

Fol de Veleno

Anuario de Antropoloxía e Historia de Galiza



nº 6 - 2016

Fol de Veleno

Anuario de Antropoloxía e Historia de Galiza







DIRECCIÓN

Rafael Quintía

REDACTOR XEFE

Miguel Losada

DESEÑO E MAQUETACIÓN

João Bieites

Miguel Alonso Cambrón

ILUSTRADORES

Francisco Sutil

João Bieites

Miriam Quintía

Miguel Alonso Cambrón

DESEÑO DA CAPA

Miguel-Ángelo Bieites

FOTOGRAFÍA

Sociedade Antropolóxica Galega

IMPRESIÓN

Sacauntos Cooperativa Gráfica

EDITA

Sociedade Antropolóxica Galega

Depósito legal: VG 634-2010

ISSN: 2253-8487

CONTACTO

info@antropoloxiagalega.com



Colaboran neste número:

Asociación Petón do Lobo
Mónica O'Reilly Vázquez
Jose Luis Cardero López
Xurxo Salgado Tejido
Cristobo de Milio Carrín
Carlos Miguel Rodrigues

Silvia Sancho
Damián Otero Suárez
Carlos Sánchez-Montaña
José Manuel Barbosa
Marie-Claude Auffret



Sumario



ANTROPOLOXÍA

Terra de lobos
Asociación petón do lobo7

O son da cidade vella.
Miguel Alonso Cambrón25

Leabhar Gabhála Éireann: Apoxeo e decadencia do mito gaélico.
Monica O'Reilly Vázquez73

Transformación y desdoblamiento.
Jose Luis Cardero López87

Los monstruos del inframundo y el infierno de los astures.
Cristobo de Milio Carrín109

Antropología do som urbano.
Carlos Miguel Rodrigues127

日本のマンガ– manga japonés como medio de comunicación más potente del s. XXI.
Silvia Sancho147

As sete virxes de Anamán.
Miguel Losada169

Na terra dos Imazighen. Crónica dunha viaxe de investigación ao Atlas e ao Sahara.
Rafael Quintía191

ARQUEOLOXÍA E HISTORIA

Unha ollada á historia desde o xornalismo.
Xurxo Salgado Tejido228

Santuario de Berobreo: Indixenismo e Romaneidade. Unha introducción á contextualización sociocultural.
Damián Otero Suárez239

Asseconia, la génesis urbana de Compostela. Estudio arqueográfico.
Carlos Sánchez-Montaña261

Há um cálice no pendão da Gallaecia sueva?
José Manuel Barbosa295

Petroglifos de Suecia.
Marie-Claude Auffret313

A Vía de Küinig, unha variante do Camiño Francés polos Ancares
Xabier Moure Salgado337

J. N.



Editorial



REGRESAMOS, un ano máis, á nosa cita editorial coa antropoloxía e a historia de Galicia e/ou dende Galicia, e facémolo cunha dobre alegría. Ledos, por unha banda, por poder manter nestes tempos de crise económica e, sobre todo, moral unha publicación cultural deste tipo e sen renunciar á calidade dos contidos e dos colaboradores. E felices, tamén, porque neste ano 2016 cúmprense dez anos do humilde nacemento desta cabeceira.



O tempo pasa rápido pero, ás veces, non en van. Así que, case sen dármonos de conta, pasaron xa dez anos dende aquel afastado 2006 no que o que aquí escribe tivo a ocorrencia de publicar un fanzine caseiro -como deben ser os fanzines- dedicado á divulgación da cultura popular galega e á opinión libre. Un fanzine etnográfico e retranqueiro que din en bautizar co nome de Fol de Veleno. Pouco podía imaxinar eu por aquel entón que aquelas 40 páxinas gram-padas nunha sorte de caixón de xastre etnográfico, repletas de artigos, poemas, relatos, partituras, receitas e moitas máis cousas escritas con moito cariño por un nutrido grupo de bos amigos ía acabar co tempo e co inestimable apoio da Sociedade Antropolóxica Galega e os meus compañeiros convertido nesta publicación que, como lembranza daquela

aventura editorial, leva por nome Fol de Veleno. Anuario de Antropoloxía e Historia de Galiza. Un marabilloso

anuario, permítase-me o autobombo, que nesta edición chega ao seu número 6, e polo que xa levan pasado máis de 60 investigadores dos máis variados ámbitos da investigación cultural. Uns colaboradores que, coas súas investigación e os seus traballos, fan desta publicación unha das ferramentas de divulgación da

nosa historia e cultura máis versátil, holística e dinámica. Un auténtico luxo como director e un auténtico pracer como lector. Ese foi o obxectivo deste anuario dende a súa primeira publicación e, xa que logo, a súa razón de ser. Isto é, achegarlle ao público en xeral de xeito rigoroso, científico pero, á vez, asequible unha visión da nosa antropoloxía e historia e, por que non, da visión que nós mesmos temos doutras terras e culturas.

Este afán divulgativo que nos move está hoxe máis de actualidade ca nunca pois é, precisamente, neste ano 2016 cando se acaba de aprobar unha polémica lei galega do patrimonio. A falta de espazo e, por que non dicilo, de coñecemento en toda a materia lexislada, impídenos entrar a analizar esta lei en fondura mais non quero deixar pasar a oportunidade



de comentar como esta nova lei lle impón á cidadanía e aos profesionais e científicos sociais fortes limitacións á divulgación do noso patrimonio cultural. Xa que logo, seguimos nas vellas e elitistas dinámicas da ocultación, secuestro cultural, privatización do ben común en beneficio de determinados grupos de presión e poder e, en definitiva, á negación de acceso ao noso patrimonio cultural con todos os dereitos a gozar del, a visitalo libremente, a interpretalo ou contalo como a cada quen lle pareza oportuno pois, á fin e ao cabo, falamos da herdanza cultural de todos nós e, como tal, todos temos dereito ao seu goce e á súa divulgación alén de corporativismos, ou rancias políticas de xestión endogámicas e anti-democráticas.

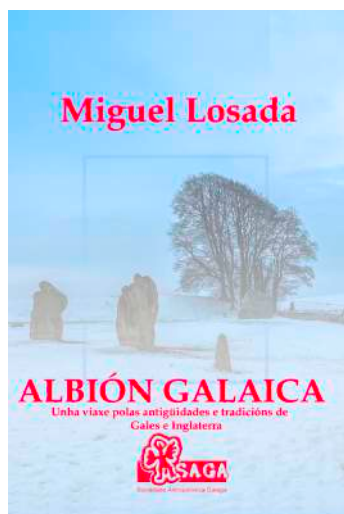
En vista dos acontecementos vénme á cabeza aquel vello axioma -hoxe superado- da antropoloxía clásica que dividía a suposta evolución cultural en tres estadios: salvaxismo, barbarie e civilización. Pois ben, semella que os tempos vólvense en contra deste hipotético proceso evolutivo

das sociedades e, cando menos, en Galicia e en temas culturais abandonamos a civilización da ilustración e da educación para todos para volver adentrarnos na barbarie da ignorancia -cando non directamente no salvaxismo- fomentada por aqueles que teñen que velar, precisamente, polo enriquecemento cultural do pobo, do seu pobo.

Corren, pois, tempos de barbarie na vella Gallaecia pero, igual que o Sol morre cada día no horizonte salgado desta fisterra atlántica para volver renacer cada mañá, esperemos que máis cedo ca tarde saíamos das tebras do bárbaro escurantismo e volvamos renacer nun novo amencer de dignidade para a nosa cultura e para o noso patrimonio. Un patrimonio de todos e para todos. Un herdanza milenaria que temos a obriga de coñecer e conservar pero tamén o dereito de gozar, visitar e divulgar libremente.

Rafael Quintía

F. V.



Unha viaxe polas antigüidades e tradicións de
Gales e Inglaterra

ALBIÓN GALAICA

de
Miguel Losada





Terra de lobos

Asociación petón do lobo¹



Adicado aos “outros lobos” da Asociación ambiental Contramínate de Laxe.

Sumario

O artigo analiza o paradigmático caso do lobo en Corcoesto, unha parroquia do concello de Cabana de Bergantiños. Fronte aos estereotipos negativos que rodean a figura deste animal, perseguido polos humanos desde sempre, nesta parroquia o lobo ten o seu propio lugar, o Petón do Lobo. A xente admira ao lobo, identifícase co lobo, sofre e a súa vez loita coma el fronte as adversidades da vida.

Palabras chave: relacións interespecie, cambio climático, minería, antropoxénico, conflito.

Abstract

The article analyzes the paradigmatic case of the wolf in Corcoesto, a parish of the council of Cabana of Bergantiños. In the face of the negative stereotypes that surround the figure of this animal, intended by the human beings since always, in this parish the wolf has his own place, the Petón do Lobo. The people admire the wolf, identify with the wolf, suffer as the wolf and his time fight as it in the face of the adversities of the life.

Keywords: interspecies social relations, climate change, minning, anthropogenic, conflict.

¹ Esta entidade galega está adicada á defensa ambiental de Galicia e á dignificación e normalización da relación existente entre a sociedade galega e o seu medio, incluíndo de xeito especial a figura simbólica e biolóxica do lobo, *Canis lupus signatus*, (Cabrera 1907). Para máis información asociacionpetondolobo@hotmail.com.



O lobo (Canis Lupus) e os homes e mulleres de Corcoesto.

NOS montes de Corcoesto hai un outeiro illado onde vive o lobo. Desde tempos inmemoriais se lle chama o Petón do Lobo.

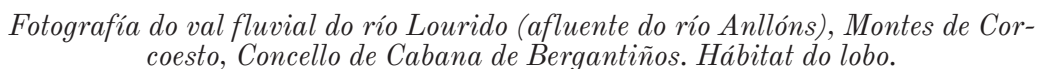
Corcoesto, parroquia do concello de Cabana de Bergantiños (A Coruña), é un lugar con un pasado mineiro importante, sobre todo ata a primeira década do século XX. Por iso é bastante común a existencia de topónimos relacionados coas labores extractivas e incluso coa presenza dos romanos. Topónimos como os Picotos, as Lamas, Auga Levada ou Lavada, Montefurado, Fonte Remula, o Pozo do Inglés... etc, son testemuña dunha clara actividade mineira en tempos remotos. Non obstante, si existiu un topónimo capaz de permanecer invariable no tempo e alleo aos acontecementos do se arredor ese foi Petón do Lobo.

Se preguntamos ás persoas máis velhas do lugar todos e todas eles e elas aseveran que no Petón do Lobo vive o lobo. Ese é territorio do lobo. Chama poderosamente a atención, que falen de “lobo” empregando o masculino singular. É como si so existira un.

A diferenza doutros lugares de Galicia nos que é frecuente o topónimo Foxo do lobo ou Forca do Lobo, en alusión ao lugar onde os homes con-

ducían e cazaban ao lobo para aniquilalo, en Corcoesto, o lobo sitúase no Petón (do lobo). E o petón non é nin máis nin menos que unha aldea ou poboado que xeograficamente se sitúa na cima dun outeiro ou montaña de altitude media.

Analizando o termo petón, lévanos á memoria dos pictos ou caledonios, que eran unha confederación de pobos que vivían ao norte e centro de Escocia desde finais da Idade de Ferro á Idade Media, ao menos ata o século X. Crese que eran celtas. O prefixo británico Pet-/ indica unha rexión habitada por pictos. A isto hai que sumarlle o sufixo aumentativo -ón. Así pois semella que temos en Corcoesto, unha mostra do legado toponímico dos pictos e o seu idioma, o gaélico. O sufixo pet-/ fai referencia pois a unha aldea ou poboado. Petón sí ten significado en galego. Segundo Leandro Carré Alvarellos (1951): “Diccionario galego-castelán, Terceira Edizón”, A Coruña, Roel, a palabra petón (s.m) fai alusión a “cumbre” ou “roca de cabeza redondeada sumergida en el mar”. A primeira acepción coincide claramente coa morfoloxía do terreo no que se localiza o topónimo en Corcoesto. Así pois estaríamos a falar dunha aldea ou poboado de certa envergadura asentado no cume dunha montaña e na que se localiza o lobo. A cuestión é coñecer por que se venella toponimicamente falando unha aldea picta co lobo. Sen embargo



Outros aspectos incluían a caza de cabezas e o culto da cabeza (o deus gaélico do sol, o deus lobo, etc.). Non só denota a presenza de pictos ou caledonios o topónimo, senón tamén a escasos metros de Petón do Lobo está a Carballeira de Santa Mariña do Remuíño, onde se rende culto as augas e a fertilidade, e onde se atopou a famosa cabeza de pedra



que rendería culto ao sol e a fertilidade, e que hoxe en día atópase na Igrexa parroquial de San Martiño de Cores, en Ponteceso (A Coruña). A escasos metros, augas arriba no río Lourido, está a “Pedra Peculiar” do río Lourido, e o lugar onde recentemente foi atopado o torso dun idoliño-guerreiro para uns, e/ou pedrafiña para outros estudosos. Sexa como for, está claro que o culto a natureza está moi presente na zona. Ademais os pictos eran pobos guerreiros e feroces, de aí tamén o seu vínculo co lobo.

Sen embargo a realidade é outra. O lobo habita todo o Val fluvial do Río Lourido, e é bastante común atopalo nas pistas forestais que conducen a Cova Crea e a Baralláns. O Petón do Lobo é o dominio vital, definido como a área de campeo do lobo, onde caza, descansa, mantén protocolos de xogo, etc.

Por que se asocia un outeiro ou montaña co lobo? Pois por unha razón moi sinxela. O Petón do Lobo é un outeiro illado, que delimita a parroquia de Corcoesto, no concello de Cabana de Bergantiños, coas parroquias de Cereo e Valenza no concello de Coristanco, e aos seus pes encaixado discorre o río Lourido. Sinxelamente a morfoloxía do terreo, de difícil acceso e ladeiras pronunciadas para cazadores e humanos limitou a presenza destes últimos nesta zona, polo que poderíamos afirmar que Petón do Lobo é o lugar idóneo e o hábitat

perfecto para o lobo e a súa crianza. E así foi historicamente. Nun territorio marcado pola presenza de empresas mineiras foráneas, pola presenza de gandeiros, agricultores, pastores, etc., o territorio do lobo moi probablemente ficou reducido a Petón do Lobo. Cumpre recordar que nas décadas dos anos 50 e 60 o lobo foi fortemente perseguido e represaliado polos cazadores, que incluso organizaban cuadrillas para eliminalo, se ben esta euforia exterminadora estaba en gran medida auspiciada polas administracións daquela época, e producíase en toda España con carácter xeneralizado.

Por outra banda, desde sempre na mente das xentes de Corcoesto trátouse de illar o lobo. As persoas maiores de Corcoesto falan, en referencia ao Petón do Lobo:

“Aí non tes nada a que ir, aí só está o lobo” ou “e para que queres ir aí, aí non hai ren! So o lobo”. No imaxinario colectivo todas as testemuñas dan fe de que ao lobo hai que deixalo tranquilo, non fai mal a ninguén, pero tampouco hai motivos para molestalo.

Non hai medo o lobo, pero tampouco se quere trato con el. Este é un trazo que chama poderosamente a atención. Sinxelamente ao lobo hai que deixalo tranquilo, ao seu aire.



Tampouco existe na historia da parroquia indicio algún de enemizade entre o home e o lobo. Non existen motes ou alcumes relacionados con elo, como existen noutros lugares de Galicia, como “Matalobos” ou “Tumbalobos”. En relación aos espazos lupinos, tampouco hai constancia de moitas construcións vencelladas a

este depredador. Os foxos dos lobos ou as forcas dos lobos ou cortellos son construcións que constan de dous grandes muros que van marcando un camiño cada vez máis estreito e que



Nacemento do río Lourido

rematan nun espazo sen saída. Como se pode imaxinar, a súa utilidade era conducir ata alí unha manda e illa cercando ata que finalmente quedaban atrapados. Unha vez no foxo, a miúdo situado a nivel inferior, os animais eran aniquilados. Na comarca de Bergantiños, existe como topónimo a “Forca do Lobo” (Pontece-so), ou mesmo no lugar de Neaño, en Cesullas (Cabana de Bergantiños), en alusión a unhas destas construcións, mais non existe constancia doutros foxos. Cando menos non hai constancia en Corcoesto.

Sen embargo, tamén é moi frecuente a expresión “pelexamos coma lobos”, ou “somos lobos” para demostrar a valentía fronte en determinadas circunstancias, ou “está claro que iamos gañar, somos lobos”, ou “é un orgullo ser lobo”. O lobo identifícase nestas últimas expresións coa valentía, coa forza, coa unión, co traballo en

equipo, en suma, con valores positivos. A xente pois identifícase co lobo. O lobo é visto neste senso como un ser moi positivo.

A identificación co

lobo definiríase neste caso como o fortalecemento da autoestima mediante a formación dunha alianza imaxinaria ou real con algunha persoa ou grupo. Este é un método bastante común de defensa psicolóxica das persoas fronte a medos comúns.

Todos somos lobos.

A agresión é un fenómeno constante na nosa sociedade. Convivimos con ela e somos testemuñas das súas manifestacións e consecuencias, sen que poidamos explicarnos satisfactoriamente as súas orixes. Por que



nos anoxamos e resolvemos as nosas diferenzas por medios violentos? É que somos naturalmente agresivos e nos comportamos como bestas, ou mesmo peor que elas? Ou somos seres pacíficos aos que a tensión social volve agresivos? Semellante asunto espertou o interese de especialistas en variadas disciplinas, e segue suscitando controversia. Hai os que afirman que o coñecemento de certo transfundo animal sería de gran valor para a solución dos problemas conductuais humanos.

Por que nos identificamos co lobo ante actos que son contrarios aos nosos intereses ou ben cando nos consideramos agredidos nos nosos dereitos?

Que ten o lobo que fai que nos identifiquemos con el, e actuemos como el ante os ataques externos?

Se hai algo que caracteriza o lobo no imaxinario colectivo é a súa ferocidade. Animal autosuficiente, moi familiar, acostumado a soidade, e con capacidade de autodefensa, que domina os hábitats agrestes e que fai da natureza o seu escudo e a súa fortaleza. Sacando o mellor partido da súa cor sabe ocultarse entre a herba alta ou tras os arbustos. É un mestre da camuflaxe.

Vixilancia e rapidez, son dúas virtudes sempre presentes na mente do lobo. Poucos animais posúen unha

memoria tan excelente como o lobo, mesmo unha podalla retirada dun itinerario pode espertar sospeitas e inducir a evitar aquel lugar. Estas son características que admiramos no lobo. No fondo todos admiramos a ese animal que vaga polos nosos montes, que sabe todo de nos, e do que apenas sabemos nada. De aí que o situemos no cume dun monte, dominando o val, falando coa lúa, vixiante ou relaxado, poderoso, áxil e rápido, fero..., e sobre todo que pese a todas as adversidades aí está. Por iso, merece o noso respecto. Por iso hai que deixalo estar, deixalo facer, deixalo en paz. É un guerreiro que pese a todo o que sufriu, sobreviviu, e precisa vivir e morrer con dignidade, porque o ten gañado de antemán. Perseguido duramente durante xeracións merece vivir en paz no seu territorio. Ademais a natureza e os montes galegos están aliados con el.

Esta visión conciliadora entre natureza e cultura chama moito a atención en Corcoesto. O lobo, esa metáfora do lobo, en canto animal cruel e asasino, que nunca deixará de ser lobo, e que reflexa o triunfo da natureza sobre a cultura e a civilización non ten sen embargo cabida neste caso. Aínda que tal vez nun principio fora así, sen embargo nesta parroquia apréciase ese carácter conciliador e pacífico de cara o lobo.

Sen embargo, ante un conflito social aparece o lobo. Ese carácter oculto



das xentes que estala ente unha situación de estrés extrema que xorde ante agresións externas ou que non comprende. Entón si aparece a ira.

Se somos nós os lobos violentos, tal vez non nos decatemos a noso arredor pola nosa cegueira do que acontece. E neste caso, si seríamos lobos para os propios homes. Por iso é importante poñer atención aos sinais do noso corpo, primeiro para notar que a nosa temperatura está a aumentar (e con ela a ira) e segundo, para poñer panos fríos á situación.

Na práctica é case imposible eliminar por completo a ira do noso interior. Algo inxusto fará que nos enfademos, unha discusión coa nosa parella tamén, se un traballo non sae como queremos a ira pode que se apodere de nós, cando alguén moi próximo sofre, o lobo violento do noso interior pode saír do seu escondedoiro, etc. Todo iso é comprensible, porque pola contra (se sempre tivéssemos serenidade e comprensión) non seríamos seres humanos.

A sociedade logrou que escondamos as emocións negativas e ata que nos avergoncemos delas. Esta é a razón pola cal as reprimimos e iso fainos verdadeiramente mal. E de aí que enviemos ao lobo lonxe de nos, lonxe da nosa presenza, ao Petón do Lobo, a ese outeiro illado.

O desprazamento definiríase así

como ese desvío de sentimentos emocionais (xeralmente ira) da súa fonte orixinal a un obxectivo substituto. E isto o que acontece? Neste senso a proxección sería como unha atribución a outra persoa dos propios pensamentos, sentimentos ou motivacións. Esta característica é moi común e probablemente todos fomos testemuñas dalgún caso de proxección. Un home anoxado pode acusar outros de ser hostís.

En cada ser humano, os conflitos na nosa mente son inevitables. Polo xeral, ou tal vez con sorte, estes conflitos resólvense por si mesmos nun curto período de tempo, non obstante ás veces isto non é o caso. De cando en vez, os nosos conflitos internos poden durar longos períodos de tempo e potencialmente pode facernos moito dano. Moitas veces a ansiedade pode desgaste en nós, e non debe ser subestimada. Afortunadamente, temos mecanismos de defensa para defendernos das emocións e sentimentos desagradables como a ansiedade. Entre eles a proxección e o desprazamento.

Onde hai lobos hai sempre un río.

Inmersos como estamos no proceso de cambio climático, arden os montes galegos e estase a extinguir o *Canis lupus signatus*.

Os montes son sinónimo de protección do solo e do ciclo hidrolóxico, de



fixación de carbono, verdadeiros pulmóns do mundo actual, depósito de diversidade biolóxica, elemento fundamental da paisaxe, e por suposto, cumpren funcións sociais e culturais, en canto espazos de expansión e lugares de lecer, ao que hai que sumar o indubidable valor económico da madeira e doutros recursos.

Pero hai máis: o monte é o hábitat do lobo. O lobo, ese gran enxeñeiro dos ecosistemas, está en perigo de extinción na Costa da Morte. E todo isto, inmersos como estamos nun proceso de pleno cambio climático, onde os lumes asolan os montes, último reduito da biodiversidade e único asideiro ao que agarrarnos para frear o cambio climático.

Os lobos baixan dos cumes e espantan aos herbívoros dos vales. Ao mudar estes de lugar, os vales e as ribeiras dos ríos, rexenéranse a moita velocidade, e a vexetación de ribeira multiplica a súa altura en poucos anos. Así as plantas que medran, logran estabilizar o terreo, facelo máis sólido e firme. Deste xeito os ríos canalízanse mellor e toman formas menos serpeantes, desbórdanse menos e fan cauces máis rectos e caudalosos. As árbores logran fixar os ríos, e frear a erosión dos solos. É así pois como os lobos cambian o curso dos ríos. Os paxaros e outros animais regresan ao val. Esta cadea trófica deseñada polos lobos produce efectos indirectos e amplificados sobre o resto dos

animais e plantas.

Mentres que o lobo conquista Europa, na Costa da Morte ao igual que no resto de Galicia, está no límite. Así o reflicten as estatísticas e o excelente traballo do corcubionés Francisco Santiago López, quen a través da súa produtora Signatus Films, recolle a vida do lobo galego “*canis lupus signatus*” na Costa da Morte. Estase a extinguir a manada de lobos máis accidental de Europa, e a vaga de lumes que asolan Galicia, entre outras cousas, non axuda nada.

Por iso, que lle deixamos a ese magnífico xestor ambiental que é o lobo? Deberíamos ser máis conscientes desa ameaza global que é o cambio climático, e ser máis responsables cos nosos montes, comezando polos poderes públicos.

A relación do lobo co río Lourido é indiscutible. Se nos fixamos na morfloxía do mesmo, vemos como a medida que se incrementaba a presenza de lobos no territorio, o cauce do río estreitábase. A medida que a poboación diminuíu o leito medraba. Isto apréciase ben nos mapas da época. Así nos anos 60-70 o Lourido era un río, mentres que agora, aparece mencionado como rego.

O río representa a vida, e o lobo é vida. Todos sabemos que os lobos cazan moitas especies de animais pero tamén temos que ser conscientes que dan vida a outras moitas.



Pelexamos como lobos.

O contrario desta expresión estaría a famosa e coñecida “lobos con pel de cordeiro”, en referencia a aquelas persoas que, debaixo dunha aparencia humilde ou inocente, en verdade ocultan malas intencións. A fonte, unha vez máis, é a Biblia. Nela hai unha pasaxe moi coñecida na que Cristo (0-33) advirte os seus discípulos acerca da chegada dos falsos profetas, persoas que astutamente e con boa oratoria, desvirtuando a palabra de Deus ou alterando a súa correcta interpretación, enganarán moita xente perseguindo fins egoístas e perversos. O texto é o seguinte: Gardádevos dos falsos profetas, que veñen a vós vestidos de ovellas, pero que por dentro son lobos rapaces. Polos seus froitos coñecerédeos” (Mateo 7:15-16). Esopo (h 600 AC), consagrado fabulista nacido en Frigia, ideara unha historia na que un lobo se disfrazaba coa pel dunha ovella para pasar inadvertido entre os cordeiros. Pero o seu engano non prosperou e foi devorado polos seus propios irmáns de especie.

Non obstante, no caso que nos ocupa e referido a Corcoesto, non é esta a expresión a empregar. Aquí pelexamos como lobos, e con pel de lobo, non ocultamos nada. Somos o que se ve: auténticos.

Ao lobo pois atribúenselle grandes poderes e é un recordatorio da pro-

tección da natureza. Así mesmo, é considerado como un espírito guía. Tal vez foi este o espírito co que as xentes de Corcoesto, e das limitrofes parroquias de Cereo e Valenza loitaron contra o falido proxecto de megaminería de ouro a ceo aberto que a multinacional canadiana Edgewater, a través da súa filial local Mineira de Corcoesto, s.l.u, pretendía precisamente levar a cabo nos montes de Corcoesto, Cereo e Valenza. Tan pronto como as xentes souberon do uso de cianuro, arsénico e outros químicos no tratamento da explotación, e se decataron das consecuencias que o proxecto supoñía para os seus montes, o seu territorio e as súas vidas, comezou unha loita sen cuartel contra a multinacional, que optou por retirarse finalmente tras o rexeitamento do proxecto por parte da Xunta de Galicia. Como todos os proxectos de megaminería a loita social e o conflito social foi de tal envergadura que incluso rematou con liortas nos xulgados comarcais. Non obstante, as xentes identificábanse poderosamente co lobo. As xentes de Corcoesto impregnáronse do animal, eran lobos. Esta identificación tan profunda, tan feroz, tan animal, que mesmo o feito de que a empresa asentara as máquinas das sondaxes no Petón do Lobo, algo por certo imperdoable, conmovíao de xeito extraño. Era como ter unha gran ferida aberta. O curioso é que ningunha persoa dubidaba en que o resultado ía ser o fracaso do proxecto. Porque



a natureza tiña que gañar. Porque eramos lobos, e tiñamos ao lobo da nosa parte.

As características extraordinarias dos lobos refírense ás súas habilidades para a supervivencia, pois son capaces de soportar situacións extremas utilizando a súa intelixencia e o traballo en grupo, por iso asóciase coa unidade na familia.

Pero, cales son os aspectos características do lobo no imaxinario de Corcoesto? En canto as características físicas hai bastante coincidencia nas mesmas: mostran unha gama de cores dende o negro, canela pálido, grises, brancos, etc. Moi parecida á gama de cores que presenta o pastor alemán.

Segundo as persoas entrevistadas os perfís son moi variados. Así está o lobo ouveando á lúa, nunha clara referencia á morte.

O lobo gruñindo, implica a súa forza e ferocidade, á par do seu instinto de protección e/ou defensa.

Pero máis ben destaca a figura do lobo mirando fixamente ao camiñante, que reflicte a resistencia e a postura que teñen os lobos á hora de manter a súa manada e sobrevivir.

Pero no que concorda todas as persoas é que o lobo de Corcoesto, é un lobo grande.

A situación do lobo ibérico.

Nos últimos anos escoitamos con frecuencia que se está a producir un cambio climático causado polo home. Empero, creo que moitos cidadáns ven isto como algo que non vai afectarlles, ou no mellor dos casos, cren que non ten a importancia suficiente para preocuparse seriamente.

Desgraciadamente, os nosos gobernantes tampouco. A psicanalista Sally Weintrobe vén a constatar que: “os nosos dirixentes non coidan de nós [...], non se preocupan por nós nin sequera no relativo á nosa mesma supervivencia. É así, estamos sós, e calquera fonte de esperanza crible terá que vir dende abaixo”.

Os movementos dende abaixo para evitar, ou polo menos paliar, os efectos do cambio climático son pouco visibles. Máis ben son accións sobre feitos concretos, dos que se fan ecos os medios, como por exemplo: a fractura hidráulica -fracking-.

O cambio climático traerá sen dúbida modificacións importantes, algunhas moi graves, e especialmente perigosas para os países con menos medios para emprender accións de protección. Nalgunhas illas do Pacífico xa están a sentir as consecuencias de todo iso, cun aumento do nivel da auga dos seus mares. Sen dúbida, os máis pobres serán, sen apenas ter sido a causa do cambio climático an-



tropoxénico, os que máis sufrirán as súas consecuencias.

Neste senso o papel do lobo como freo ao cambio climático coidamos que é fundamental. Pero, cal é a situación do lobo ibérico?

O corcubionés Francisco Santiago López, de Signatus Films, vén de publicar unha completa serie de vídeos sobre o lobo ibérico na Costa da Morte. O panorama desolador que se reflicte nos mesmos non augura un futuro de esperanza. Como ben recolle nas súas producións audiovisuais, pese a ser un animal de lendas, envolto no misterio, e un animal fascinante, sen embargo na Costa da Morte os parques eólicos abriron o monte e transformárono en enormes parques industriais. As autovías, e o enorme entramado de redes viarias que inundan o territorio son outra volta de rosca para o paso dos lobos. Pero hai máis ameazas, as mallas mestas das cercas que os gandeiros instalan nos montes para a gandería extensiva de vacún e cabalar, subvencionada incluso polas Administracións.

Todos estes inconvincentes denotan a falla de interese por unha especie protexida e poñen en perigo o biotopo. Existe unha escasa ou nula cultura cinexética, e a caza ilegal causa estragos na Costa da Morte. Por outra banda, os medios de comunicación tampouco axudan. Como ben di Francisco Santiago López, nos seus vídeos sobre o lobo, os medios de co-

municación transmiten unha imaxe do lobo negativa, como alimaña, o que predispón aos receptores á formación de etiquetas e prexuízos sobre o animal.

No documento “El lobo en los medios. Consejos de estilo” publicado por ASCEL (Asociación para a conservación do lobo ibérico) fala da necesidade de implementar fórmulas realistas e eficaces para conseguir dous obxectivos: por un lado, a correcta xestión e manexo dos recursos naturais, e por outra que sexa a sociedade quen se faga cargo desta tarefa. O compromiso dos medios de comunicación coa defensa do lobo dada a súa influencia sobre a sociedade é fundamental. A falla de peso do xornalismo ambiental fai que temas como a necesidade de conservar o lobo non sexa un obxectivo dos medios de comunicación. De aí que noticias alarmistas sobre os danos causados polos lobos, e con pouco rigor científico, dean lugar a unha caza masiva deles para calmar os ánimos de quen protestan, a veces de modo inxustificable.

Os montes están en perigo. A ameaza de proxectos de megaminería a ceo aberto que prevén a tala masiva de piñeiros e outras árbores, a deforestación masiva para dar paso a proxectos de fabricación de biocombustibles mediante o cultivo de batata, os parques eólicos, polígonos industriais, infraestruturas viarias,



as prácticas da gandería extensiva, etc., son un erro que evidencia o pouco respecto pola custodia do territorio, e o pouco respecto a un excelente xestor ambiental como é o lobo, todo isto nun escenario preocupante, acentuado polo acelerado proceso de cambio climático no que xa estamos inmersos.

Por que ese desprezo histórico desde as Administracións polo lobo?

Un refuxio de fauna para o lobo. Grazas Lobo.

A Directiva 92/43/CEE (Directiva Hábitats), cataloga o lobo como Especie de Interese Comunitario. A Directiva ten por obxecto “ [...] contribuir a garantir a conservación dos hábitat naturais e da fauna e flora silvestres no territorio europeo dos Estados membros [...]”. Define “conservación” como o conxunto de medidas necesarias para manter ou restablecer os hábitats naturais e as poboacións de especies de fauna e flora silvestres nun estado favorable. Isto é, que unha especie poida seguir constituíndo a longo prazo un elemento vital dos hábitat naturais aos que pertenza, que a súa área de distribución natural non se estea a reducir nin ameace con reducirse nun futuro previsible, e que exista e probablemente siga existindo un hábitat de extensión abondo para manter as súas poboacións a longo prazo.

A Lei 42/2007 do Patrimonio Na-

tural e a Biodiversidade traspón á lexislación española a Directiva 92/43/CEE, e usa tamén o Douro como referencia: os lobos ao sur do río inclúense no Anexo II (“especies animais e vexetais de interese comunitario para cuxa conservación é necesario designar zonas especiais de conservación”), e no Anexo IV “especies animais e vexetais de interese comunitario que requiren unha protección estrita”. Os lobos ao norte do Douro inclúense en cambio no Anexo V, “especies animais e vexetais de interese comunitario, cuxa recollida na natureza e cuxa explotación poden ser obxecto de medidas de xestión”. Adicionalmente, a lei 42/2007 crea o Listado de Especies Silvestres en Réxime de Protección Especial, onde se inclúen as posibles poboacións locais de Andalucía, Castela-A Mancha, e Extremadura.

As conclusións das III Xornadas sobre ou Lobo Galego, celebradas o 26 de abril de 2014, na Eira dá Xoana, na parroquia agoladense de Ramil, son “preocupantes”: “Con menos recursos alimenticios, máis barreiras entre hábitats e unha crecente presión cinexética, o lobo non ten garantida a súa supervivencia”. A Asociación pola Defensa Ecolóxica de Galicia (Adega) fala de “fracaso” do Plano de Xestión do Lobo tras cinco anos de vixencia.

A conservación da especie en Galicia continúa baixo un grao de ameaza



certo e elevado, manténdose vixentes a totalidade de factores negativos detectados na fase de elaboración do plan. A viabilidade da poboación e da súa variabilidade xenética, fundamental para preservar a especie, está fortemente condicionada.

Entre as accións urxentes para garantir a conservación do lobo galego, Adegas menciona o seguimento poboacional, con elaboración de censos quinquenais de toda Galicia e seguimento intensivo anual dunha mostra representativa de grupos familiares que permita detectar a tendencia demográfica, recursos alimenticios, con caracterización rigorosa das abundancias e densidades de presas silvestres (corzo, cervo e xabaril) e un censo preciso de ponis e cabalos de monte, e a mortalidade e problemática social, co impulso de medidas preventivas e disuasorias relativas á protección do gando dos ataques do lobo, a axilización no aboamento das indemnizacións, a persecución do furtivismo cinexético, a aplicación dun plan específico de loita contra o uso de velenos e o fomento da educación e sensibilización social, especialmente nos ciclos de ensino básico.

O lobo lévase a peor parte, fronte ao oso que adoita ter unha imaxe moi positiva e o apoio da poboación. A animadversión que provoca o lobo non é comparable con outras especies, trátase dunha sorte de competencia ancestral. Non é só polos ataques ao

gando ou ás nosas mascotas, é algo moito máis profundamente enraizado na nosa historia e cultura.

Galicia debera ser un refuxio de fauna para o Lobo, magnífico amigo e excelente xestor ambiental.

Con data de 24 de agosto deste ano a Asociación Petón do Lobo de Corcoesto enviou unha solicitude de información á Consellería de Medio Ambiente, Territorio e Infraestruturas sobre a situación do lobo en Galicia, á vista do material audiovisual que remitiu a esta entidade o produtor audiovisual don Francisco Santiago López, e que reflicte a situación do lobo en Galicia e Asturias en xeral, e na Costa da Morte en particular. Francisco Santiago López, a través da produtora Signatus films, reflicte a vida do lobo na Costa da Morte, e a súa difícil situación extrapolable a outras zonas do territorio galego. No traballo “A caza – Breve etoloxía do lobo ibérico” descubre a vida, as dificultades e as barreiras do “derradeiro lobo ibérico na Costa da Morte”, unha especie en claro perigo de extinción, da que deixa unha clara testemuña no seu traballo audiovisual.

Ademais estes días saíu a luz un documento audiovisual sobre unha matanza de lobeznos, en crianza, por parte duns cazadores que só estaban autorizados para realizar unha batida de xabarís, e que rematou esna-



quizando a unha familia de lobos en crianza, familia que en teoría estaba a ser obxecto de seguimento por parte da Xunta de Galicia, e que sen embargo non foi quen de evitar a catástrofe.

Así o recolleu o diario dixital “Que pasa na costa”: “O lobo paga coa súa vida a irresponsabilidade da Xunta”:

“Moi grave é a denuncia que vén de facer a Asociación Coordinadora Protectoras Pontevedra (ACOPO). O seu Secretario, Miguel Mosquera, vén de denunciar que a “autorización de batidas ao xabarín onde a Xunta ten localizados lobos, ten como consecuencia a desaparición de grupos familiares completos”. Así o afirma tras comprobalo persoalmente, durante un seguimento que lle estaba a facer a un grupo familiar cun final trágico. Unha situación que se deu na provincia de Pontevedra, pero que perfectamente puido terse dado (como xa compartimos a través dos vídeos de denuncia de Francisco Santiago López) nos montes da Costa da Morte.”

“Aseguran que os membros de ACOPO presenciaron por terceiro ano consecutivo está “práctica legal” de batidas encubertas ao lobo, na época na que a especie é máis vulnerable ao ubicarse nun lugar fixo criando aos cachorros”.

“Denuncian que “en anos anteriores durante o seguimento de grupos familiares de lobos, presenciamos en directo batidas autorizadas pola Xunta supostamente para o xabarín, que se desenvolveron milimetricamente no lugar onde estaban criando os lobos (a lobagueira), cando son máis vulnerables. Sempre tendo coñecemento a Xunta de que os lobos estaban nese lugar, o cal é máis grave, e sen que houbera ningún funcionario público velando porque a cacería non afectase ao lobo e se desenvolvese dentro da legalidade. O resultado é que os lobos desaparecen ben sexa por accións directas ou indirectas dos cazadores e propiciado pola administración galega”.

“Apuntan ademais que “O ano pasado un grupo familiar afectado estaba sendo seguido cunha coleira GPS de radiomarcaxe nun estudo da Xunta de Galicia pagado por todos, supostamente para preservar a especie. Que tivese a administración localizado exactamente onde estaba o grupo non serviu para evitar unha desfeita e a desaparición completa desa manada que hoxe, un ano máis tarde, segue completamente desaparecida da zona”.

Esta noticia e outras como esta, poñen enriba da mesa un problema grave, que é a falla de control das batidas autorizadas por parte da Xunta de Galicia, que coa desculpa de bater a determinado animal como o xaba-



rín, acaban converténdose en batidas e cacerías ilegais de lobos, conducindo á extinción progresiva e irremediable da especie.

Á vista do Decreto 297/2008, de 30 de decembro, polo que se aproba o Plan de xestión do lobo en Galicia, solicitámoslle desde esta entidade á Consellería de Medio Ambiente, Territorio e Infraestruturas, nun escrito de data de 24/08/2015, información sobre os resultados acadados e a avaliación do Plan de Xestión do Lobo en Galicia, desde a súa aprobación e ata o momento, xa que logo, o lobo está a sufrir arestora un proceso de extinción que de continuar así, daría lugar ao declive definitivo da especie en Galicia.

Así pois solicitámoslle no seu día á Consellería datos relativos aos resultados das medidas e actuacións levadas a cabo para manter unha poboación viable de lobos, e qué medidas se adoptaron para manter unha poboación estable e continua dos lobos similar á que existía no momento da aprobación do Plan de Xestión do Lobo, así como dos mecanismos para o seu seguimento e estudo.

Ademais solicitámoslle acceso aos datos actualizados e actuais de zonificación da área de distribución do lobo en Galicia, e da xestión por zonas, así como aos da revisión desta zonificación, xa que logo os criterios empregados no ano 2008 estaban

baseados en estudos comprendidos entre os anos 1999 e 2003, e centában o seu obxectivo na realización de controis sobre a especie, e non na súa protección.

Ademais solicitámoslle acceso aos informes anuais elaborados por parte dos técnicos da Consellería sobre a avaliación e autocontrol do Plan de xestión do lobo en Galicia, nos que se detallen as actuacións realizadas e o grado en que estas actuacións se axustan ao calendario establecido e acceso ao informe coas actuacións realizadas e os obxectivos cumpridos.

En relación aos aspectos poboacionais e biolóxicos solicitámoslle acceso aos programas de seguimento periódico da poboación do lobo en Galicia: distribucións, aspectos poboacionais, taxas de natalidade e mortalidade, tamaño do grupo, así como o estado poboacional naquelas zonas onde se aplicaron e aplican plans de control da especie.

Tamén solicitámoslle información sobre os estudos e análise do efecto barreira das infraestruturas, especialmente as existentes entre A Coruña e Pontevedra, e as actuacións levadas a cabo nas infraestruturas viarias de nova construción habilitadas como pasos de fauna, corredores ecolóxicos e aquelas outras medidas correctoras tendentes a garantir a continuidade da poboación do lobo e minimizar atropelos e o efecto ba-



reira, como pode ser a autovía da Costa da Morte.

Desde esta entidade tamén remiti-mos unha petición ao Parlamento europeo para que inste á Comisión a presentar unha proposta para a modificación da *Directiva de hábitats* para incluír ao lobo (*canis lupus signatus*) do norte do río Douro, e en concreto o lobo que habita o territorio de Galicia, no Anexo II ou Anexo IV, desta Directiva, co fin de evitar a extinción desta especie en Galicia e nos territorios do norte do río Douro, xa que se considera que a situación actual de ameaza e desprotección xurídica e social conduce á extinción da especie.

A organización tradicional da poboación en Galicia é substancialmente diferente á do resto de España. Así, o territorio de cada municipio divídese en parroquias. En Galicia existen 3.781 parroquias que comprenden desde tres ou catro aldeas ata quince ou máis que á súa vez comprenden varias localidades. Galicia caracterízase pola súa alta taxa de dispersión demográfica, o que, unido a un elevado número de poboacións, fai que un 50% dos entes de poboación de España localícense en Galicia, ocupando só o 5,8% da superficie total. Así, calcúlase que en Galicia existen un millón de topónimos e micro topónimos. O resultado é unha gran dispersión da poboación e dos asentamentos, a maioría deles atópanse en

pleno monte, polo que resulta obvio que exista un conflito permanente, non só co lobo senón tamén cos demais animais salvaxes que habitan os montes.

En Galicia existe unha abundante toponimia con claras referencias ao lobo, esta figura mítica ha deixado unha profunda pegada na toponimia ao longo de todo o territorio galego. Existen no país nomees que sitúan ao animal a un lugar como Castiñeiro do Lobo (Ames), Fonte do Lobo (Bece-rreá), Forca do Lobo (Ponteceso), Covas de Lobos (Cambados), Lobe-los (Cee), topónimos que directamente fan referencia ao corpo do animal como Pouta do Lobo e Rabo de Lobo, outros que se centran no seu hábitat, como o topónimo Lobeira, A Serra dá Loba, ou Regacho do Loba, ou Petón do Lobo, etc. Tamén existen os que fai referencia directa á súa morte ou caza: Lobomorto, Matalobos ou Foxo do Lobo. Así mesmo na heráldica existen numerosas acepcións á especie, tamén aparece nos pendóns de moitos concellos. Os “Foxos” son antigas estruturas de pedra que se construíron como trampa para os lobos e datan da Idade Media.

Galicia posúe, por tanto, unha rica e abundante cultura ao redor do lobo ibérico.

En definitiva, resulta increíble como nun país tremendamente humanizado, cunha poboación tan dispersa,



con centos de pistas, estradas, autoestradas, parques eólicos... cunha tremenda problemática de incendios forestais, de furtivismo, cunha gran actividade cinexética durante case todo o ano, por exemplo as batidas ao xabaril, nas cales sabemos que nelas moléstase no mellor dos casos, á especie..., coa maior parte dos seus montes extenuados e arrasados, con inmensos monocultivos de eucaliptos..., o lobo ibérico aínda loite pola supervivencia da súa especie.

Toda esta realidade provoca que nos preguntemos canto queda ao lobo? ou, queda algo ao lobo e aos demais carnívoros salvaxes en Galicia?

Por iso, desde esta entidade tamén solicitamos á Valedora do Pobo de Galicia que supervisara a actividade da Consellería de Medio Ambiente, Territorio e Infraestruturas en relación ao Plan galego de xestión do lobo.

Fv.

Bibliografía

ADEGA: “III Xornada sobre o lobo galego na Eira da Xoana”, Agolada. 2014.

ASCEL (Asociación para a conservación do lobo ibérico): “El lobo en los medios. Consejos de estilo”.

BENAVENTE JAREÑO, P e FERRO RUIBAL, X: *Refraneiro galego da vaca*, Centro de Investigacións Lingüísticas e Literarias Ramón Piñeiro, Santiago de Compostela. 1994.

CRESPO POZO, JS: *Nueva contribución a un vocabulario castellano-gallego: Con indicación de fuentes e inclusión del gallego literario*. La Región. 1979.

Diario dixital “Que pasa na Costa”: <http://quepasanacosta.gal/o-lobo-paga-coa-sua-vida-a-irresponsabilidade-da-xunta/> e <http://www.quepasanacosta.com/?p=46224> [última consulta marzo 2016]

Enciclopedia Galega Universal. Ir Indo, Vigo. 2002.

FREUD, A: *El Yo y los mecanismos de defensa*. Editorial Paidós Ibérica, Barcelona. 1980.

GÁRFER, JL e FERNÁNDEZ, C: *Adivinancero popular gallego*. Taurus, Madrid. 1984.

LIS QUIBÉN, V: *La Medicina Popular en Galicia*. Madrid. 1949 (reed. Akal, Madrid 1980).

LÓPEZ SEOANE, V: *Fauna mastológica de Galicia ó historia natural de los mamíferos de este antiguo reino: aplicada á la medicina, á la agricultura, á la industria, á las artes y al comercio*. Imprenta de Manuel Mirás. 1861.



MARIÑO FERRO, XR (1985): *Cultura popular*. Manuais do Museo do Pobo Galego, Santiago de Compostela. 1985.

PALLARÉS MOLÍNS, E: *Los mecanismos de defensa. Cómo nos engañamos para sentirnos mejor*. Ediciones Mensajero, Bilbao. 2008.

RISCO, V: “Creencias gallegas: Tradiciones referentes a algunos animales” en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* III, 1947, 163-188.

RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, E: *Diccionario enciclopédico gallego-castellano*. Galaxia, Vigo tomo II. 1960.

RODRÍGUEZ LÓPEZ, J: *Supersticiones de Galicia y preocupaciones vulgares*. Ed. Celta, Lugo. 1974.

SANTIAGO LÓPEZ, F: *A caza. Breve etoloxía do lobo ibérico*. Signatus Film, 2015.

STAATS, A: *Behavior and Personality. Psychological Behaviorism*. Springer Publishing Company Inc. Nueva York. 1996.

VVAA: *Terra de Melide*. Seminario de Estudos Galegos, Santiago de Compostela. 1933.

WEINTROBE, S: *Engaging with Climate Change: Psychoanalytic and Interdisciplinary Perspectives*. 2013.



libros
cómic
xogos de rol
bonecos
papelaría

Ségenos en facebook

Rúa Peregrina, 29
36001 Pontevedra
986 860 471
info@librariapaz.com

LIBRARIA
PAZ



O son da cidade vella.

Diagnose socioacústica dos cascos vellos de cidades galegas.
Achegamento inicial a Betanzos e A Coruña.

Miguel Alonso Cambrón¹



Sumario

Este artigo da conta e reflexiona a partir do traballo de campo e os resultados dunha investigación financiada polo Consello da Cultura Galega que se levou a cabo entre os anos 2013 e 2015 nos centros históricos das vilas galegas de A Coruña e Betanzos. O obxecto de estudo de ambas as dúas achegas etnográficas foi tanto a fenomenoloxía sociofónica propia das unidades de observación como os padróns acustemolóxicos das poboacións que as practican. A partir da descrición dos imaxinarios destas poboacións e dos fenómenos sociofónicos máis comúns, aventúranse explicacións ao estado social e urbanísticos de ambos distritos dende o paradigma da Socioacústica ou Antropoloxía Sonora.

Palabras chave: Socioacústica, Antropoloxía Sonora, Antropoloxía Urbana, Etnografía, Galicia.

Abstract

This paper presents a report and a series of reflections on the fieldwork of a research conducted between the years 2013 and 2015 in the historic centers of two Galician towns, A Coruña and Betanzos, funded by the Consello da Cultura Galega. The object of study of both ethnographic approaches has been the sociophonic phenomenology of its units of observation as well as the acoustemologic patterns of its population of users. Starting from the description of these population's imaginaries and the common sociophonic phenomena of these districts, interpretations to their social and urbanistic conditions are presented from the Socioacoustic or Sound Anthropology perspective.

Keywords: Socioacoustics, Sound Anthropology, Urban Anthropology, Ethnography, Galicia.

¹ Doutor en Antropoloxía Social e Cultural, colaborador da Sociedade Antropolóxica Galega, membro do Institut Català d'Antropologia e co-fundador de aborigine.es.



«NON hai ningún sentido que o ser humano non teña en común cos animais. Con todo, é ben evidente que o desenvolvemento filo-xenético e, dentro da historia do ser humano, o desenvolvemento técnico, modificaron (e seguirán a modificar) a xerarquía dos cinco sentidos. [...] A audición, pola súa parte, parece esencialmente ligada á avaliación da situación espazo-temporal (á que o ser humano engade a vista e o animal o olfacto). A escoita, constituída a partir da audición, é, para o antropólogo, o sentido propio do espazo e do tempo, xa que capta os graos de afastamento e os retornos regulares da estimulación sonora. Para os mamíferos, o seu territorio está balizado de ruídos e olores; para o ser humano -fenómeno polo miúdo desestimado- tamén é sonora a apropiación do espazo: o espazo doméstico, o da casa, o do piso (o equivalente aproximado do territorio animal) e o espazo dos ruídos familiares, “recoñecibles”, e o seu conxunto forma parte dunha especie de “sinfonía doméstica”» (Barthes, 1982:244, tradución propia).

A actividade en termos sociais (así como a vida en termos biolóxicos) soa, posúe un compoñente sonoro e audible que ten unha importancia chave tanto na construción social da realidade como no recoñecemento das identidades asociadas á práctica dos espazos. Do mesmo xeito que, por exemplo, un conxunto arquitectónico ou as formas de extraer recursos do medio forman parte do patrimonio asociado a determinadas dinámicas culturais, o son, en termos xerais, tamén pode ser etnografiado, patrimonializado e apropiado documentalmente a fin de ser recoñecido como feito diferencial e propio do uso que unha poboación fai dun espazo

ous serie de espazos. As formas en que un grupo social produce e percibe os sons do seu entorno hai que englobalas dentro dos seus *padróns acustemolóxicos*¹. As actividades e dinámicas sociais levadas a cabo nun espazo (os seus usos) dan forma ao seu espectro sonoro e, de modo análogo, aos imaxinarios e experiencias daqueles que os practican. Deste xeito, a *fenomenoloxía sociofónica*² dun espazo dado sempre falará do que nese espazo acontece e das tipoloxías de sociabilidade e identidade que lle dan significado social.

Por outra banda, atopamos que na actualidade preto do 80% da po-

¹ A *acustemoloxía* é un neoloxismo relativamente recente (Feld, 1982) que alude aos valores epistemolóxicos dun grupo ou escena social asociados á escoita e/ou produción de sons.

² De novo outro neoloxismo, este máis recente (Alonso, 2005), que remite á totalidade de fenómenos sonoros que teñen lugar nun espazo ou conxunto de espazos determinado.



boación mundial residen en asentamentos urbanos³. No caso de Galicia, este dato respecta as dinámicas internacionais de xeito que aproximadamente un 83% da poboación reside en núcleos de máis de 5.000 habitantes⁴. A través desta porcentaxe podemos entender a importancia que os núcleos urbanos posúen nas claves que presentábamos ó inicio: a construción social da realidade e o recoñecemento das identidades. Por isto, entendemos que non é posible nin desexable falar da realidade social galega dende unha óptica antropolóxica ou etnográfica sen poñer un pé na cidade.

Dentro das cidades (en termos xerais e en particular nas cidades galegas) existe unha tipoloxía de espazos que son, ao noso entender, centrais á súa historia, desenvolvemento urbanístico e identitario. Trátase dos chamados “cascos vellos”, “centros históricos” ou “cidades vellas”. Estes *núcleos-dentro-dos-núcleos* representan tanto a nivel urbanístico como identitario, simbólico e pragmático, o que podería chamarse “o berce da cidade” contemporánea. A súa é unha historia de constante reconstrución, remodelación e adaptación a novas necesidades sociais e urbanísticas, a novos modelos de sociabilidade e urbanidade.

Do mesmo xeito que a estrada foi antes camiño e antes coñecemento exclusivo de especialistas, o camiño non é só terra e pedra se non tamén experiencia que configura unha identidade. É necesario, porén, contemplar a posibilidade de que os procesos de formación histórica poderían ter desenvolvido algunha clase de inercia na que habería que inscribir os procesos sociais que teñen lugar nos cascos vellos (Pérez-Agote, Tejerina y Barañano, 2010). Por isto entendemos que os cascos vellos son unidades de observación privilexiadas á hora de apprehender a identidade urbana galega. Por eso, mediante a investigación da que eiquí damos conta, fixemos un primeiro achegamento aos cascos vellos a través da documentación da súa *fenomenoloxía sociofónica* e dos *padróns acustemolóxicos* propios dos seus practicantes e usuarios.

Obxectivos

Foron dous os obxectivos principais deste proxecto, ambos relacionados coa documentación etnográfica. Por unha banda, a recolleita de datos que dean conta dos cambios e permanencias, das variábeis e constantes en referencia ás dinámicas socio-acústicas dos cascos vellos das cidades galegas. Para acceder a este tipo de información foi preciso non só ache-

³ Fonte: Tasa de urbanización do Fondo de Poboación das Nacións Unidas, UNFPA nas súas siglas en inglés.

⁴ Fonte: Instituto Galego de Estadística.



garse e practicar as unidades de observación, se non tamén interrogar as poboacións e escenas sociais propias dos espazos en cuestión. Esta aclaración lévanos ao segundo grupo de obxectivos, que non é outro que recoller os imaxinarios sociais ao redor da experiencia que veciños e demais poboacións de usuarios teñen das unidades de observación mencionadas.

A intención desta investigación⁵ foi a de iniciar unha serie de rexistros e observacións a fin de cubrir o espectro de unidades de observación, é dicir, de cascos vellos de cidades galegas⁶. A experiencia deu comezo con dous estudos de caso. Para a escola destes dous estudos, destas dúas unidades de observación, optouse por dous criterios. O primeiro é, evidentemente, a presenza dun casco vello no tecido urbano do asentamento. O segundo ten que ver co número e densidade de habitantes, de xeito que se visen reflectidas dúas das realidades centrais á práctica social galega: os asentamentos con maior e menor densidade. Así pois, as unidades de observación seleccionadas foron A Coruña e Betanzos⁷.

Metodoloxía

O achegamento proposto ten relación coa metodoloxía xerada dende o Centro de investigación sobre o espazo sonoro e o medio ambiente urbano da Escola nacional superior de arquitectura de Grenoble⁸. As pautas metodolóxicas referidas ao traballo de campo foron fragmentadas en tres movementos, que veñen a corresponderse coas tres fases que este centro propón cara a investigación de temáticas relacionadas coa fenomenoloxía sociofónica.

O primeiro movemento tivo como obxectivo recoller as impresións subxectivas e intersubxectivas do equipo de investigación froito dun primeiro contacto coa unidade de observación. Impresións que tomaron a forma de rexistros sonoros e notas de campo e que foron elaboradas a través da técnica etnográfica da *observación flotante* (Pettonnet, 1982). Deste primeiro movemento xurdiron unha serie de contactos entre a poboación propia da unidade de observación, o que levará ao establecemento de diversos graos de informantes.

⁵ Parcialmente financiada polo Consello da Cultura Galega.

⁶ Inicialmente de máis de 5.000 habitantes, pero que, chegado ó caso, susceptible de ser ampliado ou restrinxido.

⁷ Con 297.355 habitantes e unha densidade de 2.726,53 hab./km² a primeira e con 13.565 habitantes e unha densidade de 560,77 hab./km² a segunda. Datos de 2015 nas fontes estadísticas referidas.

⁸ Centre de recherche sur l'espace sonore et l'environnement urbain (CRESSON), asociado á Dirección de Arquitectura e Patrimonio e o Centro Nacional de Investigación Científica (CNRS) do estado francés.



O segundo movemento tivo como obxectivo recoller as dinámicas propias dos espazos que configuran a unidade de observación. Neste despregáronse ferramentas metodolóxicas e técnicas de campo da antropoloxía e da etnografía, tales como a observación participante ou os experimentos disruptivos propios da Etnometodoloxía (Garfinkel, 1968). Froito deste segundo movemento xurdiron materiais similares aos do primeiro, coa salvidade de achegarse en maior medida ás lóxicas que rexen as xerarquías sensoriais propias das poboacións ou escenas sociais investigadas.

O terceiro movemento perseguíu escoitar a voz directa das poboacións de usuarios e practicantes das unidades de observación. Para a consecución deste fin puxéronse en práctica técnicas e ferramentas metodolóxicas asociadas ao método biográfico e á entrevista semidirixida en profundidade, coas adaptacións pertinentes ao obxecto de estudo socioacústico propostas polo CRESSON⁹. Parte dos materiais resultantes destas entrevistas foron transcritos a fin de indexar a información cara o seu tratamento cuantitativo.

O son coma ferramenta descriptiva e analítica de dinámicas sociais

A historia bríndanos unha diversidade considerable de achegamentos ao paradigma do sonoro. Ao longo dos séculos, as sociedades occidentais tentaron clasificar a diferenza entre ruído, música e son. Dende a arte se xoga con estes límites, de todo inconsistentes e centrados en presuntas escalas de puerza, musicalidade ou intelixibilidade. A opinión contemporánea máis extendida leva a asociar o son reiterativo e estridente a unha disfunción adaptativa entre o humano e o tecnolóxico, xuízo desprendido do enfrontamento conceptual entre cultura e natureza. Nembargantes, a escoita atenta de outras formas de organización perceptiva (outras “culturas”) reveláranos que a asociación entre “ruído” e “molestia” é unha particularidade cultural do mesmo modo que o termo “música” non posúe un significado universal. A atención que as sociedades de cazadores-recolectores poidan prestar aos sons cotiáns, aos seus valores funcionais e simbólicos, será amplamente compartida pola comunidade e moldeada pola variabilidade inherente ás dinámicas do propio grupo social¹⁰.

⁹ A entrevista fono-reputacional, a sondaxe da percepción e produción sonora a través de diarios persoais ou a elaboración de entrevistas en grupo.

¹⁰ A este respecto pódense consultar os artigos citados na bibliografía de Llop i Bayo (1987) e de Erlmann (2002).



Pero, que ocorre se escoitamos a cidade, o noso contexto máis inmediato? Entendemos o espazo urbano como una gran caixa de resonancia que nos revela información privilegiada sobre o que expresan as sociedades que se xestan e desenrolan no seu seo. Nesta relación entre espazos e usuarios comprobamos como ningún evento sonoro pode ser illado das súas condicións espaciais e temporais que supoñen a propagación do sinal físico. Asemade, tamén o subxectivo e o intersubxectivo dan forma ao son en función da actitude, capacidade, enculturación e aculturación do ouvinte. Non existe un achegamento universal á escoita: cada individuo, cada grupo, cada sociedade escoita ao seu xeito.

A cidade acolle una multiplicidade de procesos e fenómenos. Diferentes actividades se atopan en diferentes espazos. As diversas planificacións urbanísticas e sucesivas implementacións arquitectónicas non son máis que un escenario disposto no que se levarán a cabo as múltiples representacións xeradas polas diferentes ordes que os grupos sociais foron xestando ao longo da historia. A pesar dos esforzos das autoridades por presentar a cidade como un todo ordenado, a súa composición social e identitaria tende a escaparse e acaba escoando polas fendas do control que intereses públicos e privados pretenden imprimir e solapar ao ben común. Esta multiplicidade de identidades, esta

miríade e cruce entre lóxicas e dinámicas acaba xerando conflitos. Conflitos que son inherentes á vida en sociedade. Dado que os intereses dos actores sociais distan moito de ser homoxéneos, podemos entender que, esencialmente, a heteroxeneidade é conflitiva do mesmo xeito que aporta riqueza á interacción e ao acervo cultural dos espazos. Deste xeito, o sonoro mostrase como a estreita ligazón que institúe comunidades partindo da vía física e fisiolóxica cara a outra simbólica. O ser humano (coma moitos outros seres vivintes) non ten máis recursos que os culturais para evadirse do son. Dito doutro modo xeito: se algo nos molesta ou desgusta visualmente podemos con facilidade pechar as pálpebras ou mirar cara outro lado; se é o tacto de algo o que nos resulta incómodo, podemos evitalo; non obstante, canto temos que afastarnos para que un son deixe de alcanzarnos? Porén, consideramos que a ligazón que se establece entre individuos atendendo ao “audible” responde a una natureza comunitaria en sentido estrito. E esta ligazón faise particularmente patente nas realidades urbanas, constantemente bañadas por moitas e moi diversas correntes sonoras desprendidas da infinidade de actividades e postas en escena que aloxan.

Polo tanto, sabemos que as cidades soan, pero, a que soan as cidades? Soan todas iguais ou hai particularidades alén dos fenómenos similares



que comparten? O seu son, é homoxéneo ou podemos recoñecer límites do mesmo xeito que podemos recoñecer barrios diferentes? É posible falar dunha fonética e dunha fonoloxía ou dunha seántica propia de cada asentamento en relación ás emanacións sonoras das cidades? Podemos falar con propiedade da existencia dunha identidade sonora, dunha acustemoloxía particular atribuída aos asentamentos urbanos ou ás súas divisións internas en forma de barrios, sectores, etc.? Estas e outras cuestións xorden perante a problemática formulada.

Partimos, entón, de que o noso obxecto de interese máis xeral é “a cidade” no seu sentido máis amplo, con especial atención ás formas sociais que os asentamentos acollen no seu seo pero tamén ás estruturas arquitectónicas e urbanísticas, que tamén desempeñan un rol nas interaccións que albergan e fomentan. Dos parágrafos anteriores despréndese o noso interese polas dinámicas de comportamento sociofónico na cidade. Non obstante “a cidade” preséntasenos como un conxunto demasiado heteroxéneo e complexo como para adicarlle una soa investigación. Consecuentemente compre reducir o noso interese a unha zona ou aspecto determinado da cidade. Asemade, tamén o corpus sociofónico do global urbano é en exceso complexo e difícil de atacar desde una perspectiva tan pouco definida como a que acabamos

de formular. Introduciremos a continuación dous novos elementos que nos axudarán analiticamente na consecución dos nosos intereses.

En primeiro lugar, e retomando a temática do conflito, podemos entender que existe unha sorte de diálogo entre “o que acontece na rúa” en termos sociofónicos (e se se quere, máis xerais tamén) e o que desde a administración se entende como “o que debería ocorrer”. Para unha explicación máis clara prestemos atención aos parágrafos seguintes:

“A través deles [os sons] pódense recoñecer unha serie de informacións que non só reproducen as actividades do grupo, senón que poden axudar a organizar ou desestabilizar a comunidade. É por iso que o control sobre os sons foi sempre moi sereno [...]. Era necesario un control eficaz, e non só ao nivel mais tanxible, o da prohibición material: as normas do grupo, asumidas polo individuo, interiorizadas e asimiladas como única alternativa posible, foron sempre un dos máis eficaces medios de control sobre o espazo sonoro. [...] Os sons, os silencios, os volumes sonoros van conformando certa ocupación espacial, con espazos “sagrados” ou “nobres, “ con espazos de “traballo” e espazos de “descanso, “ e tamén con certos ritmos que marcan e denotan o tempo, o espazo e a organización do grupo. [...] Un conxunto de normas escritas, como poden ser unhas orde-



nanzas municipais, só sinalarán a desviación conforme ao modelo ideal de comportamento, e marcan aquilo que se opón ao “normal” para quen as redacta [...]. Unhas normas que intentan controlar as actividades dos cidadáns son realmente pouca cousa para coñecer os ritmos, os volumes e a localización dos sons dentro dun grupo” (Llop i Bayo, 1987:71-72).

Existe un notorio interese institucional en manter a orde e o bo funcionamento das dinámicas sociais urbanas así como por dirixilas ao fío duns intereses determinados, que non sempre converxen cos dos cidadáns. Froito deste interese son as “ordenanzas municipais” mencionadas na cita. Ditas regulacións resultan interesantes tanto porque forman parte do ideal simbólico como porque, recuperando a metáfora líquida, tentan facer que o caudal social urbano circule pola canle que se deseñou con ese propósito. É interesante, do mesmo xeito, comprobar a forma en que estas son implementadas e a totalidade desta aplicación. É dicir, prestar atención á relación entre o corpus normativo e a realidade sonora, entre o que “é” e o que “se pretende que deba ser”. Parécenos máis que pertinente a atención á normativa sonora, á realidade sobre a que se desexa imprimir e aos procesos de implementación da normativa. O interese tórnase maior cando comprobamos que non existe unha normativa de comportamento cívico sonoro en sentido estrito, se-

nón una serie de medidas compiladas baixo a temática de “redución do ruído” ou referencias diseminadas nas devantidas ordenanzas. Medidas paliativas máis que preventivas, destinadas a “solucionar un problema” (en caso de que exista ou sexa percibido como tal) ou unha serie de problemas. Medidas, polo xeral, confeccionadas na base das queixas de asociacións “contra o ruído” ou denuncias particulares. A esta regulación non subxacen estudos previos. En absoluto se trata da mesma metodoloxía empregada para o desenrolo doutros tipos de regulacións coma as propias da inmigración, a saúde pública ou as propias da vivenda. Disto despréndese que non existe una conciencia do sonoro alén do “ruído”, quizais como elemento identitario e unificador dun territorio determinado, pero sempre partindo da “molestia” como motor da lexislación.

A existencia dun corpus de queixas e denuncias que proveñen directamente da sociedade civil arredor da existencia de sons non desexados e as molestias que causan lévanos de novo á temática do conflito, que entendemos debe ser central á descrición e á análise da fenomenoloxía sociofónica. Esta existencia mostra outra máis particular que alude a formas ou estruturas comúns de entender e enfrontarse ao sonoro urbano. Se antes nos referíamos á capacidade do sonoro para instituír comunidades, precisaremos agora unha distinción



que nos leva a separar significantes e significados, referentes e lecturas posíbeis. Deste xeito falaremos de *hábitats de significantes compartidos* para referirnos a esta sorte de comunidades espontáneas que a fenomenoloxía sonora crea, e de *hábitats de significados compartidos* para os casos nos que a atribución de sentidos sexa común a unha poboación en relación a determinados fenómenos sonoros.

Trátase, porén, dunha problemática propiamente urbana que non so afecta ao espectro sonoro da interacción social senón tamén aos equipamentos arquitectónicos das propias cidades. Un exemplo clásico do enfrontamento que pode xerar a problemática do “ruído” é o desenrolo de actividades lúdicas en zonas nas que tradicionalmente non se teñen dado. O crecemento e a sectorización do tecido urbano levan actividades dispares a lugares que carecen das infraestruturas necesarias para illar o exterior (o espazo presuntamente público) e o interior (o espazo presuntamente privado). As sociofonías do ocio posúen un volume e unha intensidade que exceden as necesarias para o descanso. A proporcionalidade entre ambos espectros vese truncada cando cae a noite, momento no que o silencio procedente da ausencia de actividades diurnas torna amplificable calquera fenómeno sociofónico por mínimo que este sexa. Momento no que os espazos privados se silencian

e os públicos vólvense enxordecedores.

Compre tamén ter en conta as diferentes actuacións arquitectónicas nos espazos privados ou domésticos que se levaron a cabo con fines tan diversos como adaptar vellas vivendas a novos usos ou, directamente, aproveitar o espazo destinado a vivendas unifamiliares urbanas para a súa utilización compartida por varias unidades familiares. Trátase dunha problemática que non só afecta as vivendas, pero que toma un relevo especial dadas as consecuencias que ten sobre a vida doméstica dos novos inquilinos.

Ocorre con moita frecuencia que as plantas dos edificios históricos destinadas a vivendas unifamiliares apresetáanse como demasiado amplas para as novas formas de ocupación. Coa mudanza das formas de familia ven parella unha mudanza nas formas da práctica e distribución do espazo. Deste xeito, a tendencia a diminución na densidade de familias troncais forza un cambio na estruturación arquitectónica do espazo privado e doméstico. O que antes era suficiente para unha familia composta por tres xeracións faise demasiado amplo para unha soa e ven acompañado dunha reestructuración e aproveitamento do espazo (indubidablemente moi relacionado cunha maior rendibilización por parte dos propietarios de edificios e demais intereses



inmobiliarios). Así, as plantas refórmanse para acoller a máis unidades familiares. Colócanse muros onde antes había salóns, aproveítanse os andadeiros e espazos intersticiais entendidos como baleiros, en resumo, reestrutúranse as vivendas tradicionais baixo ópticas contemporáneas de rendabilidade e previsións de usos sen ter en conta que a relación entre a endocidade e a exocidade é unha relación ecolóxica.

Unha relación configurada historicamente onde a estrutura da vivenda ten a súa razón de ser. E aí comezan os problemas, as filtracións do espazo público cara ao doméstico, as molestias por “ruído” e un sinfín de incomodidades froito dunha falla absoluta de previsión. É este un xeito moi sutil de variar a consistencia socioacústica de espazos determinados que non foi debidamente estudada nin pensada en profundidade antes da súa implementación.

Terminoloxía

O esquema teórico sobre o que se move a descrición e análise dos materiais recollidos no traballo de campo descansa sobre dous niveis terminolóxicos. Por unha banda, a comprensión e construción da actividade e interacción social a partir da noción

dos *imaxinarios* sociais¹¹. Utilizamos o termo aquí para referirnos a toda unha serie de ideas compartidas polos grupos e individuos que practican as unidades de observación e interactúan nelas¹². Individuos e grupos aos que nos referiremos como *actores* e *escenas* sociais, non chegando a coincidir exactamente no seu significado e alcance cos termos de individuos e grupos.

A escolla da terminoloxía enriba descrita responde á influencia da Escola Etnográfica de Chicago, que presenta a actividade social en termos de *performatividade*¹³ de forma que un mesmo individuo pode desempeñar diferentes papeis ou roles sociais en función do seu interlocutor. Deste xeito, a complicidade e coincidencia de varios *actores* en termos de *imaxinarios* cristalizará nunha escena social determinada.

O esquema conceptual no que se basea esta formulación é unha proxeción do propio da musicoloxía e etnomusicoloxía urbanas, onde unha serie de bandas ou conxuntos musicais poden aglutinar a un público determinado que se convirte en grupo social observable cando acoden aos eventos ou actividades onde ditos conxuntos están presentes, ou cando falan ou fan referencia a temáticas

¹¹ Inicialmente proposta por Cornelius Castoriadis e utilizada para referirse ás representacións sociais máis ou menos compartidas.

¹² Unha especie de *repositorios eidéticos*, en termos husserlianos.

¹³ Do inglés “perform” e “performance” co significado de “representación”.



relacionadas con estes ou cos eventos. Cada suxeito, cada *actor* social, posuiría e practificaría unha *versión* dos feitos máis ou menos diferente, máis ou menos coincidente das dos seus semellantes, que xeraría máis ou menos complicidades. O *imaxinario* vería sendo a suma do total destas *versións*.

De xeito análogo, cada *actor* social podería asumir máis dun rol ou papel no relativo a súa interacción con outros semellantes, é dicir, poñería en práctica ou asumir determinadas ideas dos seus propios *imaxinarios*. Ao facelo, ao practicares esa serie de complicidades e coincidencia, é cando xurdirían, cando cristalizarían de xeito máis ou menos duradeiro esas *escenas* sociais das que falamos. A pesar deste carácter de aparente fragilidade e pouca durabilidade na aparición de *escenas*, estas prodúcense e reproducense con certa asiduidade. doutro xeito non sería posible manter este armazón teórico. E ocorre así porque as ideas, derivadas ou non da experiencia que os individuos teñen da realidade, tamén se reproducen pasando de individuo a individuo, de

xeración en xeración, acaso mudando lixeiramente¹⁴.

Pola outra banda, no tocante á fenomenoloxía sensíbel en xeral e sonora en particular, é necesario clarificar polo menos tres termos. Ao referirnos á *fenomenoloxía sensíbel*, do tipo que sexa, estámolo facendo ao conxunto de fenómenos perceptíbeis a través dos sentidos nun espazo dado¹⁵. A noción de *fenomenoloxía sociofónica* engade un grao de concreción ao anterior, centrando a atención naquilo que soa e é produto da interacción social ou, dito doutro modo, que remite á totalidade de fenómenos sonoros de base social que teñen lugar nun espazo ou conxunto de espazos determinados.

Por último tamén utilizamos a noción de *acustemoloxía*, xa sexa nesa versión solitaria ou ben acompañada doutros termos como *padróns acustemolóxicos* ou *extracción acustemolóxica*. Trátase dun grupo de termos que proceden da antropoloxía norteamericana (Feld, 1982) e que aluden aos valores epistemolóxicos ou relativos ao coñecemento asociado á

14 Neste sentido é ilustrativo sacar a colación a hipótesis de W.S. Burroughs arredor da natureza da linguaxe, canle a través do que as ideas perpetúanse e comunícanse. Afirmo o autor que a morfoloxía da linguaxe é similar a dun virus, que salta de hóspede en hóspede ao tempo que varía a súa forma para adaptarse ao novo. Atopamos neste esquema conceptual unha analoxía moi acertada no referente ao potencial de comunicación e reproductibilidade de ideas e imaxinarios.

15 Onde un lugar é a domesticación ou apropiación dun espazo a través da proxección de prácticas e simboloxías, construído a través de ritualísticas dotadas ou non de sentido explícito (Augé, 1993).



escoita e produción sonora dun grupo ou escena social.

Os cascos vellos coma unidades de observación do urbano

Dentro das zonas nas que se detectan os conflitos derivados destas problemáticas fánosenos especialmente interesantes os cascos vellos dalgunhas cidades. As tendencias en canto a previsión e deseño urbanístico tenderon nos últimos tempos cara a sectorización, é dicir, cara a especialización do tecido urbano en sectores definidos por actividades. Desta forma, resulta cada vez máis común, polo menos ata principios deste século, atopar nas cidades contemporáneas zonas residenciais, zonas comerciais e zonas destinadas ao ocio ou a industria.

É esta unha lóxica, a sectorial, que choca frontalmente coas infraestructuras de cascos vellos e barrios históricos, fundamentalmente por dúas razóns. En primeiro lugar, este tipo de sectores urbanos responde a unha orde urbanística particular e determinada. Particular en canto orde composto a base de substratos históricos que, malia reformas, rehabilitacións e actualizacións, posúe un ineludíbel carácter propio: a súa morfoloxía procede do encabalgamento ou superposición de ideas e implementacións diferentes sobre a cidade e o urbano, sobre como debe ordenarse a actividade pública, sobre

que é e onde debe estar o público e onde o privado ou o doméstico, sobre as fronteiras e as filtracións entre ambos. É por esta razón que existe unha dificultade intrínseca a ditos sectores arredor da súa adaptación a novos paradigmas urbanísticos como o da sectorización ou especialización do tecido urbano.

Por outra banda, en segundo lugar, e dada a acumulación histórica que concentra este tipo de zonas, atopámonos coa cuestión patrimonial. A lexislación vixente en materia de patrimonio histórico protexe a unha morea de edificacións e é nos cascos vellos onde, por regra xeral, se localiza a maior concentración deste tipo de construcións. Son estas as dúas razóns que dificultan a implementación das políticas e dinámicas sectoriais nos cascos vellos. Deste xeito, este tipo de zonas aparecen como illas no medio da trama urbana. Illas con dinámicas propias onde é posible levar a cabo pequenas actuacións pero onde faise difícil e complexo implementar grandes políticas restructuradoras.

Non obstante, e a tenor do exposto ata o momento, compre ter en conta un compoñente destas zonas que non temos contemplado: a veciñanza. Tanto o aspecto coma a orde das edificacións dunha zona son de suma importancia, pero de nada serven sen públicos que o practiquen. E é aí xustamente onde reside o cambio



potencial que centra o noso interese e que é obxecto de desexo e causante de moitas dores de cabeza de xestores urbanísticos e poderes públicos. Poderíamos asegurar sen medo a equivocarnos que a presunta heteroxeneidade no referente a procesos sociais dun casco vello depende en boa medida do variado do seu público de xeito que se trocásenos o total do compoñente humano trocarían as dinámicas do espazo. Un público que ven composto tanto por xentes que residen, traballan ou sinxelamente practican a zona de forma máis ou menos ocasional.

Dende hai unhas décadas, dependendo do caso no que centremos a atención, as administracións públicas da man dun conglomerado de intereses privados que adoita incluír á industria inmobiliaria así como ás asociadas ao comercio e ao turismo, téñense decatado do potencial económico destas zonas, que pasa pola súa explotación como xacementos culturais e tódolos servizos asociados a este (hostalaría, restauración, turismo, etc.). Trátase dun fenómeno amplamente estudado que recibiu o nome anglosaxón de *gentrification* e que, malia a popularidade da súa tradución directa como *xentrificación*, aquí optamos por traducir como *elitización*, aínda que *aburguesamento* podía ser outra boa opción. Na nosa opinión faise necesario degrañar os discursos e implementacións amagados tras estes procesos a fin de entender as diná-

micas contemporáneas asociadas aos cascos vellos. As lóxicas de actores e elementos xerais que participan nestes procesos elitizadores concréntanse nun número determinado de posíbeis solucións para compatibilizar o compendio de intereses administrativos e privados de xeito máis ou menos harmónico, máis ou menos conciliador, cos propios da veciñanza que habita ditos sectores. A medida que avancemos no detalle da investigación comprobaremos as súas lóxicas e dinámicas dentro do que constitúe as nosas unidades de observación e o noso obxecto de estudo.

Concretando

Expuxemos ata o momento os principais focos do noso interese, aqueles que motivaron a investigación e a través dos que nos temos movido durante o seu desenrolo. Existen, non obstante, dúas cuestións que funcionaron como verdadeiro motor do traballo. Unha vez establecidos os campos do noso interese (o sociofónico e o urbano), non resta outra cuestión alén de formular aberta e concretamente o que procuramos. Estas tres cuestións son as seguintes. En primeiro lugar interésanos a particularidade da fenomenoloxía sociofónica inherente aos cascos vellos das cidades: o papel do entorno urbanístico en termos acústicos fronte ao papel das poboacións en termos sociofónicos. En segundo lugar, como non podería ser doutro xeito traballando



dende unha óptica antropolóxica, interéñanos as opinións, construtos, cualificacións e demais correntes de pensamento arredor da fenomenoloxía sociofónica destas zonas históricas, é dicir, as *prácticas interpretativas* en relación ao entorno sonoro dos sectores en cuestión. A maiores, e xa máis como unha cuestión de índole política e simbólica, interéñanos tamén a postura das administracións no relativo aos cascos vellos e á súa fenomenoloxía sensible e sociofónica: non só o xeito de entendelos e xestionalos, que xa é en si indicativa de padróns concretos, senón tamén o xeito en que esas formas de entender e construír o sonoro afectan á elaboración de corpos legais e regulacións xerais. Cuestión esta que deixaremos para outra investigación dado que require unha atención específica que tería distorsionado a formulación do presente proxecto¹⁶. Resumindo, estas cuestións pódense resumir esquematicamente da forma que sigue:

- 1) Como soa o distrito?
- 2) Como e que escoitan os seus públicos?

Unha vez exposto o marco teórico-metodolóxico pasaremos, a continuación, a detallar a incidencia do traballo de campo e as variacións e axustes que nos vimos na obriga de facer a tenor da experiencia etnográfica. Vexamos como é posíbel conxugar o urbano, o sociofónico e o identitario por medio de dous particulares estudos de caso e a súa comparación con outros estudos e datos semellantes.

A investigación antes e despois do traballo de campo

As notas reflectidas aquí describen un proxecto de investigación que comeza oficialmente a finais de 2013 e que se estenderá ata mediados do verán de 2015. A pesar da onda de calor, o agregado sociofónico á época de cría da *Larus michahellis* ou das distorsións fenomenolóxicas derivadas dos desexos de aproveitamento do espazo público e privado¹⁷, entre outros inconvenientes relativos ao recollemento que impón a tarefa da escritura, este artigo resume as experiencias e os resultados relacionados con dita investigación.

16 Máis cando a investigación se fixo cunhas eleccións e un cambio importante no equipo de goberno dunha das unidades de observación, co cambio consecuente en políticas relativas ao casco vello.

17 Con esto nos referimos tanto á sobreexplotación das terrazas dos negocios de hostalaría (espazo público), como á problemática antes referida e referente á división dos edificios residenciais en diferentes habitáculos, feito que racha a preparación das vivendas perante unha fenomenoloxía urbana preexistente (espazo privado), así como ás filtracións do público ao privado, un dos grandes problemas que dificulta a habitabilidade contemporánea. Problemáticas que, paradoxalmente teñen unha presenza e un papel relevante nas dúas unidades de observación, en especial a relacionada coa partición ou remodelación de espazos.



A experiencia de achegarse de forma sistemática a realidades coñecidas non é en absoluto sinxela. Non o é en canto entraña un grao de revisión do coñecido que transcende a calquera tipo de achegamento, sexa este etnográfico como o que nos ocupa, ou asociado a calquera outra disciplina. Pon a proba os cimentos metodolóxicos e obriga a unha resituación fronte ao obxecto de estudo e/ou a unidade de observación. É similar esta disxuntiva á propia da antropoloxía urbana, paradoxicamente un dos piares teórico-metodolóxicos desta investigación. A viraxe destas e outras disciplinas ligadas ás Ciencias Sociais (como tamén o é a etnografía), dende un paradigma centrífugo (o estudo do *exótico*) cara a outro centrípeto (a atención ao *endótico*) non posúe resolución sinxela nin itinerario carente de obstáculos. O investigador, ferramenta fundamental na maquinaria etnográfica, xa de por si instruído para identificar e illar os aspectos subxectivos da súa experiencia ligados á percepción durante o traballo de campo, vese na necesidade de redobrar os seus esforzos para non pregarse ás rutinas derivadas da súa experiencia persoal, para non deixarse atrapar polas forzas gravitatorias dos espazos que observaron e albergaron metraxes da súa vida e que tiveron un papel de maior ou menor importancia no desenvolvemento da súa identidade. Deste modo, e para evitar que as subxectividades propias se filtren ou dirixan

a investigación, faise necesaria unha redefinición da metodoloxía de forma que sexa posible atacar a unidade de observación minimizando estas cuestións na medida do posible.

O caso que nos ocupa, a presente investigación acerca das dinámicas socioacústicas dos distritos históricos dos asentamentos atlánticos de A Coruña e Betanzos, entra dentro do conxunto da experiencia do investigador. Como calquera habitante da cidade brigantina o investigador practicou en máis dunha ocasión os devanditos cascos vellos. A investigación supuxo non só unha oportunidade para coñecer en maior profundidade estes distritos e as súas dinámicas sociais senón tamén outra para revisar a relación individuo-asentamento á luz do contraste entre experiencia persoal e/ou xeracional coa derivada do achegamento etnográfico.

Previos, obxectivos e aspectos metodolóxicos

Esta experiencia previa á que nos referimos funcionou como unha sorte de corrente ou marea. Unha corrente que dirixiu os paseos e as observacións cara os lugares familiares, previamente practicados ou domesticados. Unha sorte de forza gravitatoria que actuou directa e inconscientemente sobre o quefacer do *flâneur* para facelo orbitar entre as súas intencións e un certo desexo constante



e subconsciente de abeiro, de recoñecemento. Deste xeito, nas primeiras fases deste achegamento etnográfico, feitos os rexistros pertinentes (tanto os escritos recollidos nos diarios de campo coma algúns rexistros gravados en audio), as sesións de campo acabaron por centrarse nalgúns dos nodos da actividade social tanto da Cidade Vella coruñesa coma do casco vello de Betanzos.

É necesario recordar que se trata dunha investigación exploratoria, un achegamento inicial polo que a profundidade descritiva ou analítica que poidan aportar os resultados está necesitada dun achegamento ulterior. En calquera caso, os datos recollidos son suficientes para presentar tanto un semblante dos imaxinarios que manexan os informantes (e a través dos que constrúen e xustifican a súa realidade cotiá), coma unha descrición introdutoria das dinámicas socioacústicas citadas.

O punto de partida foi a exploración das experiencias dun grupo de informantes pertencentes ás escenas sociais vencelladas dun xeito ou outro ás unidades de observación. Obxectivo que, necesariamente, tivo que ser cruzado coa experiencia do investigador no relativo á fenomenoloxía sociofónica de ámbolos dous distritos a fin de extrapolar os criterios que

rexen os seus padróns acustemolóxicos. O obxecto de estudio foron, pois, estas xerarquías sensoriais arredor do sonoro. En resumo: a forma que as diferentes poboacións de usuarios das unidades de observación elixidas teñen de escoitar e facer soar os seus contextos inmediatos e contornas xerais. Unha tarefa que levaría anos completar e que requiriría unha complicidade absoluta cos informantes de non existir as ferramentas que se implementaron. Complicidade que non se deu máis que en termos de intercambio de información¹⁸ e que xulgamos suficiente como para presentar en termos etnolóxicos.

O decurso do traballo de campo supuxo a aparición dunha serie de inconvenientes que forzaron unha certa mudanza na aplicación dos movementos previstos para a implementación etnográfica. Desta forma foi necesario alterar a orde suxerida polo CRESSON de xeito que tra-lo primeiro movemento (1ª persoa) veu o terceiro (3ª persoa) e finalmente o segundo (2ª persoa). A orixe desta mudanza é unha cuestión recorrente na investigación etnográfica e ten que ver con esa complicidade antes citada, coa desconfianza que pode xerar nun nativo calquera a aparición dun “disque especialista” que quere falar sobre o pasado e o presente.

¹⁸ Sen prexuício da resposta emocional ou do excelente trato e acollemento por parte dos informantes.



A reticencia a falar do pasado é un lugar común en contextos nacionais que, coma o derivado do establecemento do estado español, posúen un longo historial de represión da crítica e a disidencia. Aspecto que, nalgunha ocasión, no relativo á cuestión que nos ocupa, afectou tamén a temáticas contemporáneas, como ocorreu con varios informantes que pediron que non constasen determinadas declaracións relacionadas con problemáticas aínda por resolver.

Resultados da investigación

Durante o ano e medio aproximado que durou a investigación puidemos observar moitas situacións e escoitar outros tantos ambientes e discursos. Presentamos a continuación un resumen sintético e reflexivo destas observacións e escoitas. Unha presentación que será conxunta no relacionado cos aspectos similares e separada nos particulares de cada estudo de caso.

Os cascos vellos de Betanzos y A Coruña

Son moitas as similitudes entre ambos cascos vellos, quizais máis que as diferenzas. No tocante a cadansúas morfoloxías urbanísticas, ambos os dous posúen trazados repletos de estreitezas e son froito de moitos e moi diversos encabalgamentos estratificados correspondentes a diferentes épocas históricas. No relativo ao

tecido social os dous casos viviron dinámicas similares, a pesar de que as diferentes dimensións sexan un factor determinante no estado actual de cada caso.

A primeira impresión que o paseante ou visitante ocasional pode levar é a falta de actividade. Nada máis lonxe da realidade. Os cascos vellos de ambas cidades semellan transmitir unha certa sensación de decadencia por contraste temporal. Un non pode, aínda antes de entrar en materia, evitar imaxinar como terían sido estes recintos amurallados noutras épocas. Impresión que acaba por desaparecer a medida que se afonda tanto na súa realidade contemporánea como nas ramificacións da súa actividade actual.

O que o paseante ou visitante ocasional observa é froito da histórica desatención por parte das institucións e da cidadanía en xeral a tan peculiares distritos. Isto ten unha dobre lectura. A primeira, a pragmática, que nos leva a esta primeira impresión comentada máis enriba. A segunda, xa en termos simbólicos, sitúanos coma ouvintes nun diálogo a dúas bandas entre o xerme e a consecuencia, entre unha nai e unha filla, entre a primeira e a derradeira fase dun videoxogo. Un diálogo no que a primeira parte demanda atención e no que a segunda comeza a limpar os oídos e a entender o que a primeira lle está a pedir.



Como en toda relación, a propia entre a cidade e o seu casco vello é complexa, repleta de ledicias e decepcións, vivida con despeito ou satisfacción dependendo dos actores, escenas e imaxinarios que se manexen. A relación que tanto o caso de Betanzos como o de A Coruña tiveron co resto da cidade non é materia desta investigación. Non obstante, non podemos evitar entrar en reflexións ao respecto, xa que a praxe do cidadán non só está guiada pola cotidianidade senón tamén por esta relación simbólica que actúa a modo de motivación ou motor daquilo que por comparación consideramos trivial, común ou banal.

Os cascos vellos de ámbalas dúas cidades foron desprazados ou desposuídos do seu carácter histórico de centralidade. Velaquí unha reflexión por parte de Ortega que pode servir para suxerir a nosa intención descriptiva:

“a definición mais acertada do que é a urbe e do que é a polis parécese moito ao que comicamente se dá do canón: toma vostede un burato, rodéao vostede de arame moi apertado, e iso é un canón. Pois o mesmo, a urbe ou polis comeza por ser un oco: o foro, o agora; e todo o demais é un pretexto para asegurar ese oco, para delimitar o seu contorno. A polis

non é primordialmente un conxunto de casas habitables, senón un lugar de concello civil, un espazo acoutado para funcións públicas” (Ortega y Gasset, 2004:185, citado por Carrion, 2008:91, tradución propia).

Varias son as metáforas que se axustan á súa realidade contemporánea: o canón, o volcán, o formigueiro... Cada unha aporta os seus propios matices pero todas resumen unha mesma realidade: a do orificio a través do que xurdiu a materia que conformou a cidade, que xace case baleiro non tanto polo esforzo senón, máis ben, pola desatención da súa creación. Un fillo que crece e non só desatende aos seus proxenitores, senón que xoga a reinventalos en beneficio propio.

Quizáis son demasiado abruptas estas palabras como para describir, alén de evocacións e con exactitude, os procesos que rexen a vida dos cascos vellos, tanto os casos que nos ocupan como a meirande maioría de casos coñecidos dentro e fora de Galicia¹⁹. O “parcheado” ao que se someteu aos cascos vellos galegos chama a atención. E o fai porque revela unha carencia de planificación, un *work-in-progress* que acabou por postrar estes distritos aos pes da especulación.

¹⁹ Con grandes excepcións como o de Santiago de Compostela ou o de Pontevedra que, posuidores doutras problemáticas, afástanse do modelo que debuxamos aquí.



Nos cascos vellos de Betanzos e A Coruña aínda conviven o que os antropólogos chamamos *survivals* ou pervivencias doutras épocas históricas, doutras ordes sociais, doutros xeitos de entender e practicar o mundo e a vida na cidade. Isto, que dito doutro contexto podería pasar por unha característica fundamental na conformación do espazo urbano e dos seus usos, toma especial relevancia ao ocorrer nun espazo intramuros. O fai porque estas pervivencias o son só na medida en que foron partícipes de sociedades e culturas xa en vías de extinción pero que aínda non foron expulsadas dos espazos que practicaban noutros tempos, dos seus “territorios naturais”, onde se xestaron.

As escenas sociais que temos chamado *históricas* resistense a desaparecer. Movidas por unha sorte de tradición actitudinal, seguen pelexando por manter unhas formas de socialidade que non son necesariamente menos efectivas polo feito de ser antigas. O *laissez faire* institucional xeralizado ata o momento e a violenta entrada dos intereses especulativos, entre outras dinámicas contemporáneas, sitúaos nos mapeados sociais actuais como pequenas aldeas galas, resistentes aos envites da lóxica colonial da economía de mercado.

Día tras día loitan por preservar os seus hábitos. Observan como desaparecen as súas referencias simbóli-

cas, como os seus espazos de práctica habitual se enchen de públicos inauditos. Vense as veces desbordados, as veces rodeados dunha soidade desoladora, especialmente cando o contrastan co que eses mesmos lugares foron nalgunha ocasión. Esta situación é especialmente virulenta no casco vello de Betanzos. A Coruña aínda conserva gran parte da poboación histórica e imaxinarios agregados na súa Cidade Vella, ben sexa por supervivencia ou por rexeneración, mentres que do casco vello de Betanzos marcharon moitos dos integrantes destas escenas sociais históricas ao tempo que a penetración dos imaxinarios esóxenos semella ser maior.

A modernidade trouxo melloras inimaxinábeis. Dende a posguerra a calidade da vida mellorou substancialmente tanto no espazo urbanizado como no non urbanizado. O mesmo semella ocorrer coa máis recente revolución comunicativa. Pero tamén modificou os gustos, as inclinacións, as prácticas e a identidade dos galegos.

A aparición de imaxinarios sen conexión coas prácticas locais non é algo novo nestas latitudes. O que si é novo é o seu grao de penetración e como acabaron por afectar tanto aos nosos hábitos como ás nosas mentalidades e/ou formas de constuír a realidade. O acceso xeralizado ás formas de



transporte modernas (en concreto aos coches) modificou a nosa concepción do espazo. O distante tornouse en relativamente próximo en moi pouco tempo²⁰. Tan pouco que non foi posible meditar a idoneidade desta ruptura. As grandes superficies comerciais tentaron monopolizar ou acaparar as relacións comerciais, incurrindo no desprestixio e consecuente mingua da vida comercial alén eles mesmos.

Estes e outros feitos forzaron a situación actual dos cascos vellos, antano sociedades autosostibles e case autárquicas. As dinámicas sociopolíticas internacionais, os mercados, os medios de comunicación de masas, a convivencia de sectores sociais beneficiados por determinados tipo de cambios, o carácter acrítico dunha cidadanía desinformada cunha mentalidade acostumada ao autoritarismo dun sistema cuxa sombra podemos apalpar aínda a día de hoxe... Son moitos os factores e non existe un culpábel ao que poder xulgar e condenar. A situación dos cascos vellos é a que é pola falta de atención xeralizada.

Non obstante, esta tendencia cara o declive semella estar dando sinais

de remitir. Pouco a pouco van aparecendo exemplos de que a vida volta aos cascos vellos. Non son só os concellos que, ben empurrados pola cidadanía, ben pola súa propia sensibilidade á problemática, comezan a tomar medidas para paliar determinadas situacións. O papel dos veciños e comerciantes *venideiros*²¹ remite á distinción que levamos uns apartados suxerindo: a que diferenza entre os habitantes ou veciños cunha traxectoria histórica prolongada na práctica do espazo (escenas *históricas*) fronte a aqueles cuxa traxectoria é menor (escenas *venideiras*) é crucial neste sentido. Alí onde moitos só ven decadencia e ruínas, outros ven oportunidades.

É certo que tanto as condicións como a fenomenoloxía ou as oportunidades que os cascos vellos ofrecen son ben diferentes do que antes conformaban os seus tecidos sociais, ambientais e comerciais. Con todo, esta area nova ou renovada non pasa inadvertida perante determinados sectores, que xa planifican accións que moi posiblemente teñan efectos (quen sabe se positivos ou non) sobre os espazos que temos definido e estudado.

20 Recordemos as palabras de Barthes coas que introducíamos o presente informe: “*Non hai ningún sentido que o ser humano non teña en común cos animais. Con todo, é ben evidente que o desenvolvemento filo-xenético e, dentro da historia do ser humano, o desenvolvemento técnico, modificaron (e seguirán a modificar) a xerarquía dos cinco sentidos*” (Barthes, 1982).

21 Termo popular (galeguizado eiquí por motivos de estilo), xurde nas entrevistas en castelán (“venideros”), incluso nas entrevistas feitas en galego.



En calquera caso, e antes de entrar a describir os estudos de caso, o que nos semella que máis necesitan os nosos cascos vellos é comunicación e interdisciplinaridade. Compre que tódolos actores e escenas sociais participen e se sintan representados nun necesario proceso de revitalización que non ten máis folla de ruta que a que eles mesmos poidan facer. Existen outros exemplos similares dos que tomar nota, pero cada caso é un mundo completamente diferente, coas súas particularidades e cuxa modificación pode facer que o castelo de naipes se esborralle ou se vexa reforzado.

O papel do sonoro-ambiental estudado nesta investigación non é tan tanxencial como indica o interese social ou político contemporáneo, ou así nolo semella. Como veremos nos apartados seguintes, o rol da fenomenoloxía social e ambiental é chave á hora de construír espazos acolledores, á hora de encher eses valeiros ás veces tan lacerantes. Faise necesario axustar ou contrastar os discursos cunha realidade construída a través dos sentidos e a experiencia de nativos e locais. Partir de cero non é unha opción viable por respecto aos nosos veciños, por respecto as nosas cidades, por respecto a nosa historia e a nos mesmos.

Os imaxinarios dos cascos vellos

Como vimos suxerindo ata o momento, o papel dos imaxinarios é fundamental nesta descrición e tentativa de análise. Son os imaxinarios, as coincidencias e as complicitades, os que fan posible a emerxencia de escenas sociais. Trala revisión dos materiais froito do traballo de campo (tanto das entrevistas, como dos diarios, como dos rexistros audiovisuais) concluímos en establecer un gradiente flanqueado por dous polos ou extremos entre os que orbitan os imaxinarios existentes. O primeiro é o propio das escenas sociais históricas, sexan de veciñanza (no sentido de residencia) ou ligadas ao tecido comercial. Estes constrúen unha realidade ou unha serie de realidades sobre a base do contraste entre o que actualmente é e o que recordan de como foi. Nestes imaxinarios o casco vello é aínda centro simbólico da cidade. Os nodos, nexos e espazos de sociabilidade desaparecidos tórnanse en ocos. Alá onde o usuario puntual ou ocasional percibe un espazo baleiro ou ruinoso, un veciño ou un comerciante dunha escena histórica percibirá recordos²².

No outro extremo áchanse os imaxinarios que non parte dun substrato espacial determinado: os propios dos *venideiros*. Entendemos aquí *veni-*

²² Neste sentido toma especial relevancia a noción de *plektopoi* ou “espazo-tempo emocional” que provén da psicoloxía social. Xustamente o descrito na referencia desta nota é un bo exemplo desta categoría psicosocial.



deiros nun sentido neutro, nin positivo nin negativo, unicamente baseado nunha presenza e nuns usos novos do distrito tanto pola vía práctica como pola simbólica. As escenas sociais que se forxan ao abeiro desta tipoloxía de imaxinarios son dunha fragilidade maior que os que se achan no outro extremo, pois a súa diversidade é maior, os actores que as integran están máis disgregados e non presentan, os imaxinarios, o mesmo grao de coincidencias e complicidades que os que poidan manifestar os actores das escenas históricas. Trátase dun tipo de imaxinarios e dun tipo de escenas sociais inicialmente máis achegados ao que entendemos por “vida urbana” (fragilidade, heteroxeneidade, individualismo, sociabilidade diluída, etc.) (Capel, 1975).

En calquera caso, dáse un proceso que semella común a outros estudos de caso aos que tivemos acceso, que consiste no tránsito ou adaptación destes novos actores cara os imaxinarios históricos. Istos últimos terían, polo tanto, un *carácter centrípeto*: suporían un atractivo para a maior parte dos residentes (o caso de comerciantes e/ou traballadores

do distrito é lixeiramente diverxente) de tal xeito que rematarían orbitando en torno a eles. Vemos neste proceso unha clara tendencia á integración dos veciños *venideiros*²³.

É por estas razóns que semella máis adecuada unha presentación en termos de imaxinarios *emerxentes* e imaxinarios *resistentes*. A virtude desta separación estriba no seu cruzamento coas categorías das escenas sociais, de xeito que as escenas que temos categorizadas como *históricas* poden practicar imaxinarios *emerxentes* (como ocorre en parte das escenas de veciñanza histórica de Betanzos) ou, ao contrario, as escenas *venideiras* poden cristalizar a través de imaxinarios *resistentes* (como ocorre na Coruña). Asemade, tamén é necesario incluír outras categorías dentro de cada tipoloxía de imaxinario, especialmente nos *emerxentes*, que teñen unha tendencia maior á heteroxeneidade que as *resistentes*. Dentro deles teñen cabida os imaxinarios propios das escenas comerciais, turísticas e especulativas.

De calquera xeito, a diferenza máis destacable é o que dalgún modo po-

23 Que é máis intensa en Betanzos que na Coruña, probablemente por cuestións relativas ao seu menor tamaño, ao consabido carácter “acolledor” das súas xentes (que se conforma ao longo da historia posiblemente debido ao posicionamento xeopolítico en rutas comerciais e culturais do asentamento), a unha identidade betanceira non exclusiva do casco vello (mesmo inclusiva a nivel comarcal, que non foron poucos os informantes que, ben sendo de Betanzos e vivindo fora dende hai anos ou aínda non sendo e non tendo vivido nunca na propia cidade, decláranse betanceiros) e unha certa porosidade ou inclinación por parte de moitos sectores parte das escenas sociais históricas para incluír ou “facen sentir como parte” aos novos actores



demos considerar coma o efecto práctico e a lectura simbólica destes imaxinarios. Existe, por tanto, unha tendencia por parte dos practicantes dos imaxinarios *emerxentes* a facer unha consideración do que Agote e Tejerina (2010) chaman *barrio-recurso* (que aquí podemos adaptar substituíndo o polémico termo “barrio” por “distrito”) fronte a tendencia propia aos practicantes dos imaxinarios *resistentes* de *barrio-discurso*.

No *distrito-recurso* considérase o casco vello como un potencial xerador de beneficios. As escenas sociais vinculadas ao comercio e o mercadeo tenden a practicar esta lectura do casco vello. Pola contra, no *distrito-discurso* enténdese o casco vello como fonte patrimonial no seu senso estrito, sen ter en conta rentabilizacións ulteriores. Nesta polarización dos imaxinarios podemos observar un comportamento diferencial nos dous estudos de caso.

Na Coruña existe unha sorte de masa crítica tanto nas escenas resistentes (históricas) coma nas emerxentes (comerciais e residenciais) que pensan que o distrito debe estar orientado aos que o practican e se debe regular a cuestión turística. No caso de Betanzos non existe esta reflexión máis que de forma marxinal, e se tende a misturar ambos discursos quizais poñendo máis énfase nesa “recuperación” por enriba da puramente patrimonial. Neste senti-

do compre recordar o que dicíamos ao inicio deste apartado: que a percepción do estado do distrito tanto por parte das escenas veciñais como por parte do resto de usuarios é de abandono.

Outras dúas subescenas antes mencionadas que teñen unha importancia capital son a escena turística e a comercial. Ámbalas dúas acusan unha tendencia cara o *distrito-recurso*, a primeira como usuarios do patrimonio e a segunda como rentabilizadores ben dos recursos do distrito, ben do seu atractivo tamén patrimonial. Compre indicar que a subescena comercial pode ser dividida en función dos imaxinarios que practiquen, podendo escorar cara os imaxinarios históricos-resistentes (no caso dos negocios con máis de vinte anos de antigüidade), ou cara os imaxinarios emerxentes (no caso dos novos negocios e comercios).

Fenomenoloxía sociofónica. Badaladas

Un dos fenómenos sociofónicos máis característicos e emblemáticos de calquera casco vello contemporáneo ten a súa orixe nun protocolo social moi estendido nas das sociedades humanas dende tempos moi remotos. Un protocolo cunha clara intencionalidade comunicativa pero cunha inevitable presenza acústica que, no caso que nos ocupa, maniféstase a través dunha icona recoñecible, a campá,



que é á súa vez o instrumento que fai posible a execución do fenómeno en cuestión. A pesar da existencia de campás dende o antigo Exipto ou a Roma Imperial ao Xapón medieval, a historia deste instrumento vai parella²⁴ á propia da Igrexa Católica, en cuxos orixes era denominada “signum”, podemos supoñer, en virtude dunha intención comunicativa e representativa. Non nos estenderemos aquí nestes aspectos, contextualmente anecdóticos respecto á temática que nos interesa. Non obstante, e para emendar esta carencia á que nos tivese gustado prestar mais atención, acudiremos ás palabras de Francesc Llop i Bayo, estudoso desta practica así como dos seus practicantes.

“As campás tocáronse, e moito, na sociedade tradicional, tanto urbana como rural e mesmo máis na urbana que na rural, ata o colapso dos anos sesenta. Non era raro, naquel momento, que todas as catedrais tiveran o seu campaneiro, que tocara algún dos toques antigos, cada vez menos recoñecibles, cada vez menos valorados, ata que pouco a pouco as campás foron mecanizadas con máis ou menos arte” (Llop i Baio, 1987, tradución propia).

Resulta cando menos impactante a posibilidade que Llop i Bayo formula en torno a que a práctica dos toques de campás no pasado fose máis co-

mún nas sociedades urbanas que nas rurais. Os imaxinarios arredor deste instrumento, así como dos instrumentistas que lle son propios ou das súas localizacións, semellan querer levarnos a comunidades de base rural ou agrícola, partícipes dunha sociabilidade densa onde todos os actores sociais saben interpretar a mensaxe asociada aos seus diferentes toques, e onde a campá viría a desempeñar un papel ao tempo informativo e sincronizador sobre a actividade dun determinado asentamento ou grupo social.

Compre que partir do feito de que non é, non obstante, este un fenómeno social cunha orixe particularmente ligada ao ritual relixioso stricto sensu, como a historia recente ou a práctica contemporánea poderíannos levar a pensar. Existen noutras latitudes formas diversas de poñer en práctica este tipo de protocolos comunicativos, de forma que o toque das campás tal e como o podemos identificar en calquera dos dous cascos vellos vén a ser unha solución cultural máis. Nos países baixo a influencia do paradigma relixioso islámico é común que cada mesquita posúa un membro especializado (o muecín) en chamar a oración, sexa dende un minarete, dende unha elevación do terreo ou a pé de rúa. En calquera caso, é común que hoxe en día, a ámbalas dúas beiras do Mediterráneo se dea un pro-

²⁴ No substrato cultural propio ás nosas unidades de observación.



ceso de actualización tecnolóxica do fenómeno a partir da instalación de equipos electrónicos que substitúen o sinal do instrumento (campá ou voz humana por gravacións destes) e amplifican a súa intensidade chegando a xerar malestar tanto entre sectores tradicionalistas como entre turistas ou usuarios dos espazos anexos, alleos ou non a cuestións relixiosas. Así mesmo, nalgunhas sociedades centroafricanas, é común o uso do instrumento denominado “balafon”²⁵ con intencións prácticas similares ás propias de campás e mucíns, o que evidencia una estratexia similar cara a regulación da vida social.

En calquera caso, trátase dun fenómeno que, como antes adiantabamos e a efectos analíticos, podemos dividir en dous fenómenos menores. Por un lado atopamos a cuestión perceptiva en relación ao fenómeno puramente sonoro ou acústico así como ao seu alcance. Por outro lado aparecen as cuestións cognitiva e semántica, relacionadas coa significación do sinal sonoro, é dicir, a lectura e comprensión do significado que representa o sinal sonoro. En función desta diferenciación xurdirían dúas categorías en relación aos grupos ou suxeitos que, por un lado, perciben o sinal e os que, por outro, dan sentido de forma

similar ao sinal. Neste sentido falaríamos dun *hábitat de significantes compartidos* no primeiro caso²⁶ e dun *hábitat de significados compartidos* no segundo caso²⁷.

É esta diferenza, como veremos máis adiante, fundamental cara a unha caracterización do *habitus* das diferentes escenas sociais coas que nos iremos atopando no devir etnográfico polas nosas unidades de observación ata o punto de converterse nunha chave interpretativa central á hora de diferenciar entre as devanditas escenas. Se fixésemos unha enquisa a pé de rúa e unha das preguntas xirase en torno á capacidade de interpretación das mensaxes dos toques de campás, é mais que probable que a porcentaxe de enquisados que admitise entendelos pertenza a un estrato poboacional histórico. Pola contra, aqueles que admitisen non entender as mensaxes poderían pertencer a calquera escena. Trátase, polo tanto, dun tipo de coñecemento inclusivo pero non exclusivo, cuxa posesión garante a pertenza do suxeito a unha escena determinada, a unha corrente concreta de imaxinarios arredor do distrito, pero cuxo descoñecemento non supón información adicional acerca da súa filiación. Outra variable que é eficaz neste sentido é a

²⁵ Instrumento idiófono de teclado de madeira, con resoadores de cabaza, orixinario de África.

²⁶ Que podería incluír a todas as formas de vida dotadas de sistemas de audición.

²⁷ Que quedaría restrinxido a todos aqueles suxeitos que significasen de forma idéntica ou similar o mesmo fenómeno, neste caso, sociofónico.



pertenza a determinados grupos de idade. Case sería posible asegurar que, polo menos un 90% dos informantes que nesta enquisa hipotética afirmaran entender a linguaxe das campás pertencerían a unha franxa de idade non inferior a 70-80 anos. Atoparíamos argumentos favorables a esta hipótese aludindo ás palabras antes citadas de Llop i Baio acerca do “colapso dos anos 60” (1987), momento no que, presumiblemente, os procesos macrosociais relacionados co éxodo rural e o consecuente desprazamento e perda da memoria de determinadas tradicións, aceleran a desaparición do coñecemento deste tipo de protocolos, e quedan deste modo condenados á extinción por falta de mecanismos de reprodución.

A estas reflexións en torno á orixe e natureza de práctica do toque de campás hai que engadir outras que, partindo do paradigma da Ecoloxía Acústica, afirman que existe unha ligazón simbólica entre a campá e a identidade comunitaria (Kisser e Lubman, 2005). Para estes autores, o toque de campás convértese nun *soundmark* ou marca sonora (Truax, 1984), que non é outra cousa que un son característico e propio dun territorio. Partindo do estudo de caso do barrio do East End londiniense, os autores sosteñen que a nomenclatura tradicional de *cockney* foi historicamente atribuída a aqueles suxeitos nados dentro da zona na que se escoitaban as *Bow Bells*,

campás da igrexa de Saint Mary-le-Bow. Co paso dos anos e a chegada de sucesivas ondas migratorias transnacionais, o grao de cohesión da comunidade *cockney* [imaxinarios *resistentes*] tería decrecido de xeito que, en palabras dos autores, “*a diversidade cultural e a inmigración de novos grupos étnicos [imaxinarios emerxentes] poderían ter debilitado a devandita comunidade*”. (Kisser e Lubman, 2005:2).

Neste sentido fálase un determinado fenómeno sociofónico como parte dun fenómeno simbólico máis amplo. Coma se dun elemento distintivo se tratase, coma se formase parte da topografía do terreo, aquilo que o dota dunha particularidade, que o diferencia doutros espazos, o fenómeno é consecuentemente codificado e apropiado pola cultura urbana coa que reiteradamente estivo en contacto. Deste xeito, os grupos ou suxeitos que practican o espazo onde se dá o fenómeno rematan por asocialo coas actividades e experiencias que desenvolven neste, rematan por incorporalo ao seu *habitus* e identifícalo como propio ou común. Non obstante, non é o son *per se* o que constituiría a fonte de identificación senón, como antes aventurabamos, a súa lectura, a súa interpretación, significación ou apropiación semántica o que provocaría unha emoción positiva nos ouvintes, que non se sentirían directamente identificados con este senón co feito de compartir unha forma de



entender un fenómeno, neste caso, sociofonico. Alain Corbin, autor no que se basean en boa medida as propostas de Kisser e Lubman, estende esta reflexión do toque de campás á comprensión do ámbito sonoro. A seguinte cita condensa esta reflexión:

“Os repiques de campás do século XIX, que para nós se converteron nun son doutros tempos, eran escoitados e avaliados de acordo a un sistema afectivo que hoxe día nos é alleo. Dan testemuño dunha relación diferente co mundo e co sagrado do mesmo modo que dan conta dunha forma diferente de entenderse e experimentarse no tempo e no espazo. A lectura do ámbito audible constituiría un dos procesos relacionados coa construción de identidades, tanto de individuos coma de comunidades. O toque de campás estableceu unha linguaxe e fundou un sistema de comunicación que se foi fendendo gradualmente. Deu ritmo a formas esquecidas de relación entre individuos así como entre os vivos e os mortos. Fixo posibles formas de expresión, hoxe en día perdidas, de xúbilo e cordialidade.” (Corbin, citado por Kisser e Lubman, 2005:11, tradución propia)

Transpórtanos as reflexións de Corbin a un panorama que alude ao potencial simbólico e representativo de determinados fenómenos sociofónicos que, como o toque das campás, en certo modo resumirían ou agluti-

narían cuestións identitarias centrais á vida en comunidade. Ámbolos dous casos que nos ocupan son en certo modo similares aos descritos por Kisser e Lubman arredor do East End londinense, se ben as dinámicas de repoboamento que afectan aos distritos como as dimensións de ambas tramas urbanas nas que están inseridas as nosas unidades de observación son ben diferentes. A presenza de grupos étnicos diferentes ou de imaxinarios extremadamente afastados dos históricos ou aínda dos vindeiros procedentes de ondadadas migratorias transnacionais non son en absoluto tan palpábeis nin tan numerosas como no caso do distrito londinense. O cambio de paradigma veu, como dixemos en parágrafos anteriores, máis pola penetración de imaxinarios coloniais relacionados coa cultura de masas e o sistema capitalista de mercados internacionais.

As badaladas son, por tanto, un elemento fundamental no entorno sonoro de ambos distritos. A presenza do son das campás é evidente tanto para o practicante ocasional coma para o usuario non residente no barrio. Non obstante, dáse un proceso diferente entre os grupos e actores sociais que residen no barrio fronte ao resto de usuarios mais ou menos ocasionais. É característico como, atendendo aos procesos de integración dos actores *venideiros* adscritos aos procesos de elitización e rehabilitación urbana, nun primeiro momento a presen-



za das campás parece resultarlles evidente, chegando mesmo a supor unha molestia da que lles sería difícil abstraerse. Non obstante, a medida que a residencia se prolonga e estes veciños e comerciantes *venideiros* vanse impregnando e familiarizando coas dinámicas propias dos distritos, non só desaparece a molestia senón que a presenza das campás esváese e a súa percepción vese sometida a un efecto de borrado ou *gommage*²⁸ (Augoyard e Torgue, 2005).

En Betanzos atopamos un fenómeno que non se axusta ás dinámicas descritas ata o momento. Segundo asegura un informante entrevistado, este efecto borrado non se da sempre no contexto do casco vello de xeito que a presenza do toque das campás fáiselles demasiado estridente a un sector determinado. Unha molestia que ven tanto pola vía da intensidade no toque das campás como por unha lectura simbólica (descoñecemos se compartida alén do devandito informante) na que o toque de campás supón un recordatorio constante do paso do tempo e que semella ter relación coa adecuación do toque de campás ás dimensións do recinto amurallado betanceiro. Velaquí as súas palabras, no que queda clara a problemática:

“Además hay una molestia, yo no se si ocurre en otros sitios pero en Betanzos la gente está harta y es las campanadas de las iglesias, porque son unas campanadas que son tremendas. Y te lo digo en serio, es un problemón, están empezando a recoger firmas porque la gente no puede descansar. Hay dos aspectos, uno es que no pueden descansar. A las 10 ya no tocan, Pero hay otro problema que es que toca cada cuarto de hora entonces tu estás tan tranquilo y de repente pin-pin-pin y parece que se te está acabando la vida” (Manuel G.).

As entrevistas aluden a moitos aspectos que fomos suxerindo ao longo do apartado. En primeiro lugar ao dobre proceso metonímico mediante o cal asóciase a fonte física do son (a campá) ao seu son (a badalada) e o resultante identifícase coa imaxe sonora do sector urbano. En segundo lugar á intención comunicativa do fenómeno así como o seu carácter discursivo e ideolóxico en relación á fragmentación temporal, visibilización ou publicación de determinados eventos de carácter comunitario, ritual e/ou relixioso así como a sincronización da actividade social que lle é propia. En terceiro lugar á taxonomización social en función da interlibilidade da mensaxe asociada ao

²⁸ “The erasure (*gommage*) effect refers to one or several sound elements in an audible ensemble that are deleted from perception or memory. This selective suppression is a fundamental effect of hearing. The majority of audible sounds in a day are heard without being listened to and are then forgotten” (Augoyard e Torgue, 2005:47).



toque de campás, mediante a cal diferenciabamos entre diferentes hábitats de significación. Por unha banda aqueles actores e grupos que posúen a bagaxe cultural necesaria para decodificar o sentido da mensaxe que agocha cada un dos diferentes toques de campá, fronte a aqueles que unicamente perciben os sinais acústicos e/ou a intención comunicativa relacionada coa fragmentación temporal sen ter a enculturación necesaria para a decodificación da mensaxe asociada á liturxia comunitaria. Por último, o aspecto icónico e tamén metonímico do *soundmark* ou marca sonora que tende a identificar o son das campás co territorio que ocupa o barrio, cun claro compoñente emocional asociado ás experiencias vividas no barrio.

Deste xeito, o son das campás sitas nos distritos convértese nun compoñente fundamental do seu ámbito sonoro. Unha compoñente palpable, cunha indubidable presenza tanto para oriúndos coma para foráneos, que forma parte da gradiente de imaxinarios que circula entre o extremo *venideiro* e o extremo *histórico*. Unha dinámica que resiste e, previsiblemente, resistirá calquera proceso de resignificación e rehabilitación simbólica ou pragmática da tipoloxía de sector urbano que nos ocupa. Unha dinámica que se reinventa e está suxeita a unha multiplicidade de interpretacións. Asemade, trátase un proceso xerador de identificacións que se nutre e retroalimenta das ex-

periencias persoais e grupais acontecidas intramuros. Un fenómeno que inaugura un ecosistema, o propio do barrio, a partir da ligazón que supón a súa percepción. É tamén un fenómeno que, como dicimos, separa a determinados grupos en virtude da súa lectura, da súa interpretación. Como dato anecdótico, sen menoscabo da súa significancia, compre engadir que practicamente o 90% dos informantes entrevistados opta por situar as badaladas entre os sons mais característicos, emblemáticos ou representativos de ámbolos dous cascos vellos.

Tránsito

Os distritos históricos das cidades contemporáneas con máis de 500 anos de historia son a miúdo denominados “centros” nunha clara alusión ao seu papel de centralidade física e/ou simbólica na actualidade ou ao longo da historia do asentamento en cuestión. Non é, coma moitos informantes relatan, o caso da Cidade Vella coruñesa. A particular orografía da península brigantina ubica o seu distrito histórico nunha esquina de xeito que é físicamente imposible que ocupe un espazo central en termos urbanísticos. O crecemento da cidade ao longo dos anos, as sucesivas ampliacións, a construción de novos distritos onde acomodar ás novas oleadas poboacionais foron desprazando progresivamente esta centralidade nun plano urbanístico pero tamén noutro simbólico.



O casco vello de Betanzos, pola contra, si que ten unha centralidade física no sentido urbanístico, quizais desplazada cara a Praza do Campo en termos de sociabilidade e en cuestións administrativas²⁹. Os límites marcados polos ríos Mendo e Mandeo son tamén fronteiras naturais ao seu desenvolvemento urbanístico, aínda que, por outra banda, isto non supuxo problema algún neste desenvolvemento, como é posíbel apreciar unha vez se chega á cidade.

O uso que os coruñeses facemos da Cidade Vella mudou moito co tempo. Pasou de ser “a cidade” a ser un distrito máis³⁰, aínda que sexa o primeiro distrito en termos postais. Os usos actuais de ambos cascos vellos tenden ata o momento de finalización do traballo de campo cara a súa construción social en termos de “parque temático”: un espazo ou conxunto de espazos onde descansa e se pode visitar gran parte da historia fundacional da cidade.

Neste sentido unha das características estruturais da Cidade Vella é o tránsito, tanto o de vehículos motorizados (o tráfico), como o de persoas.

Existe toda unha serie de itinerarios a través do centro histórico que son practicados polas diferentes escaleas sociais de usuarios. Os traballadores, os veciños, os paseantes ou os turistas circulan por sendas, ás veces coincidentes, ás veces diverxentes, que tenden a confluír e dar conta de certas reiteracións. Recurrencias que se fan presentes a partir de como soan. Deste xeito, os itinerarios do ocio nocturno adquiren especial relevancia ao acontecer nun intre do ciclo diario no que a densidade da fenomenoloxía sociofónica é máis baixa e, por tanto, chaman máis a atención. Dun xeito análogo, as visitas guiadas de turistas tamén posúen unha especial relevancia, sobre todo polos seus horarios e a peculiaridade de engadirla unha profundidade na diversidade fonética inédita ata o momento.

Tampouco é este o caso do casco vello de Betanzos, no que en raras ocasións pódense albiscar visitas turísticas colectivas ou paseantes solitarios alén de feiras novas ou vellas. Os desprazamentos da poboación residente vense moi afectados pola tipoloxía residencial dos *venideiros*, que habitualmente traballan fora e practican

²⁹ Non obstante, o feito de que o casco vello acolla as dependencias da Concellaría de Cultura é en certa medida indicativo.

³⁰ Cómpre destacar aquí que perto do 60% dos informantes (entrevistados e non entrevistados) negan a nomenclatura de “barrio” para a Cidade Vella argumentando que non se trata dun barrio senón de algo diferente que non poden ou non acaban de definir con precisión, pero que posúe outro tipo de relación coa cidade que o resto de barrios da trama urbana. Non é o caso de Betanzos, onde as fronteiras simbólicas e físicas do casco vello non supoñen impedimento algún ou exclusividade cara a unha identidade betanceira que transcende os mesmos límites urbanos chegando a incluír a veciños da comarca, como xa se comentou.



o espazo do centro en horarios non laborábeis ou en festivos. Os desplazamentos da poboación histórica son os habituais dunha poboación envellecida e, dado o seu escaso volume, a súa incidencia e practicamente inapreciábel. A variabilidade fonética, alén do galego e do castelán falado en Galicia (con tódolos seus híbridos intermedios), ven da man dos usuarios do CIEC³¹, tanto os visitantes como os docentes ou traballadores.

Algo similar ocorre co tráfico rodado. Tanto a Cidade Vella coruñesa como o casco vello de Betanzos distan moito de ser os centros administrativos, eclesiásticos e militares que foi noutros tempos. O seu estado actual pouco ten que ver con eses tempos. De todos xeitos, é posible contemplar algúns destes itinerarios contemporáneos dos que falamos como unha pervivencia doutras épocas. Pervivencia non so nos imaxinarios senón tamén física, xa que é posible observar a acción de séculos de tránsito no particular empedrado, nas esquinas dalgunhas rúas ou nas prazas que non foron restauradas. En calqueira caso, e a pesar da deriva residencial dos distritos, o tráfico e o tránsito seguen sendo palpables e a presenza de vehículos é notoria. A muralla posúe unha compoñente práctica en canto funciona coma unha sorte de barreira acústica que frea o rumor de fondo do resto da cidade. Desde o mirador

dos xardíns de San Carlos na Coruña é posible percibir este rumor de fondo (non só o terrestre senón tamén o marítimo e o aéreo) e imaxinarse como sería o distrito de non ser pola presenza das murallas.

Nas entrevistas xurde moi pronto o elemento do tráfico como característico da cidade contemporánea. Deste xeito pódese entrever unha tendencia a identificar o casco vello como algo que, como adiantábamos antes, está na cidade pero que non participa de todos os seus elementos definitorios. O mesmo ocorre co tránsito e cos itinerarios derivados das prácticas non vehiculares. En moitas das entrevistas realizadas xurdiu nalgún momento algunha anécdota relacionada coa claridade coa que se escoita a xente na rúa desde os domicilios particulares, coa porosidade das fronteiras entre o público e o privado.

Especial mención merecen os recentes plans de peonalización que, tras moitos anos de reivindicacións por parte do tecido veciñal e comercial na Coruña e a pesar destes en Betanzos, estánse a implementar para reducir a presenza de vehículos nos distritos. É previsible que este plan modifique severamente o ámbito sonoro e ambiental da Cidade Vella. E probable que coa diminución na presenza física e acústica do tráfico de vehículos aumente esa sensación de

31 Centro Internacional da Estampa Contemporánea, ubicado na Rúa do Castro, 2.



“illa de tranquilidade” e área silenciosa que existe actualmente. O cal se na Coruña é moi positivo (en vista da incidencia negativa do tráfico) en Betanzos é percibido como negativa xa que restaría tanto “vida de rúa” como comodidades e faría menos atractiva a residencia e, polo tanto, menos efectiva a atracción de novos residentes ao casco vello.

O tránsito é unha das problemáticas que máis preocupa aos betanceiros do casco vello. O tráfico vehicular é, ademais do explicitado ata o momento e en opinión dos nativos, unha das dinámicas causantes da situación actual. A argumentación máis común que chega a esta conclusión resúmen-na moi ben un dos informantes do seguinte xeito: *“la gente piensa más en el coche que ellos mismos”* (Manuel G.). A introdución de vehículos motorizados supuxo un cambio substancial tanto no medioambiente do casco vello betanceiro coma no seu contexto social. Como indica Javier C. na detallada descrición dos seus quefaceres infantís, *“[de niño] jugabas en la calle. Igual pasaba un coche, pero se sabía de quién era, porque era el único que había”*. Os desprazamentos facíanse a pé no contexto da cidade e en autobús ou en tren en caso de desprazamentos de maior distancia. Os vehículos motorizados empezan

ser máis habituais a partir da década dos anos 60³².

As mencións ao “ruído” do tráfico aparecen máis por omisión que por avistamento ou detección. Precisamente é no casco vello onde se está en certo modo “aparte” (recalcando a súa particularidade dentro da trama urbana) destas dinámicas contemporáneas que producen o agregado sociofónico que aquí nos ocupa. Aos informantes das escenas históricas parécelles algo normal mentres que aos venideiros (máis canto máis recente sexa a súa incorporación) lles chama a atención esta ausencia nun sentido positivo, que engade atractivo ao distrito. O “drone” ou zunzún de fondo propio do tráfico vehicular é xa tan parte dos ambientes urbanos que nos custa imaxinarnos unha cidade sen el.

O que agora nos parece un elemento constitutivo e fundamental da fenomenoloxía sociofónica urbana non o foi tanto en tempos pasados. En calquera caso, a aparición reiterada de alusións ao tráfico entre os informantes de Betanzos non vén da man dos seus agregados socioacústicos senón, máis ben, pola súa incidencia nas formas de vida e, especialmente, na percepción da distancia e cálculo do esforzo. A adopción do coche é un

32 Convén recordar que o Seat 600 (un dos modelos máis populares deste tipo de vehículo) comezou a fabricarse en 1957, e o Renault 5 (outro modelo popular que acabou desbancando o primeiro) xa na década dos anos 70.



elemento disruptivo considerable na modificación dos patróns sociais da Galicia de finais do século XX. A través do uso do coche, o alcance e o volume das actividades vese ampliado. Xa non se fai necesario depender do transporte público, de horarios, dun límite de “vultos” ou do seu peso.

A inicial facilidade para o aprovisionamento e o desprazamento que supuxo a incorporación masiva deste novo elemento rematou afectando ao tecido comercial das nosas unidades de observación. Co tempo a gran maioría de unidades familiares remataron por adquirir un vehículo, fose este utilitario ou turismo. As residencias creadas a partir desa época (os ensanches construídos a partir de finais dos anos 60) contaban xa con infraestruturas destinadas ao estacionamento (garaxes e aparcadoiros privados) e as grandes superficies destinadas a este fin non aparecen na xeografía galega ata ben entrados os anos 70.

Aquí xoga un papel central a morfoloxía urbanística do casco vello, nos casos que nos ocupan rodeados en parte por murallas ou restos delas e posicionado de xeito que son comúns as pendentes e os trazados angostos. O urbanismo medieval non pensou no futuro. A muralla é unha fronteira tanto física coma simbólica que separa ao casco vello do resto da cidade, que forza unha percepción diferencial entre o que acontece intramuros

e o que acontece máis alá. A muralla simboliza pois os límites: o principio e o fin da cidade, onde o presente e o pasado se atopan sen máis comunicación que a que a superficie plana da pedra pode achegar. Deste modo, a incidencia do zunido dos coches é escasa, aínda que non tanto a presenza dos elementos que o xeran.

Do mesmo xeito que acontece con moitos outros elementos ou fenómenos do ámbito sonoro urbano, o son do tráfico motorizado vólvese discreto no casco vello en ambos casos. Discreto tanto no sentido da súa orquestración, da súa manifestación polifónica e ubicua, coma no do recoñecemento das súas fontes. Dun modo similar ao que indicaba Javier C., os coches pasan un a un debido ás imposicións da planificación medieval. Así mesmo, o veciño, o comerciante ou o traballador no casco vello pode escoitar un número determinado de vehículos transitando ao día por unha vía determinada pero non escoita ese zunido constante de tráfico motorizado.

É esta unha das particularidades maiores de ambos cascos vellos percibidas como positivas, fronte á (presunta) destrución e carácter colonialista da industria vehicular en xeral. Os encorsetamentos do trazado do casco vello permiten a ausencia total ou parcial dese elemento identificativo e emblemático do urbano conferíndolle certo carácter de “illa apar-



te” e inducindo un afastamento ou unha evolución parella do paradigma e dos imaxinarios do casco vello respecto aos propios da cidade en tanto soa distinto, ergo, é percibido como unha tipoloxía espacial diferente. Ao mesmo tempo, esas mesmas estreiteces, dificultan o repoboación do distrito xa que, como indicaba (Manuel G.) “*la gente piensa más en el coche que ellos*” e sen un lugar propio onde aparcas o coche a vida tal e como a entendemos a día de hoxe, pode resultar incómoda. Incomodidades que nos levan novamente á penetración de imaxinarios non baseados na historia ou experiencia local, que pouco a pouco van forzando un cambio nas inclinacións das poboacións urbanas.

O outro aspecto do tránsito, o de persoas ou grupos, lévanos directamente a outra colección de problemáticas do casco vello contemporáneo. Trátase dun aspecto que tamén afecta de forma diferencial a escenas *históricas* e a escenas *venideiras*. Por un lado, os veciños de varias xeracións no distrito, sumidos no seu *habitus* comparativo³³ non poden evitar recordar como eran os lugares en tempos de efervescencia social. O recurso do *plektopei*³⁴ faise omnipresente. Da mesma forma que a visión dun campo sen cultivar pode resultar

evocativa para un vello campesiño afeito a aproveitar o espazo, a mesma percepción de baleiro nun espazo urbano intramuros outrora axitado ten a potencialidade de levar ao veciño a recordar como se manifestaba ese espazo noutros tempos. E canto maior foi ou é a práctica do espazo en cuestión, máis habitual, máis presente faise o contraste.

Neste sentido, cando os integrantes das escenas sociais históricas son preguntados por estas cuestións, faise ben evidente o seu descontento, a súa desesperanza e ata en ocasións a súa desmotivación para provocar un cambio. Semellan vivir esta situación coma se eles mesmos fosen os superviventes dunha época na que a sociabilidade era densa e rica, na que todo o mundo se coñecía e as friccións se disipaban pola vía do contacto directo. Situación que se fai especialmente lacerante no caso de Betanzos dada a proporcionalidade da súa despoboación. A cidade Vella coruñesa, pola contra, goza dunha “vida de rúa” que, se ben é menos densa (tanto en termos sociofónicos como nos relativos á actividade social xeral) da que podemos supoñer, é moito máis palpábel ou faise máis perceptíbel que no caso de Betanzos que, polas súas dimensións e tamén

33 Trazo que, a pesar de ser definitorio dunha escena, non está necesariamente presente de forma continua nin reiterada na cotianidade das devanditas escenas ou na propia de cada actor social senón que se manifesta á hora da valoración ou opinión acerca de determinadas temáticas en relación ao distrito.

34 Para unha definición do termo ver nota 22.



pola cuestión poboacional que antes citabamos, preséntasenos cun grao de baleiro maior.

O tránsito de persoas ou grupos maniféstase, para estas escenas no caso de Betanzos, como unha ausencia, como acontece no caso do tráfico vehicular para as escenas *venideiras*. Salvando as feiras, festas públicas e eventos extraordinarios, o tránsito no casco vello é escaso. Escasos son os paseantes que se aventuran alén das vías principais e escasos son os movementos máis alá dos desprazamentos agregados á práctica residencial.

No caso das escenas *venideiras* a lóxica cambia lixeiramente. Tanto se se trata de residentes que retoman unha práctica familiar tras unha estadía máis ou menos duradeira no exterior, coma se se trata de recién chegados sen ningunha relación previa co casco vello, os veciños *venideiros* perciben esa ausencia de tránsito en xeral como algo positivo. O contraste neste sentido e en relación a estas escenas acontece por comparación espacial e non temporal, como pasaba coas escenas *históricas*. A comparación dáse entre o tecido urbano e o propio do casco vello. Trátase, para estes, dun conxunto de espazos “tranquilos”, unha avaliación que tamén se amplía aos nativos locais,

tamén considerados como “tranquilos”. Como asegura Manuel G.³⁵ “*la Plaza del Campo es como Marbella pero sin mar: las terrazas, los niños, etc. El vecino del casco vello va de la tranquilidad al bullicio siempre que quiere, pero vive en la tranquilidad y opta por ir a lo opuesto por activarse. [...] la gente que vive o que elige vivir en la ciudad vieja es gente tranquila*”. Tranquilidade que ten relación con outro dos fenómenos detectados, que é o do “silencio” e que trataremos na súa xusta medida no apartado correspondente.

Fauna

Son tamén comúns as referencias dos informantes á presenza de aves e felinos nas inmediacións do distrito. Especialmente destacable é a presenza de gaivotas na Cidade Vella coruñesa. Tal e como relata unha informante da escena veciñal histórica, é posible que as obras de remodelación do paseo marítimo entre a Maestranza e o Castelo de San Antón forzasen a estes grupos de aves a reubicar os seus niños cara o interior. Nas súas palabras:

“bueno, as gaivotas si, pero eso é algo... tratas de... non é un ruido do que te poidas evadir porque... si, en certa maneira pode ser que te evadas pero [...] como non é un ruido regu-

35 O que é aplicábel tamén ao caso coruñés nos arredores da Praza da Fariña ou Praza de Azcárraga.



lar, depende do estado de ánimo das gaivotas, dese día, do clima e demais pois si que as veces é un pouco [...] molesto. Miña avoa sempre estaba co rolo das gaivotas e, de feito, decía que se notou moitísimo cando fixeron o paseo marítimo [...] no sentido de que destruíron toda a zona onde aniñaban as gaivotas, entónces pois deixaban de aniñar [...] en determinadas zonas do paseo onde tiñan os seus niños habituais e, bueno, cambiou o seu entorno vital [...]. Ela dicía, non sei se é certo ou era sensación súa, que se notaba moito máis o ruído e que aniñaban máis cara adentro, máis nos tellados das casas, ou non sei” (Berta A.).

As referencias á presenza doutras especies animais non posúen unha incidencia sonora tan importante coma o das gaivotas na Coruña. Atopamos comentarios relativos á densidade de gatos, pombas (a súa ausencia é esclarecedora e representa outro punto de diverxencia respecto ó resto da trama urbana), anduriñas (unha presenza particularmente estacional de xeito que varios informantes chegan a asegurar que recoñecen a chegada da primavera grazas a súa escoita), pardais (a súa presenza física e acústica é manifesta na experiencia do investigador, nembargantes nin un só informante os menciona), insectos ou roedores.

No caso de Betanzos a presenza das gaivotas e dos felinos non é tan la-

cerante coma no caso de A Coruña. E tampouco o é a súa consideración en tanto que aspecto negativo. Os comentarios dos informantes neste sentido sitúan a presenza de aves migratorias coma elemento identificador da chegada do período estival. Moitos son capaces de recoñecer a época do ano polas manifestacións sonoras de anduriñas e outros paxaros que, supoñemos dende a súa infancia, teñen a Betanzos e ao seu casco vello como parada no seu tránsito cara a latitudes máis temperadas. De calqueira xeito, o común dos informantes non se para a diferenciar entre as distintas tipoloxías aviarias, senón que falan de “paxaros” en xeral, sen entrar en detalle, como elemento que da cor e carácter, que aporta unha ledicia na práctica do espazo, inaudita no resto do tecido urbano.

Sons resistentes (feiras vellas, badaladas, ocio nocturno, silencio)

Cando falamos de *sons resistentes* estamos a referirnos aos fenómenos sociofónicos derivados das actividades das escenas sociais *resistentes*, grupo en gran parte ocupado polos veciños e algúns comerciantes históricos do distrito. O primeiro destes é o son das campás, que xa se tratou amplamente no apartado correspondente. Con relación a este, unha anécdota que ocorreu durante as primeiras xornadas de traballo de cam-



po é reveladora. Ten lugar nalgún momento indeterminado do mes de Xullo de 2014, aproximadamente ás 12 do mediodía. Durante un desplazamento rutinario ao distrito, situado o investigador nunha das terrazas contiguas á Praza de Azcárraga, un son inusual fixo aparición. Trátase das campás, pero non cun toque calquera: co toque do himno de España. O pasmo fíxose evidente. Ao ser preguntada ao respecto, unha das traballadoras do establecemento asegurou que se trataba dun ritual militar que viña marcando algunha clase de evento central ao seu hábito. Lembra a informante que ao comezo de chegar ao distrito lle resultaba chocante o son, pero que tras uns meses de traballo no mesmo posto xa nin conta se daba.

Este efecto *borrado* é común na experiencia humana, tanto en distritos históricos como no resto da trama urbana, como en asentamentos máis pequenos. Non só afecta ao sons das campás senón que tamén o fai sobre outros fenómenos como o rumor do tráfico ou calquera fenómeno que é percibido como repetitivo, reiterativo ou cacofónico. Do mesmo xeito, é tamén común a presenza de campanarios e campás nos distritos históricos de Galicia e no estado español debido a cuestións relativas á relación entre o estado e as institucións relixiosas. Como xa se discutiu amplamente no apartado correspondente, o papel das campás na regulación da vida social

en pequenos núcleos de poboación foi amplamente estudada por autores como Llop i Bayo ou Barber. Non se trata dunha dinámica propia nin dos distritos históricos nin das cidades contemporáneas, senón un recurso común aos asentamentos humanos en toda a xeografía planetaria.

Ademais das badaladas existe toda unha serie de fenómenos e dinámicas asociadas a estas escenas *resistentes* ou *históricas* tal e como as procesións de Semana Santa ou as actividades militares ou, no caso de Betanzos, á feira-mercado que se celebra dúas veces ao mes. O papel destas escenas é importante na historia do distrito non só por cuestión de presenza e produción fenomenolóxica senón tamén por outras asociadas á propiedade dos inmobles ou a dinamización da economía a través do comercio e a economía informal. Moitos informantes (especialmente os das escenas históricas coruñesas) sitúan o inicio do presente estado de degradación ou decaimento do distrito no momento en que as escenas militares comezan a desaparecer. É necesario incluír tamén neste apartado outros eventos e festividades asociados ás escenas veciñais históricas tales como festas patronais xunto coas xa mencionadas celebracións militares e relixiosas.

Asemade, un elemento recorrente nos discursos dos informantes é unha presenza inusual e elevada



de silencio no distrito. Repítense as referencias ao casco vello coma un conxunto “tranquilo” de espazos, unha illa de silencio no medio dun mar urbano de “ruído” constante. Se ben é certo que a percepción de espazos silenciosos é notable dentro dos límites que marcan as murallas, cómpre establecer unha distinción entre silencios derivados da actividade cíclica (o contraste entre o día e a noite) e silencios derivados dos procesos de renovación urbana. Os primeiros serían susceptíbeis de ser incluídos dentro do apartado que nos ocupa, mentres que os segundos haberían de ser incluídos no apartado seguinte, o que se centra na emerxencia sociofónica.

Respecto ao ocio nocturno na Cidade Vella coruñesa, existen reservas sobre se debería ser incluído no conxunto de sons *resistentes* ou *emerxentes*. Finalmente optouse por incluílas no primeiro baseándonos no feito de que se trata de dinámicas que tenden a desaparecer baixo unha perspectiva cuantitativa. Datos e experiencias coma o aux e declive do balbordo da rúa San Francisco durante a segunda metade dos anos 90 do século XX, vía na que se localizaban moitos locais de ocio nocturno (dos que algun pervive e outros se reciclaron), o cluster das teterías nas inmediacións da Maestranza ou o recente desprazamento da zona de

“botellón” desde a Praza do Humor ata a Praza de Azcárraga³⁶ indícanos que se trata dunha práctica en desuso. Nembargantes, a pervivencia de rutas e itinerarios de entrada e saída cara a locais emblemáticos así como o xurdimento de novas formas de ocio nocturno amósannos que se trata dunha práctica que segue viva e se perpetúa a través das diferentes xeracións de coruñeses que vimos practicando o distrito como zona de lecer.

No casco vello de Betanzos e no discurso dos informantes non existe esta práctica. Aínda nos anos 80, 90 e principios do século XXI, cando estas prácticas eran comúns, non se daban no casco vello da cidade senón en zonas próximas, tanto na Praza do Campo coma no resto do ensanche. O carácter “tranquilo” do casco vello e unha vixilancia e protección tanto por parte das escenas veciñais da época como por parte das institucións levou estas prácticas fora do casco vello. Prácticas que, por motivos de seguridade cidadá, foron decaendo ata case desaparecer do mapa de usos de Betanzos.

No relativo a presenza de silencio en ambos casos, optamos por incluír este fenómeno baixo o epígrafe de sons *resistentes* coa intención de cubrir somentes un aspecto destes silencios. Na nosa experiencia e no

36 Que motivou numerosas queixas e o desmantelamento de dita práctica pola vía represiva.



que se desprende dos discursos dos informantes, existen dúas clases de silencio. Por unha banda o silencio derivado da actividade diaria, que é o que entra neste apartado. Pola outra banda o silencio derivado do despoboamento e as obras de “recuperación” dos distritos, que é o que entraría no apartado seguinte, dedicado aos sons emerxentes.

O silencio propio dos ciclos sociais diarios ten dous picos importantes que hai que entender coma períodos de descanso da actividade social e laboral presente nos distritos e que se sitúan no mediodía e na noite. No caso da Coruña son máis perceptíbeis, dado o seu tamaño e a súa ocupación e actividade maiores. O do mediodía non se conserva do mesmo xeito que aparece nas descrições dos informantes, aínda que si é observable unha certa redución da actividade entre as 14 horas e aproximadamente as 16 horas. Horarios que non acaban de coincidir coa actividade das obras de construción. Os operarios da construción paran entre as 13 horas e as 14 horas aproximadamente, se ben, cando existe comunicación coas escenas veciñais, páctase coas mesmas a concentración de actividades que poidan ocasionar molestias acústicas a primeira ou a última hora da xornada.

No caso de Betanzos o parón máis importante dáse á noite, cando pechan os negocios comerciais e son poucas as persoas que poden ser vis-

tas nas rúas, chegando ao seu pico durante á noite dende as 23 ou 00 horas. Tamén existen pequenos momentos deste silencio derivado da inactividade comercial xusto despois da hora de xantar, coincidindo co horario comercial destes negocios. De calquera xeito, e dado que alén das feiras a práctica deambulatoria e de tránsito polo casco vello de Betanzos é discreta, non son demasiado destacables estes silencios xa que están inseridos na dinámica diaria cotiá. Non chaman a atención porque o entorno xa é de por si “tranquilo” ou silencioso.

Sons emerxentes (terrazas, obras, feiras novas, silencio)

En canto á fenomenoloxía sociofónica *emerxente* observáronse catro dinámicas ou series de elementos que pasamos a describir a continuación. Trátase do silencio (como antes se dixo, aproximadamente a metade destes fenómenos, xa que a outra ten que ser englobada nos fenómenos que clasificamos como sons resistentes), as obras de construción e rehabilitación, os sons derivados da actividade hostaleira (da que o máximo representante xurde da ocupación hostaleira de vías e prazas públicas a través do fenómeno das terrazas), a actividade comercial en xeral e as feiras que cualificamos de “novas” para destacar o seu carácter emerxente fronte ás de corte tradicional ou histórico.



Existe un fenómeno asociado ao silencio que ten que ver coas prácticas habituais ou cíclicas da actividade social humana, non so nas nosas unidades de observación senón en xeral. Para falar de “silencio” faise imprescindible facelo do seu némesa en termos populares: o “ruído”. É habitual que, tanto na Coruña como en Betanzos, moitas das referencias á noción de “silencio” se fagan por oposición á de “ruído”, de xeito que popularmente acabaron por converterse en pares dicotómicos que, entre outras moitas cousas, veñen a reflectir de xeito simbólico a oposición cartesiana entre cultura e natureza. Así, o “ruído” podería representar a “vida” e o “silencio” vería representando a “morte”. De calqueira xeito, e sempre en función dos imaxinarios que se manexa, é tamén común (quizais máis na Cidade Vella coruñesa que no casco vello de Betanzos) unha sorte de inversión na significación de ambos de xeito que “silencio” pasa a ser sinónimo de “comodidade” ao tempo que “ruído” tenderíase a asociar a “molestia” ou “incomodidade”. Aquí radica a diferenza de interpretación que fai diferente a experiencia entre os imaxinarios propios a cada escena.

Na Cidade Vella da Coruña conviven as dúas interpretacións. Alí o “silencio” pode ser un ben desexable propio da vida “civilizada” ou un indicio de abandono e “morte” en referencia á ausencia de actividade social. De

xeito análogo, o “ruído” pode ser entendido coma elemento disruptor, na súa acepción máis académica, ou coma sinal da existencia dunha vida ou actividade social puxante. As escenas sociais *venideiras* tenden cara o primeiro grupo de acepcións e as escenas sociais *históricas* cara a segunda. Unha diferenza que nos leva aos estilos de vida de cada unha delas, as súas experiencias do distrito e ao interese pola historia social do mesmo.

No casco vello de Betanzos predomina o primeiro tipo de acepcións no que o “ruído” é sinónimo de “vida” ou revitalización do tecido social e económico. É esta unha particularidade que entendemos está asociada a importancia do eixo comercial na identidade betanceira. Trátase dun trazo moi identificativo no relativo ao caso de Betanzos.

Se nos poñemos na pel dun veciño *histórico* de calquera das dúas unidades de observación, o rumor de fondo da actividade social poderá recordarnos ao propio doutros tempos, o que garda unha relación íntima coa lóxica do contraste que tanto vai aparecendo nesta descrición. Se, pola, contra, adoitamos a perspectiva dun veciño *venideiro* a diferenza entre o casco vello de Betanzos e o da Coruña tórnanse palpábel.

É imprescindible aludir neste sentido á porosidade entre os espazos



nas unidades de observación, que xa introducimos en apartados anteriores. Por moita insonorización que se desexe, as filtracións que se dan dentro do espazo público aos espazos privados ou domésticos son irremediábeis. E xa non só por unha cuestión física atribuíbel ás frecuencias que determinan o espectro audible, senón por outra relativa a habitabilidade. Se quixésemos aillar un espazo de forma efectiva necesitaríamos forrar as paredes de tal xeito que o mesmo espazo veríase severamente reducido. Isto, da man dos elevados custos derivados dos materiais e a instalación do illamento, impiden unha insonorización absoluta.

Isto lévanos a outra cuestión, que ten relación co que poderíamos chamar obrigatoriedade da participación sensible na sociedade e coa inexcusabilidade das actividades sociais humanas. Este argumento baséase nesa mesma ineludibilidade das ondas sonoras que conforman a enerxía acústica. En resumo: vivir en sociedade é ineludible, por moi anacoreta que queira un poñerse. A propia natureza do son forza unha participación³⁷ que ten por escusa fisiolóxica a ausencia de pálpebras nos oídos³⁸. De feito, estas pálpebras auditivas existen pero non pasan pola fisioloxía senón máis ben por recursos culturais

para evadirse da enerxía acústica e as súas significacións.

En relación a estas dúas concepcións do par silencio/ruído atopamos fenómenos coma o das obras de construción, o agregado sociofónico da hostalaría (fundamentalmente as terrazas) e as feiras novas. Todos eles teñen relación co que cada escena social considera unha necesidade ou ben unha intromisión nas súas vidas.

A cuestión das obras e á que menos importancia se lle da nos discursos dos informantes ou nas observacións. Dado que a practica totalidade dos actores sociais entenden que viven nun conxunto de espazos que necesita atención, ben sexa cara a rehabilitación, ben cara ao mantemento, o común é restarlle importancia a súa incidencia. Aínda que se teñan as obras ao carón da casa, aínda que o son dos martelos pneumáticos ou dos trades sexa atronador, enténdese o fenómeno coma un mal necesario e que vai da man do espazo. Moi escasas son as referencias ás obras coma algo que impida vivir ou gozar do distrito na Cidade Vella coruñesa e totalmente inexistentes no casco vello de Betanzos.

En relación ao que demos en chamar “feiras novas”³⁹ existe tamén unha

³⁷ O devandito *habitat de significantes compartidos*.

³⁸ O que poderíamos chamar “capelas dos oídos” en referencia á expresión tradicional de “capelas dos ollos”.



percepción desigual. Mentres que na Coruña é inusual a valoración positiva entre as escenas sociais de veciñanz a (*históricas* ou *venideiras*) fundamentalmente polas molestias que ocasionan⁴⁰, en Betanzos ocorre todo o contrario. A veciñanza en xeral está encantada coa afluencia. De novo atopamos aquí outra evidencia da disparidade en ambos procesos, de como a saúde do casco vello de Betanzos está nun estado máis deteriorado no relativo ao tecido social⁴¹.

Por último quedanos por comentar a fenomenoloxía asociada as actividades comerciais e hostaleiras. Dáse neste sentido tamén unha percepción diferencial similar ás dos fenómenos anteriores. O marco incomparable que supoñen as prazas de ámbolos dous cascos vellos é un atractivo que non pasou inadvertido nin a restauradores, a xestores municipais, visitantes, nin aos mesmos veciños. Resulta sumamente agradábel para calquera a posibilidade de tomarse un refrixerio, un café ou unhas tapas nun ambiente como poden ser a Praza da Constitución ou a rúa Lanzas en Betanzos, ou a Praza de Azcárraga ou na rúa San Francisco na Cidade Vella coruñesa. Un atractivo

que vese acrecentado coa chegada do bo tempo, que facilita a afluencia de todo tipo de públicos.

O distrito funciona aquí coma lenzo ou soporte sen igual dunha serie de prácticas comúns no resto do tecido urbano. Trátase dun fenómeno que non desaparece no inverno, a pesar do seu marcado carácter estacional que acada os seus máximos no período estival. As súas dinámicas están intimamente ligadas á vida *de e nos* espazos públicos. Dinámicas que, a pesar desta descrición tan amábel, non están carentes de polémica.

Conclusiones

“A conservación ten como obxectivo principal prolongar o sentido, a función do espazo. Con isto non se presenta unha idea estática da conservación, senón que se espera que esta poida seguir existindo. [...] As cidades medievais son o seu mellor expoñente. [...] Son á súa vez testemuñas mudas do paso do tempo e da xente que cambia, mentres as devanditas estruturas no espazo permanecen e o espazo que queda encerrado nelas serve de contraste. [...] Ofrecen con frecuencia os contrastes da cida-

39 Que son as celebracións que se levan a cabo dende hai menos de 20 anos, as ferias medievais de Betanzos e A Coruña entre outros eventos de maior ou menor tamaño, de maior ou menor concurrencia.

40 A masificación da feria medieval da Cidade Vella é tal que en moitas ocasións impide aos veciños entrar e saír libremente das súas vivendas, por non falar das incomodidades acústicas, tendo que axeitarse á programación da actividade do mercado e dos eventos cercanos.

41 Un trazo que, como vimos repetindo, ten moita relación co seu tamaño e o da súa poboación.



de fóra dos muros que segue, avanza, e a outra que se queda atrapada precisamente porque existe o cambio e unha relación espazo-tempo" (Del Valle, 1997:140, tradución propia).

O papel dos centros históricos, cascos vellos, cidades vellas ou recintos amurallados na lóxica urbana contemporánea é unha cuestión ben controvertida. Como suxire Teresa del Valle na cita que abre o presente escrito, a súa función principal parece ser a de "prolongar o sentido". Un sentido que se manifesta a través do contraste entre a orixe e a situación actual, entre o que fomos e o que somos. Un sentido que dá conta do lugar que ocupan estas orixes nos imaxinarios transitados polas numerosas escenas sociais que, día a día, practican e constrúen a cidade e os distritos. Como escribiu Jane Jacobs, e repite máis dun dos informantes entrevistados a tenor desta investigación, a pesar dos espazos, as planificacións e os diferentes ordenamentos que todo asentamento urbano sufriu ao longo da súa existencia, *"as cidades son a vida das xentes. Son as xentes as que fan as cidades"* (Jacobs, 1961).

Ao fío destas declaracións iniciais a imaxe que os coruñeses ou os betanceiros temos de nós mesmos preséntasenos como pobre, deteriorada, desatendida, despoboada e abeiro de formas de vida en vías de extinción. Unha relación que só se pode personar en termos poéticos, coma os

que abren este parágrafo nun sentido que transcende á praxe semántica do espazo e procura dunha lectura simbólica ulterior. Quizais sexa ese o lugar no que simbólicamente nos situamos á hora de comunicarnos coas nosas cidades, onde non desexamos recordar a nosa historia, onde non queremos que se prolongue o sentido, o que gardamos baixo chave. Ou quizais os cidadáns non sexamos completamente responsábeis senón máis ben pezas nun xogo histórico e xeopolítico, produto dunha sorte de enxeñería psicosocial que nos condena a cargar con esa dinámica. O estado actual de ambos os dous cascos vellos pasa por diferentes graos de decadencia e abandono, froito do *laissez faire* de varias xeracións de cidadáns e representantes políticos. As dinámicas derivadas do presunto aperturismo que aparece gradualmente a partir da posguerra parecen ter abocado as nosas orixes a un amargo esquecemento do que aínda non parecemos querer espertar.

A "vida", na súa acepción fenomenolóxica de "vida de rúa", semella ter ido desaparecendo progresivamente dos cascos vellos que estudamos, reducida ata supoñer un contraste similar ao que indica Del Valle. Non obstante, o contraste non se dá entre espazos físicos ou sociais senón, máis ben, entre espazo-tempos. O recordo do balbordo a pé de rúa, os olores e as cores derivadas da sociabilidade *densa* inciden aínda máis nese esta-



do de constante morriña e decadencia consentida no que viven sumidas boa parte das escenas sociais de corte histórico. Abonda con traspasar a fronteira imaxinaria das murallas para atoparse con outro paradigma de cidade. Unha cidade que esqueceu as súas orixes, que as alimenta escasamente mediante políticas de recortes, rescates, recuperacións, renovacións e un longo etcétera de verbos que comezan por re.

Xa non hai vida nas orixes, ou queda moi pouca en comparación ao que foi. Afortunadamente aínda existen repositorios desa memoria alén dos expertos e a documentación escrita. Son poucas ou moi poucas, dependendo do caso, as escenas sociais que cristalizan a través da coincidencia e complicidade que achegan os imaxinarios históricos, aqueles que conservan determinados recordos, determinadas experiencias. Xustamente niso reside a maior dificultade dunha investigación como a que rematamos de presentar aquí: no acceso detallado a eses imaxinarios, a esas escenas, a eses actores, en xeral, desconfiados doutro esforzo, doutra nova planificación, dunha nova esperanza.

Jacobs, coñecedora de ámbolos dous planos da existencia urbana, escribiu tamén que todo asentamento urbano necesita dunha diversidade de usos

que se apoie mutua e constantemente tanto no plano económico coma no social. O fracaso dunha área determinada acontece “*porque carecen desta especie de intricado apoio mutuo, e que a ciencia do urbanismo⁴² e a arte do deseño urbano, na vida real e para cidades reais, teñen que converterse na ciencia e a arte de catalizar e nutrir esta densa e funcional rede de relacións*” (Jacobs, 1961:40) E isto é, na nosa opinión, parte do que acontece nos cascos vellos das cidades que investigamos. A penetración case colonial de imaxinarios transnacionais asociados ao paradigma da economía de consumo e a cultura de masas fronte a outros de corte tradicional ou baseados na experiencia histórica do local, a miraxe das sucesivas bonanzas económicas e, en xeral, un tecido social acrítico herdeiro de corenta anos de autoritarismo son, a maiores, algunhas das causas que forzan o desencanto coas orixes propias en termos de espazo urbano. Un desencanto que dexenera en desatención, urbanística e social.

Se ben ambos os dous casos estudados posúen diferenzas perceptibles, o seu rumbo xeral pode ser enmarcado dentro dunha lóxica análoga. A decadencia e/ou evolución dos cascos vellos de Betanzos e A Coruña é, en certo modo, paralela e atribuíbel ás causas xerais antes citadas. Áchanse os dous sumidos en senllos procesos

42 Á que en máis dunha ocasión chama a *pseudociencia* do urbanismo.



de “recuperación”, como se tivesen sido arrebatados ou separados do resto do tecido urbano en tódolos seus aspectos. E tanto o seu estado no relativo ás edificacións como no relativo ao fenomenolóxico distan moito do que os informantes de escenas sociais históricas relatan.

O deterioro do tecido urbano semella maior no casco vello de Betanzos, seica debido a unhas dinámicas identitarias centrífugas fronte ás centrípetas da Cidade Vella. O mesmo feito de ter o casco vello da Coruña un nome propio en maiúsculas é xa indicativo. Unha impresión que ten que ser equilibrada porcentualmente. O resultado deste cruce de datos debuxa unha realidade máis semellante do que o ouvido nos pode amosar. Os desniveis en intensidade, densidade e volume hainos que achacar a antollos da historia.

A fenomenoloxía sociofónica de ambos estudos de caso, tanto no seu eixo puramente físico-acústico coma noutro interpretativo, é moi similar, se ben unha interpretación rápida no caso de Betanzos pode levar a equívoco. Trátase dunha fenomenoloxía propia de espazos en repoboación pero non totalmente despoboados onde conviven trazos do pasado con outros do presente. Os do pasado fálannos do ocaso da cidade postmedieval, a decadencia dun modelo que, aínda sendo válido e efectivo no relativo á ordenación da sociabilidade,

deixouse desaparecer sen só recoñecelo coma forma de vida baseada nun patrimonio inmaterial. Patrimonio do que aínda pódense detectar trazos coma estes e que describimos no relativo á xerarquía acustemolóxica das escenas de veciñanza histórica.

Dese pasado, desas dinámicas resistentes, podemos atopar facilmente nunha volta por calqueira dos dous cascos vellos, elementos significativos tal e como as badaladas, as vellas feiras, os silencios propios dos ciclos sociais de maior ou menor alcance e a actividade doutras sociedades non humanas (paxaros e outras sociedades animais). Cada un deles estaría necesitado dun estudo propio a fin de coñecer e desentrañar a lóxica que agochan.

Do presente, do que demos en chamar dinámicas emerxentes, actividades e procesos en certo xeito derivados ou que teñen as súas orixes nos descritos enriba, hai que destacar as obras de construción (indicativas dese mesmo proceso de reconstrución ou rehabilitación tanto arquitectónica e urbanística como simbólica), os sons derivados das terrazas e a actividade hostaleira en xeral, as feiras novas e os silencios propios desa sorte de batalla que se libra no que foron as nosas dúas unidades de observación.

Fenómenos que non aparecen sós senón acompañados dunhas prácticas interpretativas que determinan filia-



cións particulares. Prácticas que se manifestan en imaxinarios, escenas e actores que dividimos conceptualmente tamén en *resistentes* (froito dunha tradición na práctica histórica local do espazo) e *emerxentes*. No relativo a estes últimos podemos diferenciar entre os imaxinarios e prácticas que aportan as novas poboacións, os devanditos *venideiros*, fronte aos imaxinarios que chamamos *coloniais* (en canto forzan unhas inclinacións prácticas que responden a intereses ligados ao consumo e a cultura de masas) e a praxe que inducen.

O futuro de ambos os dous cascos vellos non é certo. Depende de moitos factores e actores, a veciñanza, as institucións ligadas ao seu desenrolo, a cidadanía de ambas cidades e outras dinámicas de carácter non local. A suma de todas elas os fará escorar

cara un modelo híbrido no que poidan convivir relacións de comercio, veciñanza e turismo nunha sorte de *entente cordiale*, ou ben cara ao *modelo Venecia*, no que o recinto amurallado converterase nun mero escenario, nun lugar de traballo ou parque temático destinado unicamente á atracción turística e comercial ou ben cara un modelo social, ecolóxico e sostible preocupado tanto polo benestar dos seus usuarios como polo coidado da súa memoria e patrimonios materiais e inmateriais. De nos e a nosa actividade depende.

F.
V.

Bibliografía

ALONSO CAMBRÓN, M; “Sonido y sociabilidad. Consistencia bioacústica en espacios públicos”, en VVAA, *Espacios sonoros, tecnopolítica y vida cotidiana. Aproximaciones a una antropología sonora*, Orquesta del Caos, Institut Català d'Antropologia, Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya, Barcelona, 2005.

AUGÉ, M; *Los no lugares. Espacios del anonimato*, Gedisa, Barcelona, 1993.

BARTHES, R; El “acto de escuchar” en *Lo obvio y lo obtuso*, Paidós, Barcelona, 1982.

BURROUGHS, WS; (1970) *La revolución electrónica*, Caja Negra Editora, Buenos Aires, 2009.

CAPEL, H; “La definición de lo urbano”, en *Estudios Geográficos*, nº 138-139, febreiro-maio 1975, p 265-301, en <http://www.ub.edu/geocrit/sv-33.htm> [última consulta a Xulio de 2015].

DEL VALLE, T; *Andamios para una nueva ciudad. Lecturas desde la antropología*, Cátedra, Madrid, 1997.

ERLMANN, V; “But What of the Ethnographic Ear? Anthropology, Sound, and



the Senses,” en Erlmann, V. (ed.); *Hearing Cultures. Essays on Sound, Listening and Modernity*, Berg-The Werner-Gren Foundation, Oxford-New York, 2004.

FELD, S; (1982) *Sound and Sentiment. Birds, Weeping, Poetics, and Song in Kaluli Expression*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1994.

GARFINKEL, H; (1968) *Estudios en Etnometodología*, Anthropos, Rubí, 2006.

JACOBS, J; (1961) *Muerte y vida de las grandes ciudades*, Capitán Swing, Madrid, 2011.

KISSER, B e LUBMAN, D; “Bow Bells. The Sound of Community,” en *Actas do 149th Meeting of the Acoustical Society of America*, Vancouver, 2005.

LLOP I BAYO, F; “Paisajes sonoros, espacio sonoro,” en *VVAA, Revista de Folklore*, número 80, 1987, pp. 70-72.

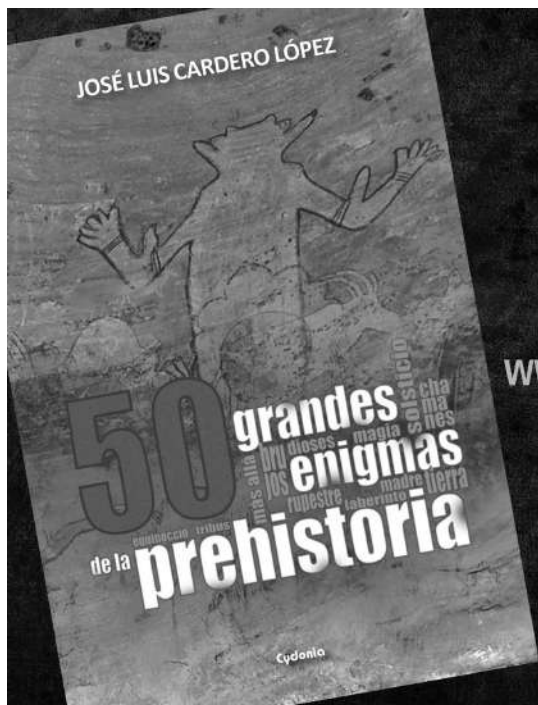
NÚÑEZ-VARELA Y LENDOIRO, JR; *Morfología urbana de Betanzos de los Caballeros. Extramuros - Aproximación documental*, Ayuntamiento de Betanzos, Betanzos, 2013.

PÉREZ-AGOTE, A, TEJERINA, B y BARAÑANO, M (eds.); *Barrios multiculturales. Relaciones interétnicas en los barrios de San Francisco (Bilbao) y Embajadores- Lavapiés (Madrid)*, Editorial Trotta, Madrid, 2010.

PETONNET, C; *L'Observation flottante*. L'Homme, París, 1982.

TRUAX, B; *Acoustic communication*, Ablex Publishing, Westport, 2001.

VVAA; *A cidade dos barrios. Unha mirada complementaria da Coruña*, Colexio Oficial de Arquitectos, A Coruña, 2011.



José Luis Cardero López
nos sumerge en una época
tan fascinante como desconocida
para buscar respuestas

En librerías o en
www.edicionescydonia.com





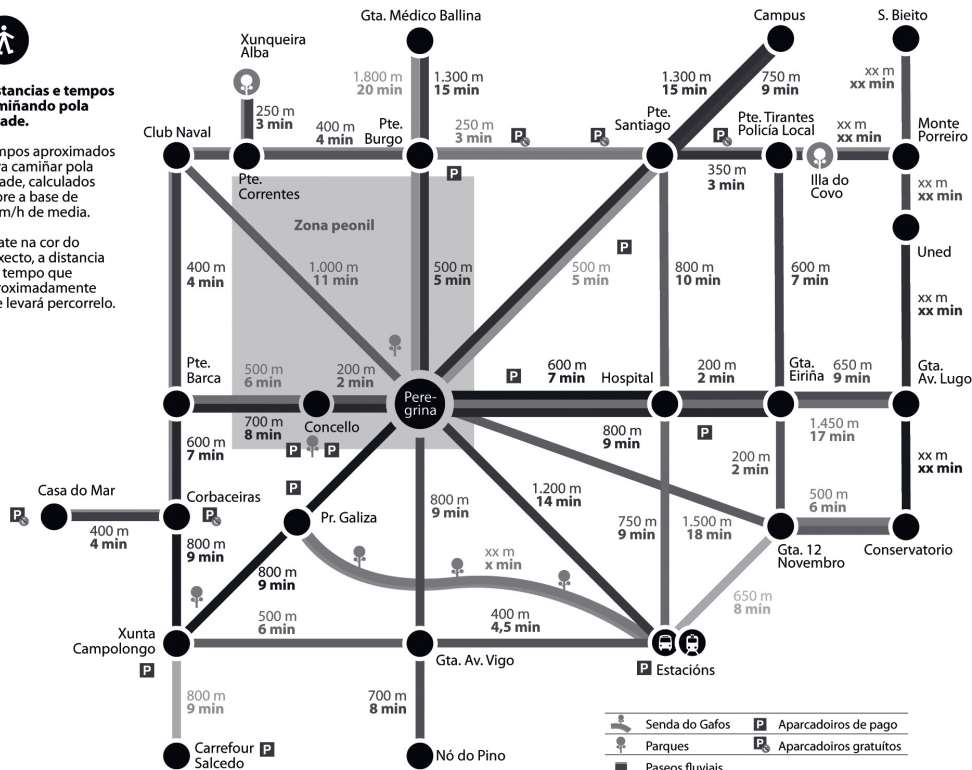
metrominuto Pontevedra



Distancias e tempos camiñando pola cidade.

Tempos aproximados para camiñar pola cidade, calculados sobre a base de 5 km/h de media.

Fixate na cor do traxecto, a distancia e o tempo que aproximadamente che levará percorrelo.



metrominuto

Un mapa sinóptico de Pontevedra que expresa as distancias entre 26 puntos da cidade e o tempo aproximado que tardarás en percorrelas. Indica tamén a situación dos principais elementos de mobilidade (estacións, aparcadoiros gratuítos e os principais de pago) ademáis de sendas e paseos fluviais.

Metrominuto resulta tamén un guiño irónico ás fórmulas gráficas dos planos dos transportes de viaxeiros, unha estética que en liñas e cromatismos forma parte da iconografía urbana contemporánea.



CONCELLO DE
PONTEVEDRA



Leabhar Gabhála Éireann:

Apoxeo e decandencia do mito gaélico. Construción e de-
construción da identidade gaélica na Galicia e Irlanda.

Mónica O'Reilly Vázquez¹



Sumario:

En 1987 a Celtic League rechazou a Galicia como membro desta organización, deixando unha brecha profunda na identidade céltica de Galicia. Debátase neste estudo o artigo no que a Celtic League se basou para tomar esta decisión. A credibilidade histórica do *Leabhar Gabhála Éireann*, *Libro das Invasions de Irlanda*, onde Galicia xoga un papel moi importante, vai ser analizada xunto coa traxectoria da teoría do mito. Enfatizarase a importancia da toponimia como marca de identidade. A continuación analizaranse algúns exemplos da toponimia galega. Finalmente, a lingua gaélica de Irlanda se aplicará aos topónimos galegos desde estudo.

Palabras Chave: Identidade gaélica de Galicia, *Leabhar Gabhála Éireann*, toponimia celta de Galicia, mito e identidade, construción/de-construción da identidade.

Abstract:

In 1987 the Celtic League rejected Galicia as a member of this organisation, leaving the Galician Celtic identity deeply wounded. In this study the article upon which the Celtic League based this decision will be debated. The historical credibility of the *Leabhar Gabhála Éireann*, *Book of invasions of Ireland*, in which Galicia plays an important role, will be analysed together with the myth theory. The importance of place names as a mark of identity will be emphasised. Some examples of Galician toponymy will also be analysed. Finally, the Gaelic language of Ireland will be applied to the Galician place names of this study.

Keywords: Galician Gaelic identity, *Leabhar Gabhála Éireann*, Galician Celtic toponymy, myth and identity, construction and de-construction of identity.

¹ Licenciatura: Languages for International Communication, (Applied Language and Intercultural Studies), Humanities and Social Sciences. Dublin City University, DCU, Irlanda. MA of Arts (by Research). Dublin City University, DCU, Irlanda. Estudante de Doutoramento, Universidade de A Coruña, UDC, Galicia.



Limiar

NO ano 1986 a Celtic League, organización principal do Pan Celtic Movement¹, aceptou o principio de que Galicia formase parte da Comunidade Celta, aínda que segundo Berresford (2002: 21), non existía documentación histórica de que se falase ningunha lingua celta dende o século IX d. C. Berresford asegura que esta decisión foi moi controvertida dentro dos membros oficiais da Celtic League. Precisamente, a lingua celta é un dos parámetros máis relevantes para escoller os membros da Celtic League e Galicia perdeu esta lingua dende séculos. Dentro do Pan Celtic Movement isto coñécese como “*Galician Crisis*” (*ibid*: 22), vetando a Galicia como sétimo membro e orixinando unha crise interna nesta organización. A partir de aí, a Celtic League revisa de novo os criterios fundamentais de recoñecemento dunha nación celta sinalando as preguntas clave de: como se pode definir unha comunidade celta?, e que implica o criterio lingüístico desta organización? (*ibid*: 21-2). KERNOW (en Berresford 2002) en 1989 informa:

“A Celtic people are a people who speak, or were known to have spoken within modern historical times, a Celtic language. The term “Celtic”

is indicative of a linguistic group. Therefore, there are only six modern Celtic nationalities – the Irish, Scots and Manx (speaking the Goidelic or “Q” Celtic), and the Welsh, Bretons and Cornish (speaking a Brythonic or “P” Celtic)” (Berresford, 2002: 22).

Nesta declaración, a Celtic League só reconece como membros oficiais aos países nomeados na cita que “*actualmente falan, ou que teñen falado*” a lingua celta dende o século XVI, é dicir, dende os “tempos históricos modernos/*modern historical times*” como eles os denominan. Cando se avalía esta definición, preguntámonos, ¿por que a Celtic League escolle a data dos “tempos modernos” como parámetro de recoñecemento lingüístico dos países celtas? Este feito é unha contradición do parágrafo que lle segue: “*o termo “Celta” é indicativo dun grupo lingüístico*”. Segundo esta organización, só se reconece un grupo lingüístico que fala a lingua celta dende os “tempos modernos”. Pero ¿Que pasa cos grupos lingüísticos, como no caso de Galicia, que falou a lingua celta ou a gaélica durante milenios e perdeuna a causa da devastadora romanización? A Celtic League determinou claramente que os galegos non temos dereito a ser aceptados como membros nesta organización, a pesar de que falamos

¹ Pan Celtic Movement: organizacións e movementos culturais e políticos que promoven o contacto dentro das nacións celtas.



a lingua celta ata o século IX a. C. (2002: 21), e que segundo o *Leabhar Gabhála Éireann* ou *Libro das Invasións de Irlanda* fomos nós os que levamos a lingua gaélica ou goidelic “Q” a Irlanda e mais a Escocia.

Como vemos na premisa da Celtic League se encontra unha grande contradición. Por un lado, para ser membro oficial hai que falar celta hoxe en día, ou dende “a idade moderna”. Por outro banda, xeneralizan que “o termo “celta” e indicativo dun grupo lingüístico” (*ibid*), sen especificar ningún tempo na historia. Polo tanto, Galicia ten dereito a ocupar un lugar na Celtic League. Esta afirmación no primeiro parágrafo -onde a Celtic League especifica que para ser membro desta organización hai que falar celta hoxe en día -ou polo menos ata a idade moderna- contradí os catro pilares fundamentais da antropoloxía aplicada a Galicia baseados na lingua, cultura, arqueoloxía e bioloxía ou xenética que analizarei a continuación.

No campo histórico/cultural pódese observar unha masiva presenza céltica na Iberia a través dos autores clásicos que documentaron exhaustivamente a estancia destes pobos indoeuropeos, incluíndo Gallaecia (Plinio, Heródoto, Ptolomeo, Julio César, Diodoro de Sicilia, Dionisio de Halicarnaso, Keating etc.). Esta presenza celta é confirmada tamén polos investigadores de hoxe en día como

Alberro (2009), Sainero (2009), Cunliffe (1997, 2001), Benozzo (2007, 2009, 2010), Alinei (2006, 2009) etc. Os recentes estudos de xenética liderados polo xenetista Bradley e apoiado por un equipo interdisciplinar (xenética, bioloxía, lingua, arqueoloxía das universidades Trinity College Dublin, and Leeds e Cambridge na Inglaterra), afirma:

“The affinities of the areas where Celtic languages are spoken, or were formerly spoken, are generally with other regions in the Atlantic zone, from northern Spain to northern Britain” (Online: Bradley, 2004).

Esta cita coincide cos amplos estudos de outro equipo interdisciplinario, Palaeolithic Continuity Paradigm (PCP), no tema do fenómeno do celtismo no Atlántico oeste e as illas británicas. Benozzo, un dos líderes deste equipo, aplica a ethno-lingüística ao estudo dos datos lingüísticos destas áreas, analizándoos como si estes foran restos arqueolóxicos (Alinei 2006a, 2009, Benozzo 2007, 2009, 2010). Benozzo (online, 2010) afirma que na Europa Paleolítica e na Neolítica, existía unha etnoxénese celta e que o centro de gravidade das culturas celtas se localiza nas Illas Británicas e no Atlántico oeste.

Cunliffe fala dunhas conexións ancestrais na área atlántica na Idade do Bronce e observa: *“Those ancient connections continued during the*



Bronze Age, when these geographic regions were components of what scholars call the Atlantic Area, a well-defined socio-cultural and commercial zone which lasted for at least three millennia" (Cunliffe 1997: 148 and 2001: 60, Koch 1991: 18-19).

Segundo esta cita, Cunliffe (*ibid*) observa na zona Atlántica unha sociedade cultural e comercialmente organizada durante tres milenios. Obviamente, para que esta organización na zona Atlántica fora eficiente, tínase que falar nesta área unha lingua similar, é dicir, a lingua celta coas variacións do celta "q" e celta "p", que se conservan hoxe en día na fala dos países non romanizados ou moi pouco romanizados, como os países que integran a Celtic League. Como temos visto no caso de Galicia, os estudos de xenética confirman unha presenza celta ou indoeuropea. Neste senso Alberro (online, 2009) tamén confirma esta presenza nos campos da historia, arqueoloxía e linguística:

"The early presence of large Celtic populations in the Iberian Peninsula is thus documented by sources in the fields of history, archaeology and linguistics. Reports of a Celtic presence in this extensive territory during the Iron Age (Hallstatt period,

700-500 BC) are many and reliable. However, many scholars maintain that the Celts were already settled in this area much earlier, towards the end of the Bronze Age, and that they occupied very extensive tracts of the Iberian Peninsula for centuries (Lernerz-de Wilde 1996, Lorrio 1997: *passim*, 1999:11-22, Powell 1983: 45-48)" (online, E-Keltoi- 2009: Volume 6).

A testemuña de Alberro (*ibid*) coincide con Cunliffe (1997) no senso de que non só houbo celtas no Atlántico oeste, as Illas Británicas e na Iberia na época do ferro², senón que é moito máis antiga do que se pensa. Os últimos estudos destes autores aseguran de que é posible unha temprana presenza dos celtas antes da idade do ferro no arco atlántico, e coinciden asombrosamente coa narración do Leabhar Gabhála Éireann, aínda que esta é máis específica.

Leabhar Gabhála Éireann: Narración histórica ou lenda?

O Leabhar Gabhála Éireann (LGE), *Libro das Invasións de Irlanda*, asegura narrar as orixes de Irlanda e a historia dos irlandeses dende a creación do mundo ata o comezo do cristianismo nesta illa. A postura de credibilidade histórica deste libro

² A postura histórica tradicional relaciona os celtas coa Idade do Ferro. Os estudos de hoxe en día difiren, enfatizando a presenza deles na Europa Atlántica dende a Idade do Bronce, como mostra este estudo.



mantívose ata o século XVIII. Pero a partir da era do raciocinio quedou descalificado como un mero *mito* no senso peiorativo de lenda, ficción, presunción, ou incluso pseudo-historia, deixando ao pobo irlandés sen orixes claros ata a chegada do cristianismo a Irlanda. Este manuscrito antigo e moi importante para os galegos xa que involucra a Galicia na historia de Irlanda.

Obsérvase que a credibilidade histórica do *Leabhar Gabhála Éireann*, antes do século XVIII era aceptada. Polo tanto este manuscrito otorgaba unha construción válida celto-gaélica, a identidade irlandesa. Pero a partir do século XVIII, cando o *Leabhar Gabhála Éireann* foi desprestixado, sucede unha de-construción da identidade gaélica, sendo substituída pola identidade anglo-saxona. Esta de-construción gaélica débese a invasión dos ingleses en Irlanda, e máis tarde convertíriase nunha identificación “Anglo-Irish” como a denominan eles, imponendo a lingua e cultura inglesa e sincretizando certas costumes, simboloxía e tradicións irlandesas ou gaélicas ao modo de vida inglés nesta illa. Alberro (online, 2009) compara a invasión da Galicia celta polos romanos coa invasión dos ingleses nas Illas Británicas, e o impacto deles no futuro de Escocia e Irlanda:

“The fact is that Galicia did lose the Celtic language spoken there when

the Romans conquered the area and imposed Latin, as they also had done in Gaul. A parallel process took place in Britain with the arrival of Angles and Saxons and the imposition of English, a language that completely replaced Cornish and Manx, and unfortunately is still making inroads upon the remaining Gaelic-speaking areas of Scotland and Ireland” (online, *ibid*).

O futuro que observa ou predice Alberro (online) sobre a continuidade da fala gaélica na Escocia e Irlanda non é moi favorable, a causa do prestixio da lingua inglesa imposto polo colonialismo inglés nestas terras e a globalización na que estamos todos sometidos.

Lingua e mito. Construción e de-Construción da identidade

O *mito* ten unha función primordial na sociedade. Pero a traxectoria do significado do mito deu un cambio radical. O significado orixinal ven do grego *μυθος* que según Sócrates (en Partenie, 2004) significa unha narración verdadeira ou un discurso racional. O mitólogo Segal (2004: XIII-8), observa que o mito era visto tradicionalmente como unha historia importante, pero estivo suxeito a un cambio de significado peiorativo e modernamente se considera como unha crencia falsa ou un concepto popular erróneo. Lincoln (1989: 25), no capítulo titulado “*Credibility and*



Authority Myth Theory”³ afirma que a narrativa do mito era considerada válida antes do Século das Luces ou a chegada do Empirismo, mais pouco tempo despois o seu significado foi totalmente desacreditado.

Co nacemento no século XIX das novas disciplinas como antropoloxía, psicoloxía, lingüística etc. reunidas nos estudos de Ciencias Sociais e Humanidades, os estudos sobre o mito intensificáronse, ofrecendo unha nova perspectiva. Leví-Strauss (1990: 12) enfatiza neste respecto: “*I therefore claim to show, not how men think in myths, but how myths operate in men’s minds without their being aware of the fact*”⁴. Leví-Strauss (1963:209) observa unha conexión intrínseca e extrínseca entre o mito e a lingua, xa que o mito, ao ter que ser narrado, é parte da fala. Polo tanto, ao recoñecer os mitos ou narracións dos nosos ancestros, construímos unha marca de identidade que dá coherencia á nosa sociedade. En cambio cando se desmitifican as nosas orixes, é dicir, cando se negan -por exemplo, afirmando que os celtas nunca existieron na Galicia, entón se de-constrúe a sociedade, cortando as raíces da identificación colectiva e cambiándoas por outra narrativa máis conveniente ao sistema polí-

tico da época. Por exemplo, o mito histórico ou a narración histórica do *Leabhar Gabhála Éireann* (LGE) foi válida e crible ata a total colonización de Irlanda polos ingleses, sobre o século XVII- XVIII. Este feito coincide co apoxeo do pensamento empírico, polo tanto o mito en xeral, pasa de ser unha *narrativa verdadeira* a outra *falsa*, xunto co *Leabhar Gabhála Éireann*. Polo tanto, o *Leabhar Gabhála Éireann* escrito en gaélico ou nun irlandés antigo, é suplido polo mito anglo-saxón do *Beowulf* escrito en inglés, cargado da simbología e da imaxinería anglo-saxona dos colonizadores. Neste exemplo se observa que, a suplantación ou cambio do mito ou discurso dun pobo conleva un cambio político de identidade, de-construíndo ou destruindo a identidade colonizada e construíndo ou imponendo a identidade dos colonizadores.

Xeografía Cultural e Política do *Leabhar Gabhála Éireann*. Paisaxe dos Asentamentos Gaélicos na Galaecia, Irlanda e nas Illas Británicas antes da Romanización.

A toponimia considérase neste estudo como marca de identidade ou distinción de certos pobos nos lugares que habitaron. Klaas Willems

³ Lincoln, B. (1989). *Discourse and the Construction of Society*. Oxford: Oxford University Press.

⁴ Levi-Strauss, tradución da autora: “*Polo tanto afirmo mostrar, non como os homes pensan nos mitos, senón como os mitos operan na mente dos homes sin que estes se den conta deste feito*” (online), ver bibliografía.



ao investigar os topónimos afirma: “*Proper names are complex signs with specific linguistic, pragmatic, logical, philosophical, semiotics, historical, psychological, social and jurydical properties, and hence represent a vast interdisciplinary field of study*” (2000: 86). Para os editores Berg and Voulteenaho (2009), os estudos empíricos de toponimia débense someter as disciplinas dentro das Ciencias Sociais y Humanidades. Segundo eles, a análise puramente lingüística da toponimia non é suficiente:

“Naming a place is always a socially embedded act, one that involves power relations, the “pure” linguistic standpoint remains inadequate for the critical study of toponymy [...] we advocate an understanding of place names as “social facts” embedded in intricate cultural interrelations and tensión-filled conceptions of space” (2009: 9).

Como vemos, Berg and Voulteenaho (2009) conciben a toponimia como un núcleo espacial que abarca, no só o campo lingüístico senón o cultural e social. Na toponimia están incrustadas as relacións do poder e da presión na concepción e delimitación dun espazo xeográfico. Neste senso, Navaza (online) tamén encontra na toponimia unha conexión intrínseca entre a lingua e a historia dun lugar, e afirma: “*A toponimia é a memoria que a paisaxe conserva da súa histo-*

ria, memoria verbal. A paisaxe conserva en forma de palabras a memoria do que aconteceu nos topónimos” (online, Navaza, 2014). Esta teoría da toponimia, aplicareina a continuación na análise da narración milesián, en particular o capítulo XIII do *Leabhar Gabhála Éireann*.

Prácticas de nomeamento do control espacial do territorio. Paisaxe Gaélico na Galicia, Portugal, Irlanda e as Illas Británicas

Os tres últimos capítulos do *Leabhar Gabhála Éireann* (LGE), XI, XII e XIII, refiren a derradeira ou sexta conquista de Irlanda, a historia do clan gaélico que leva diferentes nomes: “Gaedhil”, “Gaedheal”, “Scots”, “Goidélico”, “Brigantes”, “Clan de Mil”, “Ithians”, “Os Milesiáns” ou “Os fillos de Mil”. De acordo co LGE, este clan, o mesmo que as outras cinco invasións de Irlanda, vén de Escitia, pero a diferenza é que son “gaélicos”. É dicir, os gaélicos son escitas pero non todos os escitas son gaélicos (Sainero: 2009). A segunda invasión de Irlanda de Partholon, é gaélica tamén, que son os ancestros dos futuros milesiáns. O *Leabhar Gabhála Éireann* narra a chegada do clan gaedhil a Iberia, liderada por Brath. Despois de que este clan gañara varias batallas, aséntase na Galaecia. Pero o fillo de Brath, Breoghan é o que acabaría gobernando Iberia dende Brigantia, hoxe en día A Coruña. Máis tarde



será o seu neto Golamh ou Mil de España, de ahí ven o nome dos milesiáns. Keating en *Foras Feasa ar Éirinn* (online) afirma:

“[...] *el primer rey que obtuvo la soberanía de toda España fue una persona llamada Brigus, quien construyó muchos castillos, y es el que en el Libro de las Invasiones es llamado Breoghan, abuelo de Mil de España y de él vienen los brigantes*” (en Sainero, 2009: 133. Keating: libro II. XVIII, Ins. 600-606).

A continuación veremos si estes nomes aparecen na toponimia de Iberia, Irlanda e Gran Bretaña como afirman el *Leabhar Gabhála Éireann* e mais Keating:

Os topónimos analizados neste estudo correspóndense exactamente coa narrativa do *Leabhar Gabhála Éireann*, confirmando a existencia e gran importancia que o clan gaélico tivo na Galaecia, Irlanda e algunhas zonas da Gran Bretaña.

Seguidamente expoño a miña hipótese⁶ (O'Reilly online) referente a lingua do clan gaélico: de acordo co *Leabhar Gabhála Éireann*, o clan gaélico asentado na Galaecia/Brigantia foi a derradeira invasión de Irlanda. Polo tanto, este clan gaélico levou a lingua gaélica con eles a Irlanda. Esta lingua gaélica do clan gaélico, falábase na Galaecia/Galicia antes da invasión romana que a exterminou totalmente. Dende nena, eu observaba que moitos nomes de lugares en Galicia non tiñan signi-

Líderes gaélicos milesiáns: Territorio toponímico da Galaecia/Galicia, Irlanda e Gran Bretaña		
Líder do clan	Nomes dos clans Milesiáns	Territorio toponímico
Bragh	Bracarenses	Iberia/Galaecia: Braga, Bragança
Breoghan	Brigantinos	Galicia/A Coruña: Bergantiños
Breoghan	Brigantes	Irlanda/Leinster, Munster: Brigantes
Breoghan	Brigantes	Inglaterra/Norte: Brigantes
Ith	Ithians	Irlanda/Munster: Brigantes/Ithians ⁵
Scota	Scotish	Scotland
Milesos/Golam/Golan	Milesiáns	Galicia: A Coruña, Golan

⁵ W. Steuart Trench (2011: 366), afirma que os Ithians levan o nome de Ith, un dos fillos de Breoghain e pertencen ao Clan dos Brigantes. Tamén se coñecen como Lughaidh ou Lugadians.

⁶ Ver Master by Research: Monica O'Reilly Vazquez, *Ritual and Myths between Ireland and Galicia. The Irish Milesian Myth in the Leabhar Gabhála Éireann: Over the Ninth Wave. Origins, Contacts and Literary Evidence*, MA Dissertation by Research, Dublin City University, 2011.



ficado nin en galego, nin castelán. Moitos anos despois cando estudaba a miña carreira e MA by Research en Dublín, ocurriúseme que estes topónimos sen tradución, eran a fala gaélica dos nosos antepasados. Os gaélicos da Galicia levaron a fala a Irlanda, entón apliquei o irlandés antigo, ou gaélico aos topónimos sin tradución da Galicia. Veámos varios exemplos:

Boiro, provincia de A Coruña, Galicia. Boiro non ten significado nin en galego nin castelán xa que son linguas derivadas do latín. Agora vou descompoñer o nome: /Boir –o/, si aplico a lingua gaélica de Irlanda, /Boir/ significa “sitio rocoso”, e /o/ é unha terminación latina. Polo tanto, Boiro, significa: sitio rocoso. Patrimonio cultural de Boiro: no Concello de Boiro encóntrase o Centro Arqueolóxico de Barbanza, nas inmediacións do conxunto arqueolóxico formado polos “Castros de Neixón” (online).

Carnota, provincia de A Coruña, Galicia. Carnota non ten significado nin en galego nin castelán. Ao descompoñer o topónimo: /Carn –ota/ vemos que é un nome gaélico latinizado, xa que /Carn/ en gaélico significa “pedra ou rocha grande”, e /–ota/ é un aumentativo latino. Polo tanto Car-

nota, aplicando o gaélico, significa: pedra ou rocha grande. Patrimonio Cultural de Carnota: castro de Mallou (online); numerosos petroglifos (online). Algúns destes petroglifos coinciden cos do municipio de Montalegre no norte de Portugal, zona que formou parte da Galaecia pre-romana.

Vexamos o último exemplo⁷ neste estudo:

Dumbría, provincia de A Coruña, Galicia. Dumbría non ten significado nin en galego nin castelán xa que son linguas derivadas do latín. Ao descompoñer o topónimo: /Dun –Bri –a/ observamos que é un nome gaélico latinizado, xa que /Dum ou Dun/ en gaélico significa “forte ou castro”, /Bri ou Bre/ en gaélico significa “colina”, /a/ é unha terminación latina. Polo tanto Dumbría, aplicando o gaélico, significa: forte ou castro da colina. Patrimonio cultural de Dumbría: de acordo co Concello de Dumbría, “*nos encontramos con la “cultura de los castros”, antiguas fortificaciones de origen celta. Éstas, al igual que las mámoas, abundan por todo el concello, destacando los Castros de Teixoeiras, el Castillo de Logoso, el castro de Regoelle, el de Alvarellos y el de Berdeogas*” (online).

⁷ Si é do teu interés, ver o meu análise dos topónimos no Congreso da Asociación de Estudos Galegos: *Identidade Celtica de Galicia. Toponimia Comparada del Gaélico-Irlandés y el Gallego* (2009), e no meu MA by Research 2011 online.



Vemos nos exemplos deste estudo un fenómeno de palimpsesto, é dicir, un estrato gaélico latinizado baseado na pronunciación fonética do gaélico ao latín. Este fenómeno de palimpsesto deuse tamén na toponimia de Irlanda. Os ingleses na Irlanda cambiaron os nomes da toponimia gaélica cun efecto de palimpsesto, é dicir, cun estrato gaélico e inglés, baseado na pronunciación fonética do gaélico, pasada ao inglés. Por exemplo: Tradución fonética, cambiando a toponimia gaélica irlandesa na súa aproximación sonora ao inglés, sin significado nesta última lingua: ex. Dun na Gael (gaélico irlandés) = Donegal (en inglés e carece de significado nesta lingua).

Tamén se observa que a toponimia de este estudo apoia unha cultura castrense, típica dos celtas e que se recoñece como patrimonio cultural de Galicia.

Conclusión

Considerando a teoría da toponimia traída a este estudo, e aplicándoa ao análise da toponimia galega, portuguesa, irlandesa e inglesa, obsérvase que estes nomes de lugares nos informan e confirman que o “clan gaélico dos brigantes” estivo asentado durante moito tempo nestas terras,

como o afirma o *Leabhar Gabhála Éireann*. Así mesmo, a decisión da Celtic League de non recoñecer a Galicia como membro desta organización, -segundo vimos no limiar deste estudo- carece dun fundamento empírico. A toponimia galega proba que os gaélicos brigantes de Galicia levaron a Irlanda a súa fala, e aínda que os galegos a perdimos por consecuencia da romanización, o gaélico está presente nos nomes de moitos lugares nos territorios mencionados. Esta toponimia está apoiada por unha cultura castrense típica dos gaélicos/celtas, nas áreas estudadas. Hai que enfatizar que a toponimia debe ser analizada nun contexto lingüístico, social, cultural, etc. como postulan Berg and Voulteenaho (2009).

Consecuentemente, 1) Galicia é a cuna por excelencia da identidade gaélica, tendo ela transferido o gaélico a Escocia e Irlanda, países incluídos na Celtic League. UNESCO (online) define o patrimonio da humanidade como tanxible e intanxible. A Galicia gaélica entra nos parámetros desta definición⁸. Polo tanto, a Celtic League, ao non recoñecer a Galicia como membro integrante, contradice a premisa da UNESCO, e vai en contra do Patrimonio Cultural e os Dereitos Humanos (1989)⁹ (Unesco, online).

⁸ Actualmente estou investigando este tema.

⁹ UNESCO: Texto de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial.



2) O polémico debate de que os gaélicos, popularmente chamados celtas¹⁰, nunca habitaran na Galicia, ou incluso que nunca existiran, contradice a testemuña dos autores tanto clásicos como modernos mencionados no limiar. Hai que ter tamén en conta que a narración do *Leabhar Gábhala Éireann* coincide coas narracións das crónicas escocesas *Chronica Gentis Scotorum*, e do *Mabinogion* galés.

3) Por outra banda, a revisión da traxectoria da teoría do mito, xunto ao exame da credibilidade do *Leabhar Gabhála Éirean* nesta investigación a través da toponimia, pódese concluir que ambos foron obxecto dunha depreciación e censura por parte dun sistema político que rompeu coas raíces e a tradición, neste caso do pobo galego e irlandés. No caso de Irlanda, a narrativa contemporánea de identidade substitúe á gaélica pola anglo-saxona. No caso de Galicia, a tradicional identidade gaélica impresa na nosa cultura, toponimia e sentir, segue sendo substituído pola forte romanización que aínda sofrimos e que o sistema político impón. Véxase o exemplo do nome do “Farum Brighantium” ou “Torre Breogan” na Coruña chamado así ata o século XI, é substituído polo nome: “Torre de Hércules”. Galicia segue inmersa no sincretismo romano, e máis tarde godo: primeiro centralizado na antiga Roma e despois na Castela da

Idade Media.

4) Finalmente, a construción do mito no senso de narrativa racional dun pobo como vimos, é a marca de identidade dunha sociedade, xa que o mito é a súa raíz. O mito define as fronteiras abstractas dando coherencia as súas xentes. A recente de-construción do mito, dende o século XVIII, ten un efecto devastador na sociedade contemporánea e o seu patrimonio cultural, desarraigando aos individuos que non saben das súas orixes, preparándoos así para unha nova construción: a globalización. En definitiva, a de-construción do mito é o mais poderoso instrumento de control co obxectivo de moldear unha nova sociedade co fin de dominala. Malinowski (1992) observa, como primordial, a función y a finalidade do mito na sociedade:

” [...] *an intimate connection exists between the word, the mythos, the sacred tales of the tribe, on the one hand, and their ritual acts, their moral deeds, their social organization, and even their practical activities, on the other*” (1992: 96).

Eu declaro que pertenzo ao “*Clanna Breoghain*”..

Fi.

¹⁰ Este tema require outro estudo.



Bibliografía

ALBERRO, M. *Celtic Legacy in Galicia*. [Online]. E-Keltoi, Journal of Interdisciplinary Celtic Studies. Volume 6/The Celts in the Iberian Peninsula. 2009 https://www4.uwm.edu/celtic/ekeltoi/volumes/vol6/6_20/alberro_6_20.html

BENOZZO, F. *Words as Archaeological Finds. A Further Example of the Ethno-Philological Contribute to the Study of European Megalithism* 72. [Online]. The European Archaeologist” 32 (2010) in press. 2010. http://www.continuitas.org/texts/benozzo_words.pdf [última consulta Xulio, 2015]

BERG, L. and Voulteenaho, J. (editores). *Critical Toponymies. The Contested Politics of Place Naming*. [Online] England: Ashgate Publishing Limited. 2009:

BERRESFOR, P. *Celtic Dawn*. Wales: Y Lolfa Cyf, Talybont, Ceredigion SY24 5AP2002.

BRADLEY, D. *The Longue Durée of Genetic Ancestry: Multiple Genetic Marker Systems and Celtic Origins on the Atlantic Facade of Europe*. [Online], 2004: <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1182057/> [última consulta Xulio, 2015]

PROJECT GUTENBERG. Brigantes. [Online], 2015: <http://self.gutenberg.org/articles/Brigantes> [última consulta Xulio, 2015]

CENTRO ARQUEOLÓXICO DE BARBANZA: “Castros de Neixón”. [Online]. 2007: <http://www.centroarqueoloxico-dobarbanza.org/es/localizacion.asp> [última consulta Xulio, 2015]

CLEMENTE, A. *Un interesante estudio permite localizar diez nuevos petroglifos en Carnota (Galicia)*. [Online], 2015: <http://www.historiayarqueologia.com/profiles/blogs/un-interesante-estudio-permite-localizar-diez-nuevos-petroglifos-> [última consulta Xulio, 2015]

CONCELLO DE DUMBRIA. [Online], 2015: <http://www.dumbria.com/texto.php?ids=13&i18n=1> [última consulta Xulio, 2015]

CUNLIFFE, B. *Facing the Ocean. The Atlantic and its Peoples* (8000 BC-AD 1500). Oxford: Oxford University Press. 2001.

KEATING, G. *The History of Ireland*. Section XVIII. [Online] <http://www.ucc.ie/celt/online/T100054/text028.html> [última consulta Maio, 2015]

LÉVI-STRAUSS, C. *Structural Anthropology*. United States of America: Basic Books. 1963

LÉVI-STRAUSS, C. *Mithologiques*. Volume One: 12. USA: Library of Congress Cataloging in Publication Data. [Online] 1990:



LINCOLN, B. *Discourse and the Construction of Society*. Oxford: Oxford University Press. 1989

MacMANUS, S. *The Story of the Irish Race*. New York: Library of Congress Cataloging-in-Publication Data. [Online], 2005:

NAVAZA, G. *A Toponimia é a Memoria Verbal da historia*. Vigo: La Voz de Vigo, 18 de junio de 2014. [Online], 2014:
http://www.lavozdeg Galicia.es/noticia/vigo/2014/06/18/toponimia-e-memoria-verbal-da-historia/0003_201406V18C6994.htm [última consulta Xulio, 2015]

O'REILLY, M. *Ritual and Myths between Ireland and Galicia. The Irish Milesian Myth in the Leabhar Gabhála Éireann: Over the Ninth Wave. Origins, Contacts and Literary Evidence*. MA Dissertation. Dublin. Dublin City University. [Online] 2011:
http://www.continuitas.org/texts/vazquez_ritual.pdf [última consulta Xulio, 2015]

PARTENIE, C. *Plato Selected Myths*. New York: Oxford University Press. 2004

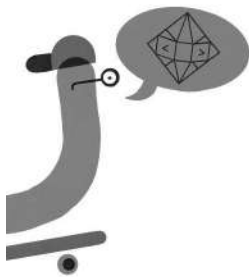
PROXECTO DE ARQUEOLOXÍA. Carnota. Castro de Mallou. [Online]. 2013:
<https://www.flickr.com/photos/torredosmouros/9392908976/> [última consulta Xulio, 2015]

SEGAL, R. *Myth a Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press. 2004

UNESCO, *Texto de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*. [Online], 1995-2012:
<http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=es&pg=00006> [última consulta Xulio, 2015]

UNESCO, *What is meant by Cultural Heritage*. [Online], 2015:
<http://www.unesco.org/new/en/culture/themes/illicit-trafficking-of-cultural-property/unesco-database-of-national-cultural-heritage-laws/frequently-asked-questions/definition-of-the-cultural-heritage/> [última consulta Xulio, 2015]

STEUART, W. *Realities of Irish Life* (366). Cambridge: Cambridge University Press. 2011



Autoedición e **BD** de autor

AUTOBAN





ROS

LIBREIROS

Rúa de Madrid, 20
Telf./Fax 986 72 35 94

36960 SANXENXO
(Pontevedra)



PANADERIA - PASTELERIA

ACUÑA

CENTRAL:

Avda. de Vigo, n.º14 - Teléf. 986 85 16 52 - Fax: 986 86 82 38
36003 PONTEVEDRA
www.acunova.com



Transformación y desdoblamiento.

Hermenéutica en el relato de un acontecer cultural.

*Jose Luis Cardero López*¹



Sumario

El Desdoblamiento o manifestación del Doble y la Transformación, son dos momentos reveladores en el acontecer antropológico cultural y también dos aspectos importantes del relato etnográfico, los cuales pueden relacionarse con los hipertextos que articulan, mediante líneas estructurales y elementos activos, el gran Campo de la interpretación. La hermenéutica puede ejercitarse en dichas estructuras como herramienta y también como una guía de la que surgen propuestas diversas para la construcción de relatos y de textos que pasarán a integrar el cuerpo de tradiciones de cada grupo social. Todo ello regulado y pautado en su devenir por el gran acontecer de la espera, que los hace posibles, aceptables y reconocibles.

Palabras clave: Doble, Transformación, estructuras, hipertextos, interpretación, relato etnográfico.

Abstract

The unfolding or manifestation of the dual and the transformation are two revealing moments in the anthropological occurrence and also two important aspects regarding the ethnographic narrative. Both can be related to the hypertexts articulated by them through structural lines and active elements, the great Field of interpretation. Hermeneutics can be practiced in such structures as tool and also as a guide that brings forth diverse proposals for the construction of narratives and texts that will become part of the body of traditions of each social group. All of this regulated and guided in its transformation by the great befall of wait, that makes them possible, acceptable and recognizable.

Keywords: Dual, Transformation, structures, hypertexts, interpretation, ethnographic narrative.

¹ Doutor en Ciencias Políticas e Socioloxía pola Universidad Complutense de Madrid. Especialista en Antropoloxía Social e Cultural e Douctor pola Universidad Complutense de Madrid no Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones.



La Transformación como instrumento de interpretación etnográfica.

LA Transformación (convenimos desde ahora que “transformación” con minúscula inicial equivale a cambio accesorio y provisional, mientras que “Transformación” con su mayúscula correspondería a una mudanza absoluta y definitiva) es un acontecimiento descrito con frecuencia en la literatura antropológica y etnográfica, pero relativamente poco estudiado desde el punto de vista teórico, aunque posea una gran importancia como elemento formal y estructural tanto en los sistemas como en los grupos sociales. Sin embargo, y de acuerdo con esa importancia que para dicho acontecimiento hemos apuntado, se encuentra abundantemente recogido en la tradición de todas las culturas, lo que nos indica que, en efecto, se trata de un fenómeno universalmente contemplado y de un proceso de adaptación de lo propio con respecto a lo ajeno y extraño muy activo y con un gran poder de representación dentro de los procesos culturales.

Los mecanismos y sistemas de adaptación que el grupo social crea cuando intenta establecer sus límites respecto a lo que permanece fuera de él, son uno de los aspectos más importantes de la cultura, siempre en lucha contra la sombra de lo extraño y lo paradójico que, no obstante, lleva

dentro de sí. Porque esa sombra es connatural e inseparable de cada uno de los miembros del grupo y, desde luego, ha de considerarse también como algo interno y al propio tiempo irrenunciable en cuanto atañe a la expresión del grupo en su conjunto.

Así pues, hemos de tratar el proceso de elaboración de sistemas dedicados a describir, quizá también a definir, la extensión, el alcance y la personalidad del grupo social, como algo que se da siempre unido a la duda y a la inseguridad expresada con respecto a dicha articulación. Tal vez por eso mismo la conciencia del grupo social no alcanza casi nunca la presencia de su ser clara y definitivamente lograda, sino que se deposita sobre proyecciones del mismo conseguidas siempre a través de imágenes ideológicamente condicionadas del otro, es decir, mediante respuestas un tanto convulsas sobre lo que uno quiere ser respecto a lo que verdaderamente es.

De ahí que el proceso de Transformación sea una de las expresiones preferidas por el conjunto del grupo social y mejor aceptadas por cada uno de sus miembros considerados separadamente. Lo es porque parece resolver a nivel externo e interno del grupo social y de sus integrantes la gran contradicción mantenida entre los deseos del ser y los impulsos de la sombra que en el ser permanece. La huella perenne del otro y de lo creado o constituido a partir de formas es-



tructurales más simples actúan siempre sobre la conciencia del ser, de tal manera que la respuesta a esa deriva que el grupo social parece experimentar siempre desde su presencia y desde su actuar resulta aparentemente satisfecha mediante la acción de mostrar lo extraño, paradójico y ajeno de una manera socialmente controlada y asumida.

Desde esta perspectiva la Transformación se muestra como una explicación de lo otro representado a través de los medios y creencias del grupo. Se certifica que lo otro, lo ajeno, lo incontrolable, existen y pueden actuar –al menos en apariencia- con una cierta libertad dentro de los ámbitos espacio-temporales del grupo social. Pero dicha actuación nunca está libre de trabas y de condiciones, y han de darse toda una serie de circunstancias especiales para que, por ejemplo, la Transformación pueda llevarse a cabo. De manera que esa experiencia de lo ajeno, extraño y paradójico que efectivamente puede llegar a ser condicionante para el grupo social, es también una herramienta que permite averiguar la medida en que lo externo influye sobre lo propio y el verdadero alcance que puede lograr el grupo en sus avances y exploraciones del medio, llevadas casi siempre hacia lo desconocido e inimaginable.

Las acciones sirven por un lado para definir el alcance, límites y fronteras

del grupo social. Por otro, se usan para reconocer lo extraño, lo anormal y paradójico. Ese reconocimiento se lleva a cabo a veces mediante el terror sobrenatural que se hace presente, manifestándose entonces frente a lo propio, describiendo así como contraste aquello que es ajeno, diferente, capaz de generar temor.



Tahiti, petroglifo figura doble. Copiado de EMORY, 1974. Dibujo JL Cardero.

Un ejemplo paradigmático es la transformación del alobado en hombre-lobo, en lobishome, o en licántropo, siendo cada una de estas categorías un escalón o una etapa tendidos hacia la plena instauración de la medida establecida respecto a lo diferente y temible, la cual en definitiva no viene a ser más en sí misma que



una categorización de lo extraño.

Sabemos sin embargo que un acontecer tan llamativo cual viene a ser la existencia de hombres -o mujeres-lobo, que por otra parte está presente en muchas culturas de nuestro espacio-tiempo y de otros espacio-tiempos anteriores al nuestro, no tiene en común ni los mismos términos ni tampoco las mismas categorizaciones, pues las distintas fases de dicho acontecer pueden recibir nombres distintos o abarcar momentos diferentes en cada caso. Pero eso no es demasiado importante para nuestro propósito de esclarecer el papel de este instrumento hermenéutico del que hablamos. La línea general de interpretación tendida en este caso sería:

“Presencia/Posibilidad del acontecer” - “Explicación, causa-efecto” - “Imagen-figura” - “Creencia, Norma”

En el curso de esta línea de interpretación, inaugurada con la invocación de la Presencia/Posibilidad, se hacen factibles diversas reflexiones o explicaciones sobre la causa y sus diversos efectos. Una y otros son, desde luego, nombrados y mediante esa acción del nombrar se les reconoce y coloca en su lugar dentro de la acción del argumentar propiamente dicho.

Así, en el contenido ritual de las acciones atribuidas a esa condición de

Presencia/Posibilidad que sería la existencia misma de hombres-lobo, la referida a correr por un camino para transformarse en lobishome (lo que en algunas tradiciones se describe como “recorrer el camino de los alobados, o de los lobos”) puede considerarse una acción violenta y traumática por la que se da el separarse del grupo “velozmente”, para atravesar los límites grupales acercándose de tal manera al “espacio-frontera” que hay más allá, con el fin de aprovechar sus cualidades transformadoras y separadoras. La Transformación puede considerarse así también como una separación.

En el mismo sentido y en la misma circunstancia de los alobados, despojarse de ropas y de otros elementos culturales identificativos del grupo social, quiere representar una cisura o separación -sea ésta accidental o provocada- respecto de la condición humana, definida culturalmente y aceptada dicha definición de condición humana por el grupo social, frente a una imagen que representa lo Otro, también definida culturalmente y aceptada por el mismo grupo.

Así, correr, despojarse, guardar separadamente vestidos o vínculos culturales, son formas, variedades dinámicas, “energéticas”, de trazar fronteras desde el grupo. De idéntica manera, el Castigo (en este caso del alobado con la siguiente línea de in-



interpretación: “antes de ser alobado” - “infracción/vulneración de norma” - “castigo” - “alobado/lobishome”) resulta ser un modo o herramienta de interpretación que puede utilizarse para resaltar las fronteras grupales, pues dichos límites se testimonian o se evidencian mejor al ser cruzados o transgredidos. Las diversas valoraciones de los límites así obtenidos responden de tal manera a la tradición y a la ideología con diferentes imágenes representativas de cómo lo inimaginable exterior, casi siempre ocupado por lo numinoso primordial, es recibido, aceptado y canalizado por el grupo social.

De todo ello viene o deriva la Transformación, que es entonces el procedimiento mediante el cual se justifica y soporta la separación de estados que se mantienen como unidades singulares dentro de cada línea de interpretación. Así, dentro del acontecer “Existencia de hombres o mujeres-lobo” describiríamos una línea de interpretación formada por las siguientes unidades: “sujeto expuesto” -- “alobado” - “lobo” - “lobishome, loup-garou, licántropo”. Algunas de las unidades se muestran como alternativas, es decir, en el caso de los alobados, la transformación puede deslizarse hacia el estado “lobo” -de entidad relativamente simple- o hacia el estado más complejo desde una perspectiva semiótica que sería el de “lobishome, loup-garou, licántropo”. Todo ello basado en las interpreta-

ciones derivadas de relatos recogidos a partir de la tradición cultural europea sobre este tema.

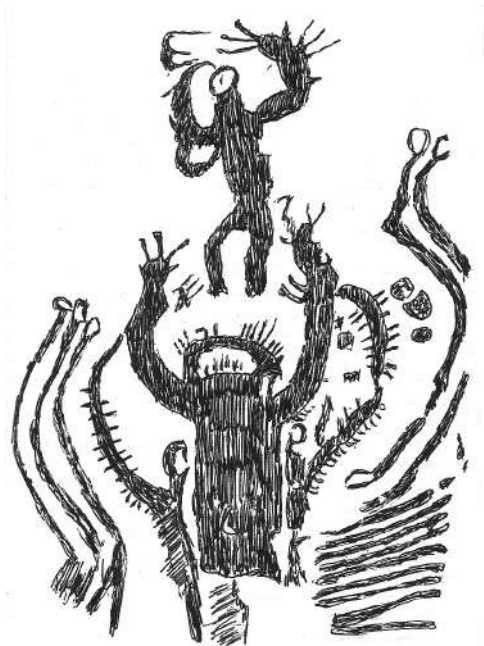
Otro tanto podría hacerse con el acontecer de las manifestaciones sobrenaturales de los muertos que vuelven a este mundo, también, como el anterior, de gran importancia dentro del conjunto de las tradiciones europeas. Las leyendas y relatos acerca de apariciones de espíritus que se desplazan por los aires junto a vendavales y tormentas o que se muestran en mesnadas o huestes vagando por los bosques, son también ejemplos de la Transformación en los que es posible describir líneas de interpretación que nos ayudarían a entender mejor el desarrollo de sus procesos textuales y semánticos dentro de las distintas tradiciones culturales. Una de dichas líneas podría establecerse como sigue:

“Huestes-Compañías” -- “Ánimas y apariciones procesionantes” - “Ánimas y apariciones en grupos estáticos” -- “Ánimas solitarias”

Estas disposiciones -de las cuales sólo hemos mostrado ejemplos relativamente sencillos, con pocas unidades, pero que pueden ser más complejos- pueden llevarnos, mediante comparaciones intertextuales hechas sobre los datos recogidos de la tradición, al establecimiento no sólo de una línea argumental propia de los correspondientes mitologemas, con-



siderados como grandes fuentes de origen de todos y cada uno de los ejemplos singulares con los que podamos encontrarnos, sino de una explicación cronológica de estos temas, apoyada sobre los correspondientes planos espacio-temporales a que se puede hacer referencia. Así, estos acontecimientos podrán considerarse como modos de interpretación apoyados en el grupo social o expresados desde el mismo, sirviendo para la fabricación de modelos característicos de lo “extraño-paradójico-ajeno” en los que se apoya muchas veces la Transformación.



*Pla de Petracos, Alacant. Posible representación de un proceso de Transformación.
Dibujo JL Cardero.*

Los acontecimientos ocurren y se relacionan, pasando luego a formar par-

te de la tradición y de los sistemas culturales de reflexión como textos a los que es posible recurrir y a los que también se puede invocar como guías y ejemplos de actitudes y comportamientos. Todo aquello relativo a la Transformación atañe de una manera especial a la estructura y al despliegue espacio-temporal del grupo, porque supone una de las experiencias más directas en relación con lo extraño y ajeno, sobre todo allí donde es más necesaria una explicación sobre la existencia misma de las cosas propias y ajenas, así como de las relaciones que esas cosas tienden y mantienen a su alrededor.

De tal manera, la Transformación y el desdoblamiento son respuestas adecuadas y capaces que revisten a la acción hermenéutica, camuflada a veces bajo el manto del rito-ritual.

El Desdoblamiento o la aparición del Doble en la tradición.

En el proceso de la Transformación puede darse a veces un momento o un acontecer de gran importancia, como es el Desdoblamiento. Se trata de un fenómeno descrito en algunas tradiciones y mitologías, como la nórdico-germánica. También aparecen testimonios de ello en las escenas de ciertos petroglifos y del arte mural o en esculturas como el *Janus* de Roquepertuse, en Francia, donde claramente se observa a veces la duplicación de figuras y personajes que



se dividen simétricamente a partir de una imagen única anterior. Este acontecimiento es igualmente representado en algunas ocasiones mediante los motivos de ornamento simbólico en cerámicas, como el ejemplo que mostramos procedente del cerro de la Gavia en Madrid, con el curioso añadido de que en esta imagen aparece una swastika como signo que, en estos casos como en otros, suele anunciar un cambio de estado. El proceso puede considerarse importante, asimismo, en la tradición chamánica, así como en determinados momentos trascendentes del acontecer vital, como el fallecimiento, el desencarnarse de los espíritus, o el acceso a estados de conciencia singulares.

Decimos que el Desdoblamiento puede acompañar al desarrollo de la Transformación y de hecho, según la tradición, parece darse en el curso de transformaciones particulares, como aquellas experimentadas por los loushimes o loup-garou dentro de la tradición europea, los *berserkir* en las leyendas y relatos vikingos y nórdico-germánicos, los brujos, brujas y hechiceros de la misma tradición europea y también los de otras muchas de todos los tiempos y lugares, recogándose este fenómeno incluso en numerosos relatos y cuentos populares de todo el mundo.

Descrito en sus líneas generales, el Desdoblamiento consiste en la for-

mación o separación de una figura a partir de otra. En los ejemplos presentados en las tradiciones antedichas, se produce una auténtica duplicación de un cuerpo yacente, muerto o simplemente dormido, desde el que se desprende otra silueta que, al menos en apariencia, resulta ser idéntica en todos sus detalles al cuerpo desde el que surge.

Lo más notable de todo ello es que tal figura se desempeña igual que lo haría, en su caso, el cuerpo original. Puede participar en ceremonias y rituales, llevar a cabo ciertas tareas, o librar combates en los que, naturalmente, resulta invulnerable debido a su naturaleza incorpórea o espiritual, según los casos. Entre los chamanes, por ejemplo, el Doble puede realizar acciones y llevar a cabo empresas que de ordinario estarían vetadas a un cuerpo humano normal, como pasar a través del fuego, volar por los aires igual que un pájaro, atravesar los muros más gruesos, aparecer simultáneamente en dos o más lugares a la vez o viajar al Ultramundo y desplazarse por él sin los impedimentos e inconvenientes que acompañan al cuerpo físico.

Bastantes de estos detalles y características peculiares del Doble aparecen en los relatos y en los cuentos populares de muchas culturas y parecen dar testimonio de unas cualidades extraordinarias adquiridas por los protagonistas de estas historias a



cambio de algo que se les ha pedido para conseguir ese don o por causa de las propiedades maravillosas de algún objeto mágico que han sustraído o arrebatado en el Más Allá.

Sin embargo lo que aquí nos interesa en mayor grado es la manera en que esa aparición del Doble, ese Desdoblamiento, se integra en el proceso mismo de la Transformación, considerando que, según los detalles proporcionados en las diferentes tradiciones, aquella puede ser provisional o definitiva. Si es provisional, los episodios sucesivos de transformaciones reversibles parecen implicar un cambio en las propiedades del Doble, de manera que éste va debilitándose y perdiendo en parte sus cualidades, lo que finalmente puede llegar a conseguir que la provisionalidad o espacio-temporalidad de dichos cambios vayan menguando en intensidad, de manera que la transformación provisional llegue a convertirse en definitiva.

En cualquier caso ocurre que antes de que la transformación pase a convertirse en Transformación, es decir que desde lo provisional se obtenga lo definitivo y permanente, casi siempre ha de manifestarse el Doble como un fenómeno derivado de aquel proceso de cambio, surgido a raíz de los elementos mismos que actúan en distintos niveles para provocar esa mudanza. En bastantes relatos de los hechos relativos a este acontecer

se manifiesta a veces cuando el chamán alcanza su nivel primero de éxtasis, levantándose desde su cuerpo yacente una figura o imagen idéntica a él, que es la que emprenderá su viaje al Otro Mundo, o la que abordará los trabajos -muchas veces difíciles y peligrosos- que le aguardan en el ámbito de esa realidad o conciencia diferentes.

Algo semejante sucede en el cambio o Transformación que experimentan los *berserkir* o guerreros-fiera en el momento del combate, e incluso cuando no les afecta peligro alguno, pues el cambio que sufren estos sujetos afectados por esa cualidad o fenómeno del *berserksgangr* -vinculado en alguna forma, según algunos con la licantropía- no depende siempre de estímulos externos como la tensión del combate, sino que parece ser más bien una propiedad que incluso puede heredarse, transmitiéndose de padres a hijos. No es infrecuente en este caso de los *berserkir* que el Doble o imagen surgida desde el cuerpo físico del afectado sea quien participe con todas sus consecuencias en las batallas o acontecimientos cotidianos, mientras que el cuerpo auténtico del cual surgió permanece profundamente dormido en su lecho. Algo parecido ocurre en los chamanes durante sus desplazamientos por el Otro Mundo e incluso con los brujos y brujas que participan, a través de su Doble, en las reuniones y conciliábulos del *sabbath*.



¿Cómo puede interpretarse desde nuestro punto de vista analítico, la presencia tan abundante y activa de este proceso del Desdoblamiento en el curso de la Transformación? ¿Cuál sería su sentido e intención últimos?

Entendemos que si la Transformación, según hemos intentado argumentar, se muestra de una manera particular y característica a fin de que sea posible expresar comparativamente las consecuencias de los contactos con lo extraordinario, lo paradójico y extraño, además de ajeno, que presuntamente podrían permanecer más allá de los límites trazados por el grupo social en el ámbito físico y psíquico, siendo luego aceptados y compartidos por aquel, el Desdoblamiento habría de tomarse como un esfuerzo suplementario para asegurar la protección del grupo, de manera que las acciones emprendidas desde lo extraordinario y lo paradójico, no vayan a tener generalmente consecuencias negativas para la integridad grupal o para la expresión reconocible de su cuerpo de creencias e instrumentos rituales. El Doble no puede sufrir los daños que experimentaría un organismo físico, por lo que es capaz de abordar empresas arriesgadas sin comprometer con ello el delicado y sutil equilibrio en que se mantienen los modelos de comportamiento social respecto a lo extraordinario que, de pronto, se manifiesta. Sin embargo, en determinadas circunstancias sí puede transmitir a

su soporte carnal los traumatismos y violencias de las que en un momento dado pueda ser objeto, por lo que con ello se demuestra que el canal o la vía de las correspondencias -y no sólo de las semánticas- permanece abierto y franqueable también en estos casos.

Cuando el Doble regresa para confundirse de nuevo con su soporte corporal físico, éste último revela unos signos peculiares que acompañan al proceso de reunión de ambos. Por ejemplo, una gran somnolencia y agotamiento del cuerpo, como si acusara el efecto de todas las pruebas a las que el Doble pudo verse sometido en su momento. De tal manera parece liberarse la gran tensión experimentada por la separación de ambas entidades. Curiosamente, aquellas personas afectadas por el *Berserks-gangr* que tal como hemos apuntado parece que puede heredarse, experimentan a ciertas horas de la tarde, particularmente cuando se acerca el crepúsculo, un extraño cambio de humor, así como también una cierta somnolencia, lo que suele ocurrir siempre que van a sufrir una transformación convirtiéndose en personajes de un comportamiento próximo a los lobos o a los osos salvajes. Esta transformación en principio es reversible, por lo que las cosas suelen retornar a su cauce habitual pasado un cierto tiempo. Pero el episodio se repetirá una y otra vez, acabando quizá en un cambio irreversible: la Transformación.



Janus de Roquepertuse. Una muestra del arte celta y Testimonio del Desdoblamiento.

Esta duplicidad expresada en el surgimiento de personajes extraños y paradójicos como *berserkir* y licántropos, lo mismo que en su comportamiento, en el que siempre se dan los extremos de una actividad frenética seguida por una laxitud y somnolencia irresistibles, nos muestran la doble vía seguida por el Desdoblamiento hacia el objetivo final que este proceso busca en su conjunto: reunir en imágenes coincidentes el relato de una posibilidad de cambio radical que siempre trae consigo la exploración de los territorios simbólicos colocados al otro lado y más allá de las fronteras establecidas por el grupo social.

Desdoblamiento, Transformación, Campo y Estructura hipertextuales.

Así, estos dos procesos se articulan en una estructura cuya clave no es otra que la interpretación. Todos los fenómenos adjuntos que se desbordan cuando intentamos llevar a cabo el análisis, se agitan y desplazan en la clasificación como si fueran movidos por un viento desatado. Y lo son en realidad, aun cuando se trate más bien de un viento dialéctico, porque desde la concurrencia de dichos fenómenos la situación ya nunca podrá volver a ser la que era. Lo que se representa aquí es la dinámica -dotada y transfigurada con esa connotación



dialéctica- mediante la que se muestran al observador las creencias, condiciones y construcciones semánticas y semióticas con las que el grupo social establece las condiciones de su existencia y también las de su diferencia.

Existencia y diferencia referidas en relación a los otros y a lo Otro considerados en el seno de un Campo, es decir, en una zona perturbada del espacio-tiempo en la que interactúan los distintos grupos sociales. Así, los distintos elementos que figuran como estructuras singulares dentro del hipertexto mediante el que se manifestaría dicho Campo, encontrarían tal vez mejor su justificación y razón de ser en tanto que líneas estructurales interactivas de aquél.

Veamos desde esta perspectiva hipertextual la propiedad o fenómeno del Desdoblamiento. Se trataría sin duda de una razón de ser del propio proceso de base -éxtasis chamánico, somnolencia pre y post *berserkir*, furor y arrebató del licántropo, entre otros- que tendría una razón derivada de la estructura misma o apoyada en ella. Mediante tal conformación estructural sería posible establecer aquellos cambios posibles con un ritmo mucho más rápido y preciso que en el caso en el cual el soporte hubiera de ser físico y material.

En cualquiera de los ejemplos citados -chaman, *berserkir*, licántropo-

la alternativa del Doble supone, por un lado, la aceptación y el control por parte del grupo de un fenómeno de irrupción de lo Ajeno, Extraño y hasta de lo Numinoso-primordial, mientras que por otro aquella representación de lo Paradójico puede ser incluida como una pieza más en el hipertexto y sometida como tal a la acción de las normas que rigen el Campo. De esa línea estructural pueden colgar, por así decirlo, todas aquellas otras manifestaciones derivadas como el furor, la somnolencia, los arrebatos y algunas propiedades del comportamiento que en definitiva, y en razón de esa misma dependencia, serán esperadas o previstas y aceptadas.

Algo semejante ocurre con la Transformación. Sólo en el ámbito de un hipertexto considerado como manifestación de un Campo, cabe admitir las transformaciones parciales o cambios reversibles o de ida y vuelta que experimentan, en su caso, chamanes, *berserkir* y licántropos. Porque la situación en la que cualquier representante de estas tres figuras que, de por sí, podrían entenderse sin demasiados reparos como intrusiones aparentemente descontroladas de lo Numinoso y de lo radicalmente Ajeno y Extraño a lo humano, cabría imaginársela más bien como de término, de no retorno, más que como un cambio pasajero y, hasta cierto punto, manejable.



Precisamente la inclusión de estos fenómenos parciales y de naturaleza reversible como piezas hipertextuales permite explicar también el hecho, recogido en las diversas tradiciones, de que en algunos casos, la intensidad de las experiencias vividas por los sujetos afectados antes de cada cambio pueda ser incrementada a veces de manera muy notable, manteniendo no obstante la posibilidad de un retorno a la situación de partida, sin que ocurra, al menos de momento, la Transformación.

Pero ¿Hasta qué punto podría forzarse entonces la intensificación de aquellas sensaciones y vivencias dentro de estas fases reversibles? Diríamos que podría hacerse mientras fuera posible mantener la condición de relato que siempre suele acompañar al hipertexto, de manera que se obtuvieran mediante ello textos singulares reconocibles y aceptados por el grupo social. Así sucede con los puntos activos de las líneas estructurales mencionadas anteriormente, de manera que el Desdoblamiento que quizá se produzca, por ejemplo, en el transcurso mantenido entre “alobado” y “hombre-lobo” puede leerse como un texto comprendido e integrado en el hipertexto representado a su vez por una línea estructural que comprendiera la totalidad de las posibilidades de ese acontecer. Un texto parejo podría representar los pormenores de las sucesivas transformaciones experimentadas por el

fenómeno de las Compañas, Huestes y procesiones de muertos, englobado en el hipertexto que comprende las manifestaciones de los espíritus desencarnados que retornan a este mundo y que en su momento pasarían a actuar en el ámbito del Campo.

De tal manera, las estructuras hipertextuales que coinciden en este mitologema del hombre-lobo o en el relativo a las Compañas y otros, reúnen todas las posibilidades reconocidas por el grupo y referidas a esos contactos con lo extraordinario, de tal manera que aparecen así expresadas por la tradición y las leyendas que, en estos casos, como en otros similares, resultan ser textos de textos capaces de combinarse en estructuras de diferentes niveles. Algo parecido ocurre en lo que se refiere a esta dinámica textual con otros de los ejemplos que hemos puesto, como el de los chamanes o los berserker. En estos casos, los textos que el grupo social reconoce como elementos integrados en el tratamiento de dichos acontecimientos, encierran instrumentos esenciales del relato, como sería la actividad devoradora y reconstructora de los animales-espíritu sobre el cuerpo del chaman, sin la cual no puede culminarse su Transformación, o la propiedad de la somnolencia que invade a los protagonistas de dichos cambios, que permite la salida a escena del Doble.



Cerámica del Cerro de la Gavia, Madrid. -200, -50 a.n.e. Museo Arqueológico Regional de Madrid. Una imagen del Desdoblamiento con la swastika como signo anunciador del cambio de estado. Fotografía JL Cardero.

La superestructura que, en definitiva, recoge todas estas piezas para hilvanar con ellas el conjunto actuante y siempre dinámico de la tradición, se apoya en la capacidad de captar y de observar lo real. Según teóricos como Emile Durkheim o Lucien Levy-Bruhl, las formas de llevar a cabo semejante tarea son representaciones colectivas de un grupo social, de manera que procesos como el Desdoblamiento y la Transformación suceden cuando en el grupo social existe una transición fluida entre lo observado, lo aceptado y lo creído.

Tal vez lo más importante desde este punto de vista a través del cual es posible examinar el sistema de creen-

cias integrado también en el conjunto de actividades del Campo, sea la capacidad de entender el esquema de funcionamiento en cada caso concreto y en su conjunto. Así, la disposición de líneas estructurales del relato en los textos e hipertextos, permite el que dichos esquemas activos puedan ser compartidos e intercambiados por los sistemas de observación y captación de lo real en un Campo dado o entre Campos próximos dentro del gran conjunto del grupo social o del super-conjunto que reúne, en su caso, a varios grupos sociales singulares.

Esta disposición estructural permite, por otra parte, el progreso de



dichos conjuntos hacia agrupaciones mayores en las que son posibles las transformaciones parciales y las Transformaciones en sí mismas, de manera que, por ejemplo, los sistemas de creencias pueden agruparse, integrarse o dividirse para que, bien en su totalidad, bien en algunas de sus partes integrantes, puedan en determinadas circunstancias pasar a formar parte de otras estructuras más complejas como son las religiones. En ese traslado o progresión dialéctica, casi siempre se conservan las líneas estructurales y su disposición primera, lo que permite seguir el rastro o analizar la evolución de ciertas creencias, estudiando sus nuevos contactos en disposiciones estructuralmente superiores. Así, conceptos como el de la Transformación experimentada por el chamán han sido exportados hacia las religiones, en las cuales la finalidad de ese cambio fundamental puede describirse con otros argumentos más adecuados a los nuevos propósitos, permaneciendo no obstante el carácter básico que viene desde las figuras y composiciones más antiguas.

Cabría decir, por tanto, que la posibilidad de que se manifiesten elementos como la Transformación y el Desdoblamiento, se incrementa también con la capacidad que poseen dichos hipertextos para participar en disposiciones generales del Campo cada vez más evolucionadas, tal como suele ocurrir con las creencias en el

seno de los grupos sociales. Esta capacidad parece relacionarse en razón directa con las propias capacidades de interpretación con las que aquellos elementos se acompañan por lo general. Es decir, la Transformación será tanto más lograda en su presentación, forma, proyecto y realización, cuanto más se incline hacia su papel de instrumento hermenéutico. Y lo mismo se puede afirmar de procesos como la aparición o surgimiento del Doble.

Es posible, por tanto, abundando en esta línea explicativa, argumentar acerca de la propiedad por la cual las plataformas hipertextuales sobre las que se desarrollan Campos como los relativos a Hombres lobo y Compañías-Huestes, *berserker* y chamanes, brujos y hechiceros, entre otros que podríamos añadir, vayan desarrollándose de manera autónoma y auto regulada, adquiriendo así una personalidad cada vez más acentuada e independiente, de manera que puedan escapar al control del propio grupo social en cuyo seno crecieron para desempeñar un papel cada vez más importante en aspectos relativos al quehacer general de la humanidad en su conjunto. De esta manera, las líneas estructurales sobre las que se apoyaba en su momento la dinámica del Campo y que nos planteaban, a veces, dificultades para aproximarse a una actuación hermenéutica claramente manifestada en su diseño y propósitos, pasan a ser ahora líneas



maestras destinadas a la presentación y justificación de la acción y el propósito concreto de colectividades específicas dentro del grupo. Es algo similar a lo que ocurre con la evolución experimentada por modelos de comportamiento atribuidos desde la antigüedad a los sujetos miembros de las *Männerbünde* respecto a los que existen hoy día en ciertas agrupaciones o bandas de jóvenes. Las diversas unidades que formaban en su momento líneas estructurales dentro del hipertexto del grupo social, se han convertido en argumentos y justificaciones de un comportamiento estereotipado y al mismo tiempo, *búnkerizado*, si así puede decirse, en el sentido en que su invariabilidad se invoca como causa, al tiempo que se decreta y consagra su inmutabilidad.

Sin embargo, tal invariabilidad no puede ser alcanzada, por mucho esfuerzo que el control ideológico del grupo social empeñe en conseguirla. La única actuación posible y segura es la degradación que se produce en el actuar de estas líneas estructurales y que no depende por tanto de la voluntad invertida en su uso, sino de la entropía acumulada a través de la utilización que de ellas se hace. El agotamiento de los modelos es pues inevitable y resulta ser por tanto un impulso más añadido en el camino de su renovación.

Transformación y Desdoblamiento son, pues, intervalos en el conjunto

de un acontecer complejo y pulsante, es decir, de superficie factual no tranquila, sino encrespada. Su descripción ha de realizarse desde un convencimiento alejado de la serenidad que presentan de ordinario los acontecimientos esperados y previstos. Nada nos garantiza, en efecto, que la transición pactada entre las diferentes unidades que se engloban en las líneas estructurales del acontecer de transformaciones, en principio reversibles, que parten de la figura de los “alobados”, de los *berserkir*, de los chamanes, o de otra imagen cualquiera que nazca de estas secuencias que hemos mencionado, vaya a producirse sin dramatismo. Tampoco es posible garantizar la tranquilidad o la certeza en el acontecer de la misma Transformación, ni del Desdoblamiento, por mucho que la repetición textual de los hechos o la ausencia de sobresaltos en su desarrollo previsto hayan acostumbrado al observador o al testigo a una evolución planteada sin demasiados incidentes.

Con nuestras incursiones en el Campo de los hipertextos Desdoblamiento y Transformación, nos hemos introducido, por el contrario, en un universo poco inclinado hacia la templanza y la mesura en sus acoplamientos de sucesos o en las consideraciones relativas a un discurso tranquilo y moderado, particularmente cuando se trata de figuras como las que hemos citado o como las que aparecen representadas en diversos medios. Esta



tensión dinámica se traduce también en el propio fundamento teórico que justifica la articulación de las distintas líneas estructurales en juego, según veremos en el siguiente párrafo.

El Saber antiguo, la Tradición y la Hermenéutica: algunas de sus imágenes textuales.

En el cuerpo del Saber antiguo nos encontramos con ejemplos de incidentes relativos al juego de conceptos llevado a cabo dentro del campo de hipertextos de Transformación y Desdoblamiento, en los que se han visto involucradas tanto las normas de comportamiento social del grupo como los propios personajes actantes. Todo ello, en ocasiones, aparece anunciado mediante signos como la swastika, según ya hemos visto, de manera que junto a los testimonios más o menos explícitos de aquél juego teórico está implicada también la simbología, presente en los diferentes niveles en los cuales se mueve el relato.

Pero a veces, el relato viene a ser mucho más explícito, y se refiere directamente a una violación de las normas sociales, tras la cual aparece la Transformación como resultado de un castigo causado por aquellas infracciones y que será tanto más cruel cuanto mayor sea la importancia de la norma vulnerada.

Así ocurre con lo que nos cuenta en la tradición griega la historia de Licaon, rey de Arcadia, al que Zeus castigó por devorar carne humana y por ofrecer en un banquete al propio Padre de los dioses, vísceras de un joven sacrificado con tal fin. El castigo impuesto desencadenó, precisamente, la Transformación del culpable en lobo que, desde entonces, comenzó a vagar por los bosques y montes de Arcadia como una auténtica fiera, de manera que su relato no sólo justifica el comienzo de una estirpe de hombres-lobo amparados por esa expresión de la Transformación que más poderosa no podía ser, pues procedía del mismo Zeus, sino que también justifica y consagra desde entonces ese proceso de cambio entre los descendientes directos o indirectos del rey Licaon.

Una cuestión interesante tanto desde la perspectiva de la historia que, relatada, llega hasta nosotros, como desde la naturaleza de los protagonistas principales que dan lugar a ella, es algo que no se muestra directamente en el relato del episodio de Transformación de Licaon, sino que viene de la propia tradición que alberga estos episodios. Y es el carácter o condición lobuna de Zeus, deducida del culto que al Padre de los dioses se le da, precisamente, en el monte Liceo, situado en el corazón mismo de Arcadia. Pausanias y el propio Platón dan al parecer cuenta de ello, aunque sin querer airear demasiado ese



carácter oscuro y secreto albergado por los protagonistas principales de la religión griega. Carácter lobuno exhibe también al parecer el dilecto hijo de Zeus, Apolo, una de cuyas facetas más inquietantes mostrada por este dios brillante y de carácter solar, es precisamente su afición por la sangre y el empeño que tiene en instruir a sus sacerdotes para que lleven a cabo sacrificios abundantes con la *mákhaira* o cuchillo especial utilizado en el degüello rápido de las víctimas.



Imagen de Licaon, rey de Arcadia, al que Zeus convirtió en lobo por ofrecer al Padre de los dioses carne humana en un banquete.

La Tradición nos presenta en casos como el de Licaon sus orígenes más oscuros. Ni siquiera el poderoso Padre de los dioses puede controlar a la Sombra, esa realidad que aparece siempre en compañía de los humanos. La historia de Prometeo nos muestra cómo los Creadores no pueden separar esa Sombra –que viene a representar el Mal primordial– de sus realizaciones, de sus criaturas. Y el humano mismo, cuando le llegue

el momento de asumir la condición divina y origine por sí sus propias creaciones, transmitirá también, inevitablemente, la Sombra que lleva consigo.

La Tradición nos dice, en sus diferentes testimonios, que la Sombra surge y se revela en el Creador pasando a la Criatura a través del acto de la Creación. Allí permanece hasta que otro acto creador la libera, o mejor, la deja manifestarse. Porque en realidad la Sombra nunca es libre. Sólo puede proyectarse hacia el testigo tras el Aguardar. Una vez invadido y absorbido el testigo por la Sombra, ésta experimenta lo más parecido a la muerte para ella: la humanización. Así, lo más ajeno y extraño se acerca a lo humano. Pero su semilla permanecerá siempre, esperando una liberación imposible.

Licaon desarrolla este esquema con la máxima intensidad y en todos sus aspectos, de tal manera que el relato mismo ha de tender todos los lazos posibles con el hipertexto del que forma parte para responder a los requerimientos de aquello que traslada hacia el lector-observador-testigo de ese evento que quiere pasar a ser un aspecto de la realidad. La acción hermenéutica señala aquí los puntos clave de entre todos aquellos elementos que forman la línea estructural del hipertexto de enlace con aquella realidad ocurrida en Arcadia.



En primer lugar está el hecho transgresor: devorar carne humana. Sabido es que el canibalismo es una acción explícitamente reprobada en numerosas culturas. Pero también sabemos que existe un canibalismo ritual, mediante el que quien come intenta apoderarse de algo que cree depositado en aquello que ingiere: fuerza, sabiduría, poder... En el canibalismo ritual no se devora de cualquier manera, sino que los bocados son cuidadosamente elegidos y seleccionados aquellos órganos o tejidos que servirán de vianda.

Pero en el caso de Licaon, confluyen seguramente varias leyendas, y por eso no está demasiado claro si la infracción fue cometida una o varias veces o si, incluso, el consumo de carne humana venía a ser más o menos habitual en aquel reino. Lo cierto es que aquí, Zeus castiga de una manera terrible aquella infracción caníbal, tal vez por un hecho puntual y esporádico de ofrecimiento de carne o vísceras humanas en un festín destinado al Padre de los dioses, tal vez por sentirse aludido en su oculta y cuidadosamente escondida naturaleza lobuna, por aquel pretendido homenaje de Licaon.

Porque, el texto y el hipertexto, con sus líneas estructurales tendidas hacia el terreno peligroso y escurridizo de la licantropía, nos hacen preguntar: ¿Ofreció Licaon a Zeus carne humana escondida entre trozos de

carne animal por error o como resultado de la conspiración de enemigos suyos? ¿Lo hizo para demostrar al Padre de los dioses que aquella carne prohibida podía consumirse sin problema, tal como, a lo mejor, casi seguramente, hacían él y su pueblo? ¿O lo hizo para que Zeus revelara al fin su escondida y oscura naturaleza lobuna, diciéndole con ello: Tu eres en el fondo, un licántropo, igual que nosotros?

Aquí se halla sin duda la cuestión principal que la hermenéutica tendría que resolver, o cuando menos, aclarar, para que texto e hipertexto ocupen un lugar coherente en el gran Campo que se abre ante nosotros. Porque, después de todo, aquí surge igualmente la Transformación y, seguramente, también en muchos casos, el Desdoblamiento. Tal vez habría que preguntarse cuantos Dobles corrían, caminaban, dormían, amaban, soñaban o simplemente permanecían anclados a sus vidas en Arcadia, ocupados en sus actividades o rezando a los dioses tras ingerir carne humana en sus festines.

Y esta situación pone de relieve asimismo otra de las cuestiones que, con frecuencia, suscita el acontecer de la Transformación: que, según parece y según nos apuntan los textos tradicionales invocados en este caso de la licantropía, los afectados no son conscientes muchas veces de los cambios físicos y psicológicos que



han experimentado, con lo cual se refuerza el papel del Desdoblamiento, así como la comunidad de conciencia o conciencia compartida que se establece de hecho entre el sujeto afectado y su Doble, por más que algunos piensen que esa duplicación del sujeto carece de voluntad propia, de relieve y de vida independiente frente a los otros sujetos normales, por lo que no puede considerarse en este sentido más allá de lo que podría hacerse con una imagen reflejada en un espejo o con una sombra.

En segundo lugar, tras el hecho transgresor mismo, se encuentra la voluntad que identifica a la Arcadia bucólica y feliz como una tierra de licántropos. Es decir, la realidad de la Transformación influye también sobre el conjunto ya no del grupo social humano, sino del entorno y del paisaje, de manera que pueda resultar afectado por la transgresión con la misma intensidad, resultando de ello consecuencias mensurables y duraderas, tal como nos confirma la tradición en este caso. En dicho proceso se encuentra profundamente implicado el Padre de los dioses, el mismo Zeus que no soporta lo odioso del crimen de Licaon, ya que es precisamente en las tierras de Arcadia donde se encuentra el templo en el que se le dedican sacrificios de sangre.

Las condiciones físicas y geográficas de aquellos lugares acompañarán entonces al desarrollo y desenvol-

vimiento tanto del Desdoblamiento como de la propia Transformación. Así, el entorno del templo de Zeus experimentará también como una especie de desprendimiento de un Doble, sobre cuya fantasmagórica naturaleza se depositarían tal vez, llegado el caso, la carne sangrante y despedazada de los sacrificios licantrópicos, que debe ser consumida por los oficiantes y compartida asimismo por el dios-lobo titular del santuario.

El escenario juega así un papel tan importante al menos como el de los sacrificadores y participantes en las ceremonias sagradas, pues será testigo de cómo las transformaciones lobunas de algunos participantes en los banquetes secretos en cuyo curso se devoraban las entrañas de los sacrificados, llegaban a veces a su culminación y termino con la verdadera e irreversible Transformación, a través de la cual la metamorfosis de los afectados se convertía en permanente y definitiva, tal como nos relata, aunque con una cierta y hasta cierto punto comprensible reticencia, el propio Pausanias.

La colaboración del paisaje y de la estructura del propio lugar de culto a Zeus en el monte Liceo, con sus montones de tierra y de cenizas humeantes, se complementa con la prohibición absoluta para los extraños, bajo pena de muerte inmediata, de penetrar ni de pisar siquiera aquel entorno manchado con la sangre de tantas víctimas. Según nos indica Walter



Burkert, el rechazo casi indignado de algunos autores griegos clásicos -Pausanias, Platón, Plinio, entre otros- reputando aquellas manifestaciones licantrópicas de las cuales muchos más parecían tener noticia, de simples vulgaridades e invenciones de la plebe, no hacen sino rodear con el conveniente sigilo y misterio aquello que el mismo ambiente propiciaba en su momento respecto a este culto secreto y terrible en la bucólica y feliz Arcadia. En esa actitud de temor y rechazo, de negrura y silencio apenas sofocado, se desarrollarían también aquellas acciones del Doble sostenidas por el testimonio de los textos que nos han llegado a través del espacio-tiempo.

La naturaleza licantrópica de la divinidad titular de semejantes entornos, donde casi siempre podían encontrarse huellas frescas de estas actividades en las que aparecen implicadas, turnándose a ratos, la realidad más sanguinaria y las fantasías desbordadas de las leyendas murmuradas en la oscuridad cómplice de las viejas colinas y bosques, es un aspecto decisivo para dibujar el cuadro completo en cuyo ámbito se desarrollan y activan el Desdoblamiento y la Transformación, no sólo en los licántropos devoradores de vísceras humanas en las grandes festividades del monte Liceo, sino de una manera particular, pues ha de conservarse en el secreto cómplice del juego socialmente pactado entre textos e hiper-

textos, en la propia persona del Padre de los dioses, el Zeus olímpico, y al menos en uno de los miembros más directos de su divina familia, Apolo, el que propicia y ejecuta sacrificios de sangre e impulsa ese juego oculto de correrías nocturnas en las cuales se entremezclan persecuciones y matanzas rituales.

Aunque sin duda, en este cuadro nos falta todavía algo más. El conjunto de las imágenes que todo ese recorrido nos brinda no estaría completo sin otra figura que, muchas veces, como tantas otras cosas que participan en estos misterios, no se toma en cuenta, siendo por lo demás, de extraordinaria importancia. Se trata de la Espera, del Aguardar, del intervalo en el cual, tras el impulso que lleva hacia el Desdoblamiento y la Transformación del afectado o de los sujetos implicados en el proceso, parece no ocurrir nada y todos, testigos y protagonistas, permanecen dudando a veces de la realidad o del fundamento de aquello que han emprendido. En los mortales comunes y en los sujetos iniciados, la Espera puede ser angustiosa y representar una etapa difícil de soportar, puede suponer, verdaderamente, una prueba más a superar y no precisamente de las más fáciles.

Pero en los dioses, en las divinidades que han hecho ya sus pruebas con la Sombra a través de actos creadores o, simplemente por su complicidad en



ellos aunque no los hayan ejecutado por sí mismos, la Espera constituye en verdad una imagen destinada al consumo, arrojada al escenario del mundo y muchas veces tomada – aunque desde luego, no por los dioses mismos- como testimonio de la realidad más desnuda.

Así, en la turbulenta historia humana, el desvelar estos misterios y el profundizar en lo que verdaderamente representan y encierran en sí, han traído consecuencias no siempre agradables. La falsedad del mundo y la complicidad de los dioses en ella son intentos, no demasiado afortu-

nados ciertamente, para controlar a la Sombra que pretende liberarse en cada transición y en cada paso. Chaman, Lobishome, Guerrero-fiera o *berserkir*, no son por ello más que etapas de un largo viaje, transiciones tendidas hacia un término no siempre claro y presente, pero en cualquier caso inevitable y seguro en su ocurrir. En la Espera que precede al Desdoblamiento y a la Transformación, siempre se escucharán, de una manera o de otra, los aullidos de la Fiera que se acerca.



Bibliografía

BLUMENBERG, H. *Trabajo sobre el mito*. Paidós. 2003.

BOYER, R. *Le monde du Double. La magie chez les anciens Scandinaves*. Berg International. 1986.

BURKERT, W. *Homo necans. Rites sacrificiels et mythes de la Grèce ancienne*. Les Belles Lettres, 2005.

DETIENNE, M. *Apollon le couteau à la main*. Gallimard. 1998.

LECOUTEUX, C. *Fées, Sorcières et Loups-garous au Moyen Âge*. Imago. 2012.

LEVY-BRUHL, L. *Mythologie primitive. Le monde mythique des Australiens et des Papou*. 1935

SAMSON, V. *Les Berserkir. Les guerriers-fauves dans la Scandinavie ancienne, de l'Âge de Vendel aux Vikings. (Vie-XIe siècle)*. Pressés Universitaires du Septentrion. 2011.

SERGEANT, B. *Celtes et Grecques. 1/ Le livre des héros. 2/ Le livre des dieux*. Payot, 2004.

VERNANT, J. *El universo, los dioses y los hombres*. Anagrama. 2000.



Investigación antropolóxica

Producción de contidos culturais

Dinamización sociocultural e turística

Posta en valor do patrimonio

Formación, educación e divulgación

Consultoría e asesoría social



ab origine
antropoloxía

info@aborigine.es - www.aborigine.es



Los Monstruos del Inframundo y el Infierno de los Astures

Cristobo de Milio Carrín¹



Sumario

A seguir comentaremos as creenzas relacionadas co pavoroso inframundo, compararámoslas cos exemplos europeos homologables e tentaremos desenxuedellar as súas orixes a medias cristiás e a medias pagás.

Palabras chave: Inframundo, Mitoloxía Europea, Mitoloxía Asturiana, Folklore Asturiano, Contexto Mitolóxico do noroeste ibérico.

Abstract

In the following pages we will discuss those beliefs on this dreadful underworld, compare them with other European examples and try to unravel their origin in part Christian, and in part pagan.

Keywords: Underworld, European Mythology, Mythology Asturian, Asturian Folklore, mythological context of the Iberian northwest.

EL siguiente artículo pretende llegar hasta las puertas del mismísimo infierno y asomarse dentro. El mundo de los hombres, engañosamente estable y seguro, descansa como pronto veremos sobre un abismo de monstruos y horrores indescriptibles, allí confinados desde el principio de los tiempos. Parece un cuento de Lovecraft pero no es de él de quien quiero hablar, sino de la más pura tradición asturiana. En las siguientes páginas analizaremos las creencias sobre ese

inframundo pavoroso, las compararemos con otros ejemplos europeos y trataremos de desentrañar su origen a medias cristiano, a medias pagano.

En Asturias y en Galicia se creía que las almas de los difuntos, o al menos algunas de ellas, se convertían en serpientes y otros animales reptadores. El ejemplo más famoso es el de San Andrés de Teixido, en Cedeira (A Coruña). La leyenda decía que Dios le había prometido a San An-

¹ Escritor e investigador dos mitos asturianos. Dentro da súa produción destaca a liña de traballo que cuestiona e critica de xeito construtivo a tentativa académica que tende a desprezar a importancia das culturas indíxenas prerromanas no NO da Península ibérica a favor da fascinación pola incidencia da presenza romana neste contexto. A existencia dunha celticidade histórica, esencial neste mesmo ámbito xeográfico, é outra das súas liñas de produción bibliográfica.



drés que nadie entraría en el cielo si antes no peregrinaba hasta este santuario, a orillas del Atlántico y cuando una persona moría sin haber cumplido el rito, era su alma la que acudía hasta allí. Lo interesante es que estas almas tomaban la forma de culebras, lagartos o sapos:



Imagen de la Dama Mundo cubierta de serpientes y sapos en la catedral de Worms, S.XIV (foto de Jevée Blau).

Una vez iba entre un grupo de romeros a San Andrés de Teixido un joven descreído, guiado más por amor a la diversión que por ofrecimiento. En el camino vio una culebra arrastrándose entre las hierbas del campo, se burló de ella y la partió en dos

de un bastonazo. Los compañeros le auguraron un severo castigo, mas él alardeó de la locura cometida y se mofó de ellos.

Al divisar a lo lejos la iglesia de San Andrés, el muchacho se sintió herido por un mal inexplicable. Tan mal estaba que los compañeros tuvieron que cargarlo a cuestras y, al llegar al atrio, pensó que moriría y pidió la confesión. El sacerdote, cuando supo lo que había hecho, le riñó con rudeza y le ordenó volver atrás a unir los dos pedazos de la culebra.

- ¿Cómo voy a hacerlo –preguntó el muchacho– si no puedo con mi cuerpo? Mis piernas no me sostienen.

Pero, no bien el señor cura le dijo “levántate y anda”... El joven se puso en pie y caminó sin dificultad alguna hasta volver al sitio donde habían quedado las dos mitades de la culebra muerta, las juntó, temblando como un junco, y vio con pasmo cómo se pegaban y cómo la culebra comenzaba a arrastrarse de nuevo. Entonces lo comprendió todo: aquella culebra era un alma que también hacía su peregrinación, porque “a San Andrés de Teixido va de muerto el que no fue de vivo”.

(Mariño Ferro, X.R. 2003: 24)

En Asturias se daban también estas reencarnaciones pero aquí la creencia no protege a los reptiles, sino todo lo contrario:

Ramón Sordo Sotres recueye en Pría, conceyu de Llanes, la creencia



de qu'al matar una culiebra llíbrase un ánima del purgatoriu, asina que felicítaben a los rapazos que mataben dalguna d'elles [...]. En Areñes (conceyu de Piloña) cuenten que l'ánima d'un paisanu del pueblu, al morrer, volvióse cuélebre y que de nueche furaba nes tierres de la xente pa metese baxo tierra, a la mañana siguiente los del pueblu podíen ver los fundigones que dexaba'l cuélebre. (Álvarez Peña, A. 2003a: 119)

Ese cuélebre cavador nos lleva al siguiente tipo de relatos: la serpiente que se alimenta de cadáveres. Empecemos por un ejemplo de El Bierzo:

Se cuenta la existencia de un culebrón que devoraba los cadáveres del cementerio de Cacabelos. (Balboa de Paz, J.A. 2009: 61)

Y sigamos con una leyenda del suroccidente asturiano:

En el ábside exterior de la iglesia de Santa María de Zalón (Allande), fechada en torno al siglo XI, [...] puede verse a un hombre, toscamente labrado, asestando una lanzada en la boca del cuélebre. Asimismo, puede contemplarse un agujero en la pared por donde, supuestamente, entraba y salía el reptil para cometer sus fechorías.

Se decía que se introducía en la iglesia para devorar los cadáveres de los monjes allí enterrados. Un día, un hombre que iba camino de Santiago

como peregrino le dio muerte con su lanza. Esta historia es muy conocida en todo el pueblo. Otro cuélebre devorador de cadáveres era el que vivía detrás del convento de Santo Domingo, en Uviéu, al que en esta ocasión mataron ofreciéndole un pan lleno de alfileres.

(Álvarez Peña, A. 2003b: 127, 129)

La antigua iglesia de Zalón tiene una curiosa decoración exterior, en la que abundan las serpientes talladas. La leyenda relaciona indirectamente a Santiago (el peregrino) con la muerte del monstruo. Más adelante veremos la importancia del héroe que mata o confina al dragón.

Tenemos una prueba indirecta de que ya en la Edad Media se contaban en Asturias historias parecidas. En la portada de la Iglesia de Abamia, Cangas de Onís, puede apreciarse un dragón de cola retorcida que se dirige hacia una hilera de cadáveres en su ataúd.

Estas leyendas reaparecen mucho más allá del NW peninsular. En Irlanda, donde no hay serpientes, son anguilas las que saquean las tumbas:

Cullen Well, Duhallow, Condado de Cork

[...] En cierta ocasión se descubrió que las tumbas [del cementerio de Cullen] estaban siendo profanadas por un saqueador desconocido: una vigilancia reveló que el intruso era



una anguila que venía de noche desde el río para alimentarse de los cadáveres: la mató la gente del pueblo [...]. Varios de los incidentes narrados en [la Vida de San Mac Creiche] perviven en el folklore [del condado de] Clare. La lucha contra el dragón, por ejemplo, [...] En la costa de Liscannor el monstruo era un oll-phéist o eascú (anguila) que llegó del mar y se alimentaba de los cadáveres en el cementerio junto al mar: esta versión puede haber sido sugerida por una talla en la vieja iglesia de una criatura con un hueso en la boca. (Mac Neill, M. 1962: 283)

Hay otra vieja tradición sobre este lago [Loch Gur]. Separado de él sólo por el camino se encuentra el antiguo cementerio de Grange. Se descubrió que las tumbas aparecían cada mañana atravesadas por agujeros, y como se creyó que posiblemente fuese ésta la obra de perros, un caballero de la vecindad encomendó a dos de sus hombres al lugar armados con escopetas, y vigilaron durante la noche. Ante el asombro de estos hombres vieron una gran anguila alzar-se del lago, venir a la orilla y dando más y más vueltas sobre sí misma, abrirse camino hasta el cementerio. Entonces empezó a enterrar su morro en el suelo sobre una tumba, y era rápida penetrando en ella, para alimentarse con los muertos, cuando los hombres dispararon y le dieron. Cuando se acercaron la encontraron tirada e inmóvil, y según todas las

apariencias muerta; y en este estado se la llevaron a la casa de su amo, y la tiraron en una esquina de la cocina, donde estuvo tirada todo el día siguiente. Ahora bien, a la noche siguiente se oyeron los gritos de lamentación de otra anguila sobre el lago, y algunos de los hombres que los habían oído entraron en la cocina del coronel, y allí empezaron a contar lo que habían oído. “Tadhg a bhí im lorgsa!” Dijo la anguila en la esquina, alzándose. “¡Ésa era Tadhg buscándome!”. “Imthig go dtí Thaidhg, in ainm an Diabhail”, gritó uno de entre los atónitos presentes, “Ve a Tadhg, en nombre del demonio”; y la criatura se deslizó por la puerta, rodó hasta el lago y allí desapareció. (Anciano [M. Whelan] de Inchinlaurance. 26 marzo, 1877. El narrador, que desde entonces ha fallecido, había oído la historia de sus mayores). (Fitzgerald, D. 1880: 186)

El precedente más antiguo que conozco de estas historias procede del norte de Francia y fue anotado a finales del siglo VI:

La *Vita Sancti Marcellini* de Venancio Fortunato, escrita hacia el año 575, contiene además un interesante detalle: la aparición del dragón está vinculada a la muerte de una matrona de mala vida. El monstruo aparece para devorar a la dama:

Entonces los miembros de su familia, que estaban en las proximida-



des, oyeron un ruido y acudieron enseguida, y vieron que salía de la tumba un monstruo inmenso desenroscando sus anillos [...]. Pero San Marcelo, enterado de ello, comprendió que debía triunfar sobre el sangriento enemigo [...] cuando la serpiente salió del bosque para ir a la tumba, fueron el uno al encuentro del otro. San Marcelo se puso a rezar, y el monstruo, con la cabeza suplicante, acudió a pedir perdón, con la cola mimosa. Entonces, san Marcelo le golpeó tres veces la cabeza con el báculo, le pasó la estola alrededor del cuello y manifestó su triunfo ante los ciudadanos [...] reprendió entonces al monstruo y le dijo: “A partir de ahora, o permanece en el desierto, u ocúltate en el agua”. El monstruo desapareció enseguida y no volvió a encontrarse rastro de él.

(Lecouteux, C. 1999: 82, 83)

A primera vista, todo este mito encaja en la tradición cristiana. La serpiente es el símbolo del mal, de Satanás, desde que indujo a la Humanidad al pecado en el Jardín del Edén. También el Apocalipsis habla de “la serpiente antigua que se llama el diablo y Satanás, el cual engaña al mundo entero” (Ap 12:9). En las Homilias de Vercelli, escritas a finales del siglo X en inglés antiguo, se dice que las almas de los condenados “nunca salen del pozo de serpientes ni de la garganta del dragón al que

llaman Satán” (4:46-8), parafraseando claramente el pasaje bíblico.

Esta imagen del infierno como la garganta de una inmensa bestia se hizo muy popular durante la Edad Media y el Renacimiento. En el arte religioso de aquellos siglos abundan las “fauces del infierno”, las representaciones de un gigantesco monstruo de cuyas mandíbulas abiertas asoma la muchedumbre de los condenados. El motivo surgió en Inglaterra pero se extendió por buena parte del continente. Incluso El Greco incluyó una de estas bestias de gran boca en su cuadro “Adoración del Nombre de Jesús”, en 1579. A veces se les llama “leviatanes”, recordando al Leviatán, la colosal serpiente marina del Antiguo Testamento.

El reptil que se come el cuerpo de una pecadora, en la leyenda de San Marcelo, sería por lo tanto una simple variante de esta imagen tan difundida. Valga lo dicho para las versiones orales de época moderna, para las ánimas del purgatorio convertidas en culebras y las anguilas que engullen a los difuntos. La conclusión sería que se trata de un mito netamente cristiano. ¿Misterio resuelto, entonces? No, todavía no.

Claude Lecouteux, siguiendo a J. Le Goff¹, sostiene que la serpiente de San Marcelo es un Genius Loci, es

¹ Lecouteux, C. 1999: 82, 83



Leviatán devorando las almas. Ermita de Santa Eulalia, en Barrio de Santa María (Palencia) S.XII - XIII.

decir, un espíritu que custodia cierto territorio desde el principio de los tiempos y al que hay que aplacar antes de excavar, edificar, cultivar o alterar dicho espacio de cualquier forma. En las mitologías de Europa y Oriente Próximo estos espíritus toman la forma de criaturas aterradoras, de fuerza incontenible, que dominan el mundo en una época anterior al nacimiento de los dioses. Cuando éstos entran en escena vencen a los monstruos y los encierran en alguna prisión lejana, permitiendo así que los humanos prosperen en un mundo relativamente seguro y regido por leyes estables. La gigantomaquia que enfrentó a los gigantes serpentiformes con los dioses, o la lucha colosal entre Zeus y Tifón serían los ejemplos griegos de estos mitos.

Zeus, señor del Monte Olimpo, subido en un carro del que tiran dos caballos alados y arrojando sus rayos como lanzas, se enfrenta al monstruo en una lucha colosal que los lleva a ambos por todo el Mediterráneo hasta que logra confinarlo en el monte Etna. Las escaramuzas del dios y el dragón, episodios de la épica lucha, explicaban el origen de diversos paisajes volcánicos. Otros pueblos de la región cuentan una historia muy semejante: el hitita Tarhunta, el que reinaba sobre la montaña sagrada de Jebel Aqra, tuvo también que vencer a otro reptil, el dragón Iluyanka. Igualmente, entre sus vecinos cananeos se contaba la historia del dios celeste, Baal, que vencía a la serpiente retorcida, “el tirano de siete cabezas”. El nombre del monstruo cana-



neo, *Litanu* o *Lotan*, pasó al Antiguo Testamento donde Yahvé, el dios del monte Sión, derrotó al monstruo - serpiente marino, *Leviatán* (Lane Fox, R. 2008: 297, 298). Según Rashi, el gran comentarista judío, el Leviatán es la reencarnación de la serpiente del Jardín del Edén y su poder es tal, que Dios mató a la hembra de la especie porque si llegasen a procrear, aniquilarían el mundo².

Los mitos nórdicos cuentan una historia muy similar y hablan de varios monstruos que fueron desterrados y contenidos por los Æsir, los dioses. Está Jörmungandr, la serpiente marina que rodea el mundo, está Fenrir, el lobo encadenado con una atadura mágica, y hay otros todavía. El encierro es temporal: al final de esta edad la serpiente hará que el mar inunde la tierra, el lobo abrirá sus mandíbulas para devorarlo todo, “la inferior arrastrará por la tierra, la superior tocará el cielo, y más abrirá la boca si tuviese espacio”³. Algunos creen que fueron justamente las fauces de Fenrir las que inspiraron a los sajones para representar la entrada al infierno⁴.

Son quizá los eslavos, con su mitología dualista, los que han preservado mejor este conjunto de creencias:

Ampliando la búsqueda al folklore eslavo y báltico, se podría reconstruir el mito de la lucha entre el dios del rayo con su enemigo. Los elementos básicos del relato son los siguientes: La deidad está en lo alto, por lo general en un monte, en el cielo, donde está con el sol y la luna, o en la copa de un árbol de tres troncos que mira a las cuatro partes del mundo.

El enemigo está abajo, entre las raíces del árbol, o bien entre la maleza negra. El enemigo roba el ganado y lo esconde en una cueva tras la roca. Él mismo se esconde bajo apariencia humana, de caballo o de vaca. Se esconde bajo un árbol o debajo de una roca. El dios del rayo, montado a caballo o en un carro, parte el árbol con un rayo o un martillo y lo quema, o bien pulveriza la piedra. Después de la victoria, se liberan las aguas y cae la lluvia. El enemigo se esconde en las aguas subterráneas.

La divinidad del cuento aparece como Perun / Perkunas, como el rayo, como Dios, como el profeta Elías o como San Jorge [...] el lugar del enemigo en Rutenia lo ocupa Žmij, es decir el “culebro”, o bien el demonio.

(Gieysztor, A. 1982: 62, 63)

San Marcelo, cuando derrota y destierra a la serpiente y el peregrino, cuando ensarta a la serpiente de

² Yitzjaki, Rabi Shlomo, 2015: Biblio

³ Su victoria no será completa, sin embargo, y del caos surgirá otro mundo nuevo.

⁴ Sería interesante también investigar si las expresiones castellanas “oscuro como la boca del lobo” o “meterse en la boca del lobo” podrían provenir de algún mito semejante.



Zalón, se están comportando como cualquiera de estos dioses. La única diferencia es la escala: el ofidio no amenaza el universo, como Fenrir o Tifón, sólo la comarca de París o un pueblo de Allande. No parece casualidad que el santo mande al monstruo “al agua” ni que las anguilas del folklore irlandés, como Jörmungandr y Leviatán, surjan también de mares y lagos. Incluso el cementerio de Cacabelos, antes mencionado, está a orillas del río Cúa.

Tal vez el lector esté pensando “de acuerdo, la historia de San Marcelo tiene alguna influencia pagana, pero sin duda la idea del castigo, la imagen del reptil que devora a los pecadores, es totalmente cristiana”. Volvamos a la literatura nórdica:

Nidhogg (Níðhögg) es, según la Edda en prosa, la serpiente que habita bajo Yggdrasil, el fresno cósmico que sostiene los nueve mundos. Allí confinado, el monstruo pasa los siglos royendo las raíces del árbol, acelerando así el fin del mundo. En el Völuspá, en cambio, Nidhogg ronda el Náströnd (“costa de los cadáveres”), el lugar del Otro Mundo reservado para los peores criminales según la mentalidad nórdica: asesinos, adúlteros y perjuros. La serpiente se alimenta de los cuerpos de estos “pecadores”. En la última estrofa del poema se menciona de nuevo a Nidhogg, que aparece volando, con cadáveres en sus alas, anunciando según se cree el Ragnarök.

En cuanto a los irlandeses, existe un curioso conjuro, traducido y publicado por Kuno Meyer en 1914, proveniente de un tratado métrico escrito en irlandés antiguo. Es un cetnad, una “canción inaugural”, y el erudito alemán lo fecha hacia la primera mitad del siglo VIII. El devoto pretende atraerse una larga vida invocando diversos personajes del panteón pagano: comienza llamando a las “siete hijas del mar”, equivalentes a las Parcas griegas que tejen el hilo de la vida. Se menciona también a un misterioso “campeón de plata” y a “Senach de los siete periodos de tiempo”, pero son las imágenes infernales las que nos importan aquí, especialmente la “víbora sin cabeza” que sin duda devora a los muertos igual que Nidhogg. Reproduzco unos pocos versos del texto:

*Invoco a las siete hijas del mar
que preparan los hilos de los hijos de
larga vida [...]*

*¡Que se mantenga mi diestra!
¡Que crezca mi fuerza!
¡Mi tumba no estará preparada!
¡La muerte no me sobrevendrá durante una expedición!
¡Que se complete mi viaje!*

*¡La víbora sin cabeza no me atrapará,
ni el gusano gris oscuro, ni el escarabajo negro sin cabeza!
¡Ni el ladrón me lastimará, ni una*



*banda de mujeres ni una banda de
hombres armados!*

*¡Que me acreciente mi tiempo el Rey
del Universo! [...]*

(Meyer, K. 1914: 231, 232)

Hemos llegado a un empate: las culebras antropófagas podrían ser hijas por igual de los predicadores medievales o de los mitos paganos. Sin embargo, cuando volvemos a rebuscar entre los materiales recogidos de la tradición oral asturiana encontramos fuertes indicios que refuerzan, por un camino totalmente independiente, el origen indígena y pagano de la serpiente del inframundo. Nidhogg, la que sorbe la carne de los muertos, no se desvaneció de la memoria popular:

Conjuro contra la picadura de la culebra.

Lugar: Folgueras del Río, TINEO.

*Informante: Emilio, unos 50 años
(1997).*

La culebrona maldita

y la cervatina bendita

fueron a una apuesta,

la que primero se calzara,

la que primero se vestía,

la que primero el sou cornetín

nel sou pico tocara.

Ya la cervatina bendita

primero se calzó,

primero se vestió,

primero el sou cornetín

nel sou pico tocó.

La culebrona maldita,

por su tronco,

por su barranco,

por su raíz de freisno infeliz

allí fuei morrer, amén.

(Suárez López, J. 2007: 2)

El conjuro de la cervatina, que ha sido recogido por diversos folkloristas, sólo se encuentra entre los vaqueiros del occidente de Asturias. La versión más antigua la anotó Juan Uría Rúa en la braña valdesana de Sapinas, en 1912:

Para la vaca mordida por una culebra.

La culebra maldita

y la cervatina bendita

hicieron una apuesta,

a cuál primero se vestía,

a cuál primero se calzaba,

a cuál primero a aquel lindo cueto

llegaba

y la su bocina tocaba.

La cervatina, como era bendita,

primero se vistió,

primero se calzó,

primero a aquel lindo cueto llegó

y la su bocina tocó.

La culebra maldita

por debajo del tronco barranco

raíz del fresno infeliz,

como secó la estopa, le seque la boca;

como secó la pacha, le seque la babacha;

como secó el carbón, le seque el corazón.

(Suárez López, J. 2007: 2, 3)

El conjuro narra una competición, una carrera entre el ciervo y la serpiente. El ciervo gana y termina en



lo alto del monte, la serpiente pierde y termina entre las raíces del “fresno feliz”. La imagen parece calcada de la mitología nórdica, donde la serpiente sería Nidhogg, el fresno sería Yggdrasil y la “cervatina” correspondería con los cuatro ciervos Dain, Dvalin, Duneyr y Durathror que se alimentan de las hojas del árbol cósmico.

Si ahondamos en la estructura del relato el resultado es todavía más interesante. Jesús Suárez López⁵ documenta la lucha entre el ciervo y la serpiente desde la tradición grecorromana hasta los pueblos de Eurasia. La serpiente, como ya sabemos, representa la muerte y la oscuridad. El ciervo, en cambio, es símbolo del sol; si el astro mengua y resurge en su ciclo anual, el ciervo pierde y recupera sus astas cada año. Así, el ciervo se convirtió en símbolo de inmortalidad, se le atribuía una vida extraordinariamente larga, y en varios mitos guiaba las almas hacia la otra vida. Suárez encuentra ejemplos de estas creencias incluso en el arte escita⁶, pero tenemos indicios de ellas también en el extremo NW de la Península Ibérica.

Marco V. García Quintela, al estudiar los petroglifos gallegos del I Milenio A.C, descubrió varias representacio-

nes de ciervos de gran tamaño, destacando sobre la compleja acumulación de dibujos y símbolos. Estos ciervos tienen astas enormes, con un número de puntas a veces inverosímil, aparecen mirando siempre hacia la derecha y parecen apuntar con el hocico a uno o varios círculos concéntricos tallados en la roca junto a ellos. García Quintela, catedrático de la Universidade de Santiago de Compostela, cree que estos grandes ciervos son representaciones simbólicas del calendario de los pueblos celtas que habitaban Galicia en época prerromana, quizás de un antiguo ciclo lunisolar de tres años⁷. Es uno de los pocos símbolos que podemos interpretar entre las ambiguas y atiborradas estaciones rupestres gallegas, y relaciona al ciervo claramente con el ciclo anual y por lo tanto con el cielo y el sol en la mitología de los pueblos prerromanos del NW peninsular.

En cuanto al ciervo como guía a la inmortalidad, existen algunos ejemplos interesantes en las lápidas de los vadinienses, la tribu que habitaba entre el oriente de Asturias y el NE de León. En la lápida de Septimio Silo, del siglo I-II dC, hallada en San Xuan de Beleño y que se conserva en el Museo Arqueológico de Uviéu el alma, representada como un caballo en cuyo lomo se ha graba-

⁵ Suárez López, J. 2007 (Biblio)

⁶ Los escitas, por ejemplo, creían que el sol era hijo de una diosa cierva, a la que representaban llevando el astro entre las astas.

⁷ Véase Belmonte Avilés, J. A. 2013 (Biblio)



Figura 13.3. El gran ciervo de Laxe dos Carballos, en Campo Lameiro, oteando a la derecha, hacia un gran motivo circular. El número de astas de sus cuernos, y la forma en que están distribuidas, son un muestrario de cuentas astronómicas. 12 es el número de meses lunares en un año solar. $(12 + 3) \times 2 = 30$ es el número redondo de días en un mes lunar. El siguiente paso es algo más complicado. Para ello tenemos que tener en cuenta las tres rayas ("astas") aisladas (en amarillo) junto a la punta del cuerno derecho, que postulamos como la marca indicadora de un ciclo lunisolar de tres años. Este se contaría, comenzando por el punto más cercano a las tres rayas, como $12 + (12 + 1) + 12 = 37$ meses lunares en 3 años solares. El "asta" aislada en la parte superior del cuerno izquierdo podría ser la marca de mes intercalar. Ver el texto para más detalles.

Imagen extraída de Belmonte Avilés, 2013: p. 200 (Biblio).

do el nombre del difunto, sigue a un ciervo de grandes astas. Está también la escena con ciervos, machos de grandes astas con doce y catorce puntas, hallada en la singular cabaña 39 del castro de Coaña, cabaña en la que García Bellido y Uría Rúa descubrieron un depósito de cenizas y cerámica en el que "creyeron reconocer las primeras evidencias que señalaban la práctica de incineración entre los pueblos castreños de Asturias" (Villa Valdés, A. 2010-2012: 103). Los arqueólogos modernos son más prudentes, pero no hay duda de que la imagen tuvo algún significado religioso.

La enemistad entre el ciervo y la serpiente es una variante más de la guerra cósmica entre el dios de lo alto

y el monstruo del abismo, entre la vida y el enemigo de la vida, el orden y la creación frente al caos y la destrucción, Zeus contra Tifón, Odín contra Jörmungandr, etc, etc etc... El conjuro asturiano representa la victoria del herbívoro sobre el reptil como una carrera, cuando lo más corriente en el arte y la literatura suele ser que el ciervo persiga y devore a la serpiente. El significado, sin embargo, no puede ser más transparente, incluyendo el detalle de que el ciervo "bendito" termina en lo alto de un monte, como Zeus en su trono, mientras la serpiente "maldita" acaba en el abismo más hondo, "bajo la raíz del fresno". Hablemos ahora de abismos:



*Leyenda de la Parroquia de Tiraña
(Llaviana-Asturies)*

[...] *Habiéndose caído en el pozo “Funeres”, -situado en Peñamayor, próximo a la majada que aún hoy lleva el nombre de “Mayáu del Conde”- una vaca, la más lucida de sus ganados, que llevaba al cuello un collar de plata con cencerro de oro, ordenó el Conde que uno de sus criados bajase al fondo del pozo atado por una cuerda sostenida por otros desde el brocal, para recuperar la joya perdida; pero, cuando tirando de la cuerda, ya se hallaba próximo a la salida el criado con el valioso cencerro, se le oyó gritar con voz desesperada: “Soltadme, porque son tantas las gafuras que me acompañan, que emponzoñaría el mundo”. Y le obedecieron, huyendo espantados de aquel sitio. [...]*⁸.

(Jove, Eladio G: 1895)

La leyenda fue anotada en el siglo XIX y el autor no la ha transmitido textualmente de su informador, pero sabemos que no es ninguna invención literaria, sino que proviene de la tradición oral asturiana. Y tiene un gran interés. Las gafuras, animales venenosos como serpientes o sapos, traen a la memoria el “pozo de serpientes” de las Homilías de Vercelli. Las bestias están confinadas en un abismo casi inalcanzable; si fuesen finalmente liberadas traerían con-

sigo el fin del mundo. Representan, por tanto, las mismas fuerzas del caos que fueron contenidas por los dioses al principio de los tiempos en la mitología nórdica (Jörmungandr, Fenrir), griega (Tifón) o hebrea (Leviatán).



Condenados torturados con serpientes y sapos mientras son devorados por el Leviatán. Breviari d'Amor, manuscrito catalán del S.XIV (imagen de la British Library).

Antes de analizar la leyenda del Pozo Funeres, sin embargo, mostraré otra, tan distinta en apariencia como semejante en el fondo:

Estaban a la orilla d'El Pozu La Coh.ita [concejo de Onís] una pastora, un toru y una vaca y apareció pel a boca'l pozu un cuélebre y que decía: Toro, toratu, echami acá la vaca, la moza y el xatu. Y que cayeren al

⁸ Accedí a la leyenda desde la web “Espeleoastur”, <http://www.espeleoastur.as/etnografia/Tinana.htm>



pozu. La pastora era coh.a. Años después en El Valle La H. uente, h. ué a beber el padre de la moza y según estaba bebiendo viénose-y un coral a la boca

Informante: Ángel Fernández, El Pedrosu⁹.

La misma leyenda, sin salir de Onís, se cuenta también del Pozo los Texos, con la única diferencia de que el coral termina saliendo en el río Cares. Ambas se parecen a la del pozo Funeres, evidentemente, en el pozo como camino físico al inframundo. Coinciden también en imaginar un “infierno” subterráneo poblado por reptiles y también se parecen en el argumento: si en Funeres era un pastor que bajaba a recuperar una vaca, en Onís la pastora cae, empujada por un toro, junto con su vaca. Se diría que ambas leyendas han evolucionado desde la misma creencia antigua.

La siguiente es una descripción de Pulty (Polltaighe, Poll Toighe Cochláin), en el Condado de Leitrim, Irlanda:

En la ladera sur de Sliabh an Iara-inn (La Montaña de Hierro) bajo su cima, Mullach Garbh (la Cima Escarpada), cae un torrente de montaña por una grieta en la caliza y resurge en la superficie a una milla

aproximadamente ladera abajo. El agujero por el que desaparece el torrente se llama ahora Pulty o Polltaighe. Los encuestadores de la Ordnance Survey en 1836 registraron que por entonces se le conocía como Poll Toighe Cochláin, que ellos transcribieron como Pulty Coghlan.

El nombre pertenece a un curioso grupo, incluyendo Poll Tighe Liabáin y Poll na Seantuinne, referidos a abismos y agujeros con corrientes, con un sentido mitológico: “¡Vete a Poll Tighe Liabáin!” es una maldición con un significado equivalente a “¡Vete al infierno!”.

El lugar ha dejado huella en la imaginación popular [...] Se cuenta que una mujer estaba ordeñando junto al agujero y la vaca la arrojó al interior de una patada: una milla más allá, montaña abajo, encontraron su mano aferrando todavía el asa del cántaro de leche. Ésta puede ser una historia local para ilustrar la profundidad de la caverna o posiblemente, un recuerdo simplificado de algún relato más significativo. Otra historia sobre el agujero tiene implicaciones mitológicas muy claras. En las palabras del anotador, dice así: Se creía que el ganado se perdía en Pulty, o mejor dicho se pensaba que allí lo arrojaban algunas personas malvadas. Se solicitó a un buceador

⁹ Comunicación de Gausón Fernande Gutierre, 4 de abril 2015. La leyenda aparece publicada también en Álvarez Peña, A. 1997: 24, 259 (Biblio) donde se anota como informante a Amalia la de Valentín, de Robellada, conceyu d`Onís y como recopilador, de nuevo, a Gausón Fernande Gutierre.



inglés que averiguase lo que había de cierto en esto. Bajó. De repente, con precipitación e inquietud, recibieron los de arriba la señal para izarlo. El terror que sufría hizo morir al buceador en menos de cinco minutos. Entre jadeos dijo que el horrible gusano le perseguía: que vio un animal horrible como un gusano, con dos ojos como dos cestas de turba ardiendo, etc etc.

Hasta los tiempos de la Primera Guerra Mundial, había una romería en Pulty el último domingo de julio, y la gente acudía desde un radio de cinco millas a la redonda. No lejos del agujero [...] hay una fuente santa dedicada a San Patricio [...].

(MacNeill, M. 1962: 122, 123)

“Gusano”, en inglés *worm*, se refiere en el folklore de las Islas Británicas a una criatura semejante al *culebro* o *cuélebre* de León y Asturias, es decir, un dragón serpentiforme, una serpiente gigante. La leyenda transmite una imagen muy parecida a la del Pozo Funeres: un infierno de horror inimaginable, habitado por reptiles. Por lo demás, la mujer que ordeña cae al pozo y muere por causa de una vaca, como en Onís, y su mano reaparece como también reapareció el collar de la Coh.ita. El buceador inglés baja al pozo para recuperar vacas perdidas, como el pastor de Llaviana, y como el asturiano es testigo de los terrores del inframundo. El abismo de Pulty retiene quizás mayor importancia simbólica: llegó a convertirse

en sinónimo de “infierno”, como vemos, y aparece relacionado con Lughnasad, la fiesta del dios celeste y con San Patricio, el vencedor de las serpientes. Muy posiblemente debió de haber alguna leyenda en la que el santo confinaba al “gusano” al fondo del abismo, igual que hizo San Marcelo de París. Es importante también el robo de ganado, señal de que los seres del inframundo siguen amenazando la riqueza y la supervivencia de los humanos, así como el detalle de que estos “infiernos” suelen ser cuevas subterráneas de las que brotan corrientes de agua.

La última etapa de nuestro viaje es el rito, la lucha mágica entre las fuerzas de la vida y las de la muerte. Las mismas creencias que dieron lugar a mitos y leyendas se manifiestan ahora en forma de gestos y ceremonias. Así mismo, el combate cósmico entre el dios celeste y el reptil del inframundo se vuelve cíclico: si el mito trataba del origen del mundo, el rito lo revive anualmente convirtiéndolo en una lucha entre la abundancia y la escasez. Volvamos al mundo eslavo y a Perun, el que blande el rayo:

[...] Entendemos, también, la importancia de Perun – Perkun en este asunto, si recordamos su lucha con la víbora / dragón que ataba las aguas. También la cultura popular polaca había guardado la memoria de la víbora como enemigo del sol. Uno de los rituales practicados entre los ser-



bios y búlgaros, tiene como propósito conseguir lluvias mediante la expulsión de las víboras, que se hace el día de San Jeremías, el 14 de abril, por los chicos y chicas jóvenes y las parejas jóvenes [...] que deberían, con cencerros y cantos, expulsar al reptil o matarlo con una herramienta especial o con fuego sagrado.

(Gieysztor, A. 1982: 69)

Los ingleses escenificaban también la victoria del sol sobre el reptil. Lo hacían en una fecha no muy alejada de la tradición eslava, en algún momento de mayo:

La fiesta de las Rogativas, que antiguamente se celebraban los tres días que precedían al día de la Ascensión, son la fuente principal de leyendas de dragones. Durante estos días, el clero, acompañado por los oficiales de la iglesia y la gente, recorrían los límites de sus respectivas parroquias; y en determinados puntos ofrecían plegarias, rogando por la bendición de los frutos de la tierra, y la protección contra los espíritus malévolos. De cierta manera, la costumbre aún se observa en muchas parroquias inglesas. En las procesiones antiguas, se llevaba la imagen de un dragón, símbolo del espíritu infernal, reclamando el cielo ser derrocado, y cuyo derrota final se atribuía al santo particularmente reverenciado por la gente de la diócesis o parroquia.

En el tercer día de las procesiones, el dragón era apedreado, golpeado, zarandeado, y tratado de las maneras más ignominiosas, cuando no indecentes. Así cada parroquia tiene su dragón, así como su santo, con ciertos lugares relacionados con el dragón –la roca del dragón, el pozo del dragón, etc, así denominados por ser los puntos donde el dragón era depositado, y donde las procesiones paraban para descansar y rezar¹⁰.

(Chambers, R. 1864: 541)

Volvamos ahora a nuestro país. La siguiente tradición, muy arraigada en el extremo occidental, sigue practicándose en algunas casas: La costumbre consistía en conservar el ramo bendecido el Domingo de Ramos hasta San Marcos, 25 de abril. Ese día se recorrían las tierras de la casa, usando los ramos para asperjarlas con agua bendita, mientras se recitaba el siguiente conjuro: “Fora sapos y sapagueiras y toda la maldición, que aquí quedan el agua y el ramo de la pasión”. Existen numerosas variantes, como “Fora sapos, fora ratos, fora toda comezón...”. En algunos casos el rito concluía clavando una ramita del laurel bendecido en lo alto de cada *topeira*, para expulsar al animal¹¹.

Los animales subterráneos se convierten así en “maldición”, algo muy

¹⁰ Traducción de Miguel Ángel González, que fue quien me proporcionó la referencia.

¹¹ De Milio Carrín, Cristobo, 2008: 369 (Biblio)



similar a las “gafuras” del Pozu Funeres. Son los *genius loci*, espíritus del lugar, como los llamaba Lecouteux. Estos espíritus amenazan la prosperidad de la casa y deben ser expulsados igual que San Marcelo expulsó a la serpiente. El arma empleada, es decir, el ramo bendecido, tiene poderosas implicaciones celestes y solares... proviene de la fiesta más importante del año, dedicada al mismo Cristo, a Su muerte y resurrección. Esta arma, sin embargo, no se utiliza inmediatamente sino que se reserva hasta una fecha igualmente poderosa para reforzar su efecto. El día de San Marcos se practicaban numerosos rituales agrarios por buena parte de Europa, y se le relaciona a veces con las antiguas *Robigalia* romanas, un ritual que pretendía librar el trigo de la plaga de la roya. Es además una fecha muy próxima al 1 de mayo, que señalaba el inicio del verano entre los celtas y también, hasta finales de la Edad Media, en la Península Ibérica. Es por tanto un día estrechamente vinculado al ascenso del sol, a su máximo vigor. El rito, así, reproduce el mismo esquema de las leyendas y los conjuros: el dios de lo alto, benefactor de la Humanidad, derrota y expulsa a los engendros del subsuelo que pretenden robar sus riquezas. Esta coincidencia entre mito y rito nos confirma hasta qué punto estaba arraigado todo este sistema de creencias.

Conclusión

Creo que ha quedado demostrado que el folklore asturiano conserva restos de la creencia en un submundo poblado por reptiles, entre ellos una gran serpiente primordial derrotada y confinada desde el inicio de los tiempos por un dios de lo alto, bien relacionado con el cielo, el rayo o el sol. Esta creencia se puede considerar precristiana, aunque originalmente estaba tan extendida por el Viejo Mundo que también ha influido en la Biblia. Las variantes asturianas contienen varios elementos que apuntan a un origen indígena, ajeno a la predicación cristiana y con paralelos en la mitología nórdica y celta. La relativa semejanza entre el inframundo cristiano y el pagano quizá ayudó a preservarlo en la memoria colectiva.

La idea que subyace a todo el mito es la de un mundo perpetuamente amenazado por espíritus que deben ser mantenidos a raya. Es el dios celeste el que apartó a los más peligrosos al principio de los tiempos, pero siguen rondando por doquier y los humanos deben combatirlos también mediante la oración y la magia, si no quieren que el caos triunfe, que las riquezas arrancadas a la tierra se pierdan y que la supervivencia se vea amenazada.



Bibliografía

ÁLVAREZ PEÑA, A. *L.liendes de L.lena*. Editorial AYDA 1997

ÁLVAREZ PEÑA, A. *Cuélebres, Culuobras, Culiebres y Culiebrones – La Culiebra na Mitoloxía Asturiana*, Editorial Trabe, Uviéu 2003a

ÁLVAREZ PEÑA, A. *Mitos y Leyendas Asturianas*. Editorial Picu Urriellu, Xixón 2003b

BALBOA DE PAZ, JA. *Mitos y supersticiones*, Biblioteca leonesa de tradiciones, Diario de León, Edilesa, León 2009. Citado en GONZÁLEZ, MIGUEL ÁNGEL: “El Dragón del Cúa: el Santuario Termal de La Edrada” en *Asturiensis Prouincia Indígena*, <http://asturiense.blogspot.com/2011/11/el-dragon-del-cua.html> [última consulta Enero de 2012]

CHAMBERS, R. *The book of days: a miscellany of popular antiquities in connection with the calendar, including anecdote, biography, history, curiosities of literature and oddities of human life and character*, Volumen 1, edición del autor, Londres, 1864

FITZGERALD, D. “Popular Tales of Ireland” en *Revue Celtique* Vol. IV, ed. F. Vieweg, París 1880, pp 185-190

BELMONTE AVILÉS, J, GARCÍA QUINTELA, M V. & GONZÁLEZ GARCÍA, AC. “Ciervos, Tiempo y Paisaje: una Integración Arqueoastronómica”, en *Petroglifos, Paleoambiente y Paisaje: Estudios Interdisciplinarios del Arte Ruprestre de Campo Lameiro* (Pontevedra), CSIC, Madrid 2013, pp 197 - 210

DE MILIO CARRÍN, C. *La Creación del Mundo y Otros Mitos Asturianos*, edición del autor, Meres, Siero, 2008

GIEYSZTOR, A. *Mitologia Slowian*. Edita Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Varsovia 1982

JOVE, EG. “Leyenda de la Parroquia de Tiraña” en *Asturias, Tomo II. Laviana, Cap. IV* de Octavio Bellmunt y Fermín Canella. Gijón, 1895

LANE FOX, R. *Travelling Heroes – Greeks and Their Myths in the Epic Age of Homer*, Penguin Books Ltd, Londres 2008

LECOUTEUX, C. *Demonios y Genios Comarcales en la Edad Media*, José J. De Olañeta, editor, Palma de Mallorca 1999

MACNEILL, M. *The Festival of Lughnasa*, Oxford University Press, 1962 (2008).

MARIÑO FERRO, XR. *Santuarios Mágicos de Galicia*, Nigratea, Pontevedra, 2003

MEYER, K. “An old Irish prayer for long life”, (Reimpresión de: *A miscellany*, presentada a John Macdonald Mackay, LL.D.) University Press, Liverpool, 1914



SUÁREZ LÓPEZ, J. “La cervatina bendita y la serpiente maldita: la lucha mítica del ciervo y la serpiente y un conjuro asturiano contra la culebra (narrativa e iconografía)” en *Culturas Populares*. Revista Electrónica 5 (julio-diciembre 2007), 27pp. <http://www.culturaspopulares.org/textos5/articulos/suarezlopez>.

VILLA VALDÉS, A. “Grabados Zoomorfos Sobre Pizarra y Otros Epígrafes Inéditos en Castros Asturianos” en *Sautuola*: Revista del Instituto de Prehistoria y Arqueología Sautuola, nº 16-17, 2010 – 2012, pp 97 - 112

YITZJAKI, RS. *Gen Rabbah 7:4, Midrash Chaseroth V'Yetheroth*, Batei Midrashoth, vol 2, p. 225 citado en Chabad.org, http://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/8165#showrashi=true consultado el 30 de abril de 2015





Uma antropologia do som urbano

Carlos Miguel Rodrigues¹



Sumario

Este artigo pretende ser uma visão sinótica acerca da sonoridade urbana tomada como uma atmosfera acústica que constitui também habitat do ser humano, e uma reflexão que se situa no interior da Antropologia Visual, onde o verbo ver da Antropologia Visual significa ouvir e ver através de um documento audiovisual que reflita os resultados da investigação. Referimos, portanto, a questão da sonoridade urbana como um habitat que se não for ecológico será tóxico. Defende-se que a cidade deverá continuar a desenvolver toda a sua genialidade construtiva tanto na área visual como na área auditiva. Pretendemos apontar a necessidade do caminhar-se para que as cidades atinjam uma monumentalidade acústica semelhante à que já se atinge ao nível visual.

Palabras chave: antropologia visual, endo e exocidade, fatalismo acústico, habitat acústico humano, monumentalidade acústica, som urbano.

Abstract

This article is intended as a synoptic vision of the urban sound taken as an acoustic atmosphere which is also habitat of the human beings, and a reflection that is located inside the Visual Anthropology, where the verb see of the Visual Anthropology means to hear and see through an audiovisual document that reflects the results of the investigation. We refer therefore the issue of urban sound as an habitat which, if not ecological, is toxic. It is argued that the city should continue to develop all its constructive genius both in the visual and in the auditory area. We intend to show the need to walk up in the sense that the cities must to reach an acoustic monumentality similar to that already reaches in the visual level.

Keywords: Visual Anthropology, endo and exocity, Acoustic Fatalism, Human Acoustic Habitat, Acoustic Monumentalism, Urban Sound.

¹ Doutor em Ciências Sociais, Antropologia, e cineasta.



DE acordo com Marry (2012), o som da cidade é encarado como uma entidade subjetiva cuja realidade perceptiva depende do cidadão que escuta. Neste trabalho, a autora procede a uma investigação utilizando métodos qualitativos em que previamente referencia os espaços de estudo. O som que este estudo considera não está organizado ou seriado por degraus de cronologia histórica, nem por tipologias de produtores sónicos, é o som daquele lugar nos momentos que o estudo percorrer.

Uma parte da nossa investigação, que decorreu junto de cidadãos cegos, revela que na cidade do Porto, por exemplo, não só, não existe lugar algum com uma sonoridade que lhe seja própria ou que lhe seja característica, como a noção emergente ligada ao termo “ruído” se nos revela um conceito completamente psicocultural e descontínuo, a tal ponto descontínuo que um dado valor pesquisado em uma só pessoa não representa o que essa mesma pessoa entende ou sente como “ruído”. A noção de ruído para os cegos, que são aqueles cidadãos em que as escutas constituem a sensorialidade dominante na percepção do exterior, é muito pontual, tópica e transitória. Se a sonoridade, em questão, assumir forma mais permanente e bloqueante da atividade

mental, fica situada, então, dentro dos parâmetros da noção de *fatalismo acústico*¹, pois percebemos que para os cegos, se nesses lugares, onde se não pode conversar, trabalhar ou sequer pensar, a tendência é para o seu abandono.

O estudo etnográfico conduz-nos a discordar das noções esplanadas por Marry não só de alguns dos conceitos metodológicos de base, por exemplo, as entidades sonoras de escuta nos locais indicados não foram tipificadas, som das vozes, som das crianças a brincar, sons de músicos de rua, som naturais ou os sons dos motores, sem considerar a probabilidades de soarem todos ao mesmo ao mesmo tempo, durante um dia. Também não nos pareceu eloquente para a apresentação da problemática acústica, a metodologia na descrição prévia da amostra. Na nossa investigação não foi utilizado o inquérito, a entrevista ou o teste para recolher dados. Utilizamos, em vez disso, uma estratégia complexa própria da Antropologia Visual, a rodagem de um filme (Rouch, 1968), paralelamente com a aplicação de outros métodos cuidadosamente preparados, OEL. Foram estas, pois, as metodologias eleitas para estudar o som urbano do Porto, Portugal.

¹ Tal como numa orquestra em que o que resulta do efeito de soarem todos os instrumentos em conjunto é a sinfonia, o efeito sonoro que resulta do facto de se fazerem ouvir todos os sons da cidade em simultâneo é o *fatalismo acústico*, que assume, segundo as circunstâncias de perceptibilidade, o valor de exógeno ou endógeno.



Rodar um filme que represente a sonoridade urbana de uma determinada época, em um determinado local da cidade, ou sonorizar um filme surdo, por exemplo, realizado muitos anos antes, metodologicamente pelas mesmas razões: no caso do nosso estudo, o filme escolhido foi *Douro Faina Fluvial* de Manoel de Oliveira, que documentava a época dos anos 30 do século passado.

Procedemos, também, à rodagem de alguns filmes e à análise de outros, já que era essa a opção metodológica no âmbito da opção pela Antropologia Visual, como também a utilização dos conceitos da teoria da montagem de Vertov, e o método de observação etnoacústica dos lugares de rodagem, OEL. Os estudos vão ao encontro do modo como Augoyard (cit. in Roulier 1999, p. 3) se refere a esta mesma problemática:

Relativiser la question du bruit. Alors que les sciences dites “dures” ont concentré jusqu’ici leurs efforts sur le bruit, les sciences humaines se proposent d’élargir la connaissance du monde sonore. Placer le bruit dans son contexte. La recherche sur le son s’est d’abord consacrée à la mesure en laboratoire (“in vitro”) des signaux acoustiques et des réactions psychologiques. Cependant, les mécanismes de la gêne demeurent extraordinairement complexes à comprendre en raison de la subjectivité du phénomène. Le contexte d’émergence de la gêne

est alors fondamentale, indissociable de l’approche purement acoustique. Les sciences humaines permettent d’appréhender la question du bruit non pas sous l’angle d’une vibration physique mais sous celui de la gêne vécue en situation, qui reste finalement la cible ultime de la lutte contre le bruit.

Roulier (1999), investigador da área da Geografia que estuda as sonoridades com a filosofia de quem procura o sentido do som, o som como acontecimento, o som como objeto de estudo, admitindo a sonoridade tecnológica como a entidade que se agiganta na atmosfera acústica urbana sem, contudo, fazer dela centralidade de estudo, ou seja, o som é tomado como variável independente na textura complexa da atmosfera urbana. A seguinte lista, que anuncia algumas das centralidades dos estudos das sonoridades executados pelo geógrafo (Roulier, 1999, p. 9), demonstra bem este posicionamento:

Le géographe s’attachera à comprendre comment l’espace s’articule avec les produits du milieu sonore:
gêne due au bruit;
représentations mentales de l’espace sonore
plaintes/pétitions/mouvements associatifs;
production sonore (individus/industries/transports/établissements de loisirs, de sports...); législation;
évaluation (mesures sonométriques)/



*cartographie;
communication/sensibilisation;
aménagement;
traitement des plaintes [...]*

Os trabalhos de Raimbault e Dubois (2005) anunciam que têm sido realizados muitos estudos e medições, quase todos destinados a avaliar os sons exteriores dos espaços urbanos, generalizados a diversas cidades do mundo, contudo estas avaliações têm-se sempre circunscrito a medições físicas dos sons desses espaços. Referem, ainda, que os agentes planificadores do urbanismo têm vindo a tentar concertar esforços, para levar em consideração apreciações humanas, mas estas avaliações mais subjetivas têm-se mantido esporádicas e desligadas das metodologias centrais. Nos desenvolvimentos subsequentes, Raimbault e Dubois dão testemunho de estudos com métodos e objetivos específicos incertos... O que amplamente abre as portas a considerandos do som que a partir de uma visão Antropológica assumirão uma forma de discurso sociocultural que não só se compreenderá como se assimilará bem.

Schulze (2012) menciona que a maioria das abordagens das pesquisas em humanidades do século XX, e enumera uma quantidade de autores cujos trabalhos abarcam mais de cento e cinquenta anos de investigação, como Herman von Helmholtz, Eduard Hanslick, Jean-Luc Nancy,

Michel Serres and Kodwo Eshum, estiveram envolvidas em discussões sobre as pesquisas no campo do som, mais exatas ou mais humanísticas, decididamente eurocêtricas, com modos de abordagem mesmo no pós-estruturalismo e no pós-fenomenologismo, e que se mantiveram altamente escorados na hegemonia da cultura popular. Michel de Montaigne (2001) refere como a orientação que se adequa ao momento presente dando às investigações uma cobertura humana com toda a experiência que cada investigador credenciado tiver de si mesmo. Refere ainda Schulze (2012) que em 1863, o fisiologista e físico alemão Hermann von Helmholtz (1821-1894), em “Tratado das sensações sonoras como fundamento fisiológico para a teoria musical”, chega a novas conclusões acerca da *Naturklangtheorie*. Podemos referir este interessante tema em relação às particularidades, por exemplo, da *terça menor*, na correspondência trocada entre o compositor alemão Carl Friedrich Zelter (1758-1832) e o poeta Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832). De 1808 ao fim de suas vidas, Zelter e Goethe discutiram um famoso calcanhar-de-aquiles da teoria musical: o fundamento natural da *terça menor*, e logo, também do acorde, escala e modo menor.

Goethe sublinha o apreço “universal” pela sonoridade da “*terça menor*” e por “tudo o que dela surge”, apesar da “liga de nossos teóricos da música



ca” não a admitirem como um *donum naturae*.

Nossa escala tonal, hoje diatônica (natural), surge da divisão de uma corda. Divide-se a corda ao meio, obtém-se a oitava. Divide-se a corda em 3 partes tem-se a quinta justa; divide-se a corda em 5 partes e surge a terça maior. Pode-se dividir a corda em quantas partes se queira que jamais surgirá uma terça menor [...]. Isso significa que a terça menor não é nenhum donum imediato da natureza e sim uma obra da nossa arte. [...] Nossa teoria tornou-se um sistema que precisa ser aprendido e ensinado. Não há dúvida de que, com isso, ocorreu em certa medida uma violentação da natureza. Trata-se, porém, de uma tessitura engenhosa de modificações que se podem observar, quase que sem nenhum espanto, já que os músicos guardam a crença de que o que não se pode edificar com esse sistema não é para ser edificado (Zelter cit. in Schuback, 1999, p. 33-34 e 39).

A conclusão, que o resultado da discussão entre o poeta Zelter e Goethe traz para este estudo, é que as sociofonias humanas, num estádio mais acurado na história da sua prática, poderão vir a revestir-se de um resultado fónico de sentido criativo elevado, compondo uma prosódia que se deseja emocionalmente mais envolvente e edificante, relacionando-se com as características da evo-

lução humana no interior das suas próprias sociofonias de cidade num trajeto genético semelhante ao que originou «a terça menor».

Urban spaces and their social qualities are rarely discussed in auditory terms. Architects, planners and designers tend to choose maps, drawings and models as tools for representation and design, and, correspondingly, discourses on the meanings and qualities of urban space are often based on visual impressions [...] through his habitual practices of routes and gaits, the city dweller articulates another, anthropological spatiality referring to an opaque and blind mobile characteristics of the city’ (ibid., p. 97; emphasis in original). Yet less attention has been paid to another range of tactic operations, namely the practises of sound making. Like pedestrian acts, sonic utterances perform a double operation of adapting to and transforming the environment.¹ Football fans, vendors and rioters all know the importance of being audible. [...] (Kreutzfeldt, 2012, p. 62).

Neste enfoque de Kreutzfeldt (2012), os espaços urbanos são planeados pelos arquitetos urbanistas segundo conceitos de perfil essencialmente visual. O som e a necessidade natural de o produzir não são contemplados nos atuais esquemas do desenho urbanístico dos espaços externos da cidade, externos, porque a sociofonia



ocorre na *exocidade* e não *indoors*.

À luz dos paradigmas atuais, a cidade, e na contextualidade deste estudo, a *exocidade*, tem vindo a ser construída como um produto essencialmente visual. Nos paradigmas presentes, espera-se que a cidade ostente monumentalidade visual, que seja testemunho de uma época, de uma arte, de uma história...

Qual a razão para a monumentalidade acústica não estar consignada? Como haveremos de compreender tal desinteresse?

Não acreditamos que causas indeterminadas tenham remetido a disciplina do estudo social do som a um estado assim tão subalternizado. Arriscaríamos a sugerir como causa mais provável a severa complexidade multidisciplinar dos estudos no mundo do som, que se tornou num corpo repartido por um grande número de disciplinas, da arte e da ciência.

A indiferença vai-se acentuando. As cidades sofredoras confessas, devido a pesadas pressões sonoras provocadas pelas sociofonias tecnológicas atuais, vão acusando cedências nos domínios da arte, das tecnologias, da civilidade e de educação.

Ainda assim, não obstante, notar-se um acordar, nos tempos que correm, para estes temas, a disciplina do estudo social do som, na cidade e no

mundo, não se constituiu ainda de um modo assumido, para que esses processos possam vir a ser cientificamente estudados com mais sistematicidade e imaginação.

Imagem, imaginado, imaginário: são tudo termos que nos orientam para algo de fundamental e de novo nos processos culturais globais: a imaginação como prática social. Já não é mera fantasia ópio do povo cuja verdadeira função está alhures), já não é simples fuga (de um mundo definido principalmente por objetivos e estruturas mais concretos), já não é passatempo de elites (portanto, irrelevante para as vidas da gente comum), já não é mera contemplação (irrelevante para novas formas de desejo e de subjetividade), a imaginação tornou-se um campo organizado de práticas sociais, uma maneira de trabalhar (tanto no sentido do labor como no de prática culturalmente organizada) e uma forma de negociação entre sedes de acção (indivíduos) e campos de possibilidade globalmente definidos. Este desatar da imaginação liga o jogo do pastiche (em certos cenários) ao terror e à coerção dos Estados e dos seus competidores. A imaginação está agora no centro de todas as formas de acção, é em si um facto social e é componente-chave da nova ordem global (Appadurai, 2004, pp.48-49).

Atalli (1977), economista proeminente, escritor e fundador do Banