sociedades culturales de la capital provincial, como la titulada *Lugo Patrimonio*.

Edición de un lujoso libro por parte de un destacado miembro de la directiva social, propietario de una empresa editorial en A Coruña, con la historia de la parroquia, y con un apartado inicial sobre las *fachas* (Delgado Gómez 2000).

Creación de una pieza musical propia inspirada en una variante de la música tradicional gallega, la *xota das fachas*, con letra de Ramón Faílde Gago y música de Óscar Rodríguez Fernández.

Gestiones en el municipio de Taboada, Diputación Provincial y Gobierno Autónomo, consiguiendo ayudas económicas de los dos últimos, así como la declaración de Fiesta de Interés Turistico de Galicia en el año 2008.

A ello hay que añadir la reinterpretación de las fachas llevada cabo por individuos concretos, sobre lo cual logré recoger en 2005 una interesante declaración de un natural llamado Félix, el cual las elevó a categoría casi sacra cuando me dijo que le había muerto su suegro en el mismo año y que «en lugar de facerlle unha misa, póñolle unha facha».

Todo este proceso de reinvención de la fiesta a partir de materiales tradicionales se llevó a cabo dejando en la penumbra aspectos más generales de la misma, como los actos religiosos, y poniendo, por el contrario, énfasis en los más llamativos. Así la *queima das fachas*, en origen un prólogo a la fiesta de los días 8 y 9 de septiembre, pasó a ser el gran reclamo festivo, acompañado en los últimos años de una cena de confraternidad. Además, el hecho de que las *fachas* ardan en un castro de época galaico-romana fue sublimado y elevado a la categoría de un ritual de raíces celtas con 2000 años de antigüedad. Es decir, se echó mano del mito de la Galicia celta, tan divulgado a partir del siglo XIX por historiadores y escritores gallegos (González Reboredo 1999; Pereira González 2001: 466 y ss.; Beramendi 2007: 175 y 564), interpretación reflejada en la

11 Como ejemplo de la importancia de estos naturales emigrados a ciudades diré que tres de los cinco directivos de la asociación en la década de 1990 y comienzos del 2000 vivían fuera de Castelo, y el actual presidente también reside fuera.

página web dedicada a la fiesta de Castelo, en la que se llega a considerar la quema de las fachas como la posible supervivencia de una vieja «simbología druida»[12].

Estamos, en definitiva, ante una reinvención de la fiesta porque el esfuerzo llevado a cabo por una comunidad parroquial en crisis va orientado en dos direcciones: a) crear una nueva interpretación impactante del evento, y b) lograr la implicación de personas e instituciones supra-parroquiales. Lo primero obliga a definir como genuíno y central el aspecto de la antigua celebración que puede resultar más arcaico y exótico—aunque no lo sea en realidad--; lo segundo a intentar cumplir con otra de las funciones societarias antes destacadas, la de atraer a gente foránea para darle una vida especial a la fiesta. La comunidad, por tanto, hace posible la fiesta, aunque también la fiesta trata de hacer posible que se reconstruya una comunidad parroquial en decadencia acusada (Velasco, Cruces, Díaz de Rada 1996: 150).

Anuncié que no seguí con detalle esta fiesta en los últimos años. Pero conozco indirectamente síntomas de que el proceso de revitalización festiva está en una situación de cierto estancamiento. Al fin y al cabo, los *pendulares* a los que aludí antes tienen una vigencia limitada en el tiempo, incluida su posible pérdida de ilusión. Sería largo escribir sobre la otra opción, la de que la fiesta sea asumida social e institucionalmente por personas y entidades supra-locales, convirtiéndola en espectáculo para el turismo interior y exterior[13]. Pero eso presenta serios riesgos y exige una planificación en la que Castelo se incluya en un circuito festivo más amplio. De no ser así, las *fachas* seguirán en situación de peligro indefinido.

12 Sobre celtas en la Galicia pre- y protohistórica, y su huella en el folklore, se publicaron numerosos libros en tiempos recientes. Una visión muy crítica, pero también muy rigurosa, es el estudio debido a Francisco Calo Lourido que citaré en la bibliografía (Calo 2010).

13 El Gobierno Autónomo de Galicia está llevando a cabo una campaña para tratar de que la *Ribeira Sacra* pueda ser proclamada *Patrimonio de la Humanidad*. Entre los trabajos previos se organizó un macro-equipo de especialistas para elaborar un amplio dossier sobre los valores culturales de la zona, entre otros los relacionados con el patrimonio etnográfico, tarea esta que fue asumida por un pequeño equipo de personas vinculadas al *Museo do Pobo Galego*, entre ellas el autor de este escrito. Teniendo en cuenta que el proceso de promoción y presentación de la candidatura es muy lento, complejo y de resultado incierto, no es posible en la actualidad definir con rigor el impacto que esta proclamación tendría en componentes del patrimonio festivo como la celebración de Castelo.

Bibliografía

Alonso Ponga, J. L. (1999): «Ritos Festivos en Castilla y León». En *Las fiestas. De la Antropología a la Historia y Etnografía.* Salamanca, Centro de Cultura Tradicional-Diputación Provincial de Salamanca, pp. 121 y ss.

Alonso Ponga, J. L. (2002) : «Historias peñafielenses de la otra historia». En *Peñafiel. Cuna de la Ribera*. Valladolid, Ayuntamiento de Peñafiel, pp. 120 y ss.

Alonso Ponga, J. L. y A. Sánchez del Barrio (1997): *La campana. Patrimonio sonoro y lenguaje tradicional*. Urueña (Valladolid), Fundación Joaquín Díaz.

Alonso Ponga, J. L. y Mª. P. Panero (2008): «Gregorio Fernández, en el vértice de la religiosidad popular de la Semana Santa vallisoletana». En *Gregorio Fernández: Antropología, Historia y Estética en el Barroco*. Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, pp. 23 y ss.

Artoni, A. (1996): «El juego de la tradición o la refuncionalización de la fiesta campesina de tradición oral en la modernidad tardía». *Antropología. Revista de Pensamiento Antropológico y Estudios Etnográficos*, nº 11, pp. 121 y ss.

Barros Sivelo, R. (1875): *Antigüedades de Galicia.* A Coruña.

Beramendi, J. (2007): *De provincia a nación. Historia do galeguismo político*. Vigo, Edicións Xerais de Galicia.

Calo Lourido, F. (2010): *Os celtas. Unha (re)visión dende Galicia*. Vigo, Edicións Xerais de Galicia.

Castro López, R. (1929): *Reseña histórico-descriptiva de la parroquia de Vilar de Ortelle y su comarca*. Monforte, Imp. F. Rodríguez (Hay edición fasimil del Servicio de Publicaciones de la Exma. Diputación Provincial de Lugo).

Croisset, J. (1854): *Año Cristiano. Agosto*. Barcelona, Libreria Religiosa.

Delgado Gómez, J. (2000): *Castelo (Taboada, Lugo).* A Coruña, Hércules de Ediciones.

Fraguas, A. (s./a.): Voz «Folión». *Gran Enciclopedia Gallega*. Gijón, Silverio Cañada Editor (Hay edición en lengua gallega de *El Progreso*-Lugo).

García Pazos, F. [Coordinador] (2009): *A parroquia en Galicia. Pasado, presente e futuro*. Santiago, Xunta de Galicia.

García Rodríguez, C. (1966): *El culto a los santos en la España romana y visigoda*. Madrid, CSIC.

González Lopo, D. (1996): «Aspectos de la vida religiosa barroca: las visitas pastorales». En *Las religiones en la Historia de Galicia,* M. García Quintela (ed.). Compostela, Universidad de Santiago, pp. 411 y ss.

González Reboredo, X. M. (1969-1970): «Miscelánea arqueológica de tierras lucenses». *Boletín de la Comisión Provincial de Monumentos Históricos y Artísticos de Lugo,* Tomo VIII, nº 71-74, pp. 237 y ss.

González Reboredo, X. M. (1999): «A construcción da identidade galega entre o século xix e o xx. O papel do folklore e da Etnografía», en *Galicia fai dous mil anos. O Feito Diferencial Galego. III. Antropoloxía*, Marcial Gondar (coord.). Santiago, Museo do Pobo Galego. Volumen I, pp. 51 y ss.

González Reboredo, X. M. (2012): *Os santos titulares de parroquia en Galiza*. Santiago, Sotelo Blanco Edicións.

Lisón Tolosana, C. (1971): *Antropología cultural de Galicia*. Madrid, Siglo Veintiuno de España Editores.

Martínez Pozo, M. A. (2019): «El emigrante como factor influyente en las festividades andaluzas», *Revista de Folklore*, nº 452, pp. 4 y ss.

Martínez Puche, J. A. (Dir.) (2004): *Nuevo Año Cristiano. Noviembre*. Madrid, EDIBESA (4ª edición).

Martínez Puche, J. A. (Dir.) (2005): *Nuevo Año Cristiano. Octubre*. Madrid, EDIBESA (5ª edición).

Murguía, M. (1982[1888]): *Galicia (1)*. Vigo, Edicións Xerais de Galicia.

Pazo Labrador, A. y X. M. Santos Solla (1995): *Poboación e territorio. As parroquias galegas nos últimos cen anos*. Santiago, Difux S. L.

Pereira González, F. (2001): *Raza e alteridade. A reflexión sobre a diversidade humana na Galicia do século xix*. A Coruña, Diputación provincial.

Risco. V. (1979[1962]): «Etnografía. Cultura espiritual». En *Historia de Galiza*, R. Otero Pedrayo (dir.). Madrid, Akal Editor, pp. 255 y ss.

Rodríguez Becerra, S. (2006): *La religión de los andaluces*. Málaga, Ed. Sarriá.

Roiz, M. (1982): «Fiesta, comunicación y significado». En *Tiempo de fiesta*, Honorio Velasco, M. (ed.). Madrid, Editorial Tres-Catorce-Diecisiete, pp. 95 y ss.

Sotelo Blanco, O. (2006): «Os fachós de Castro Caldelas na noite de San Sebastián». En *Tempos de festa en Galicia*, B. Vázquez (coord.), vol. I, pp. 85 y ss.

Taboada Chivite, J. (1980[1974]): «Ceremoniales ígnicos y folklore del fuego en Galicia». En *Ritos y creencias gallegas*. A Coruña, Ediciones Sálvora, pp. 237 y ss.

Vázquez Rodríguez, J. M. (1997/98): «Cerimonias de véspera. Os folións da Ribeira Sacra». *Boletín do Museo Provincial de Lugo,* VIII, nº 1, pp. 215 y ss.

Velasco, H. M., Cruces, F., Díaz de Rada, A. (1996): «Fiestas de todos, fiestas para todos», *Antropología. Revista de Pensamiento Antropológico y Estudios Etnográficos*, nº 11, pág. 147 y ss.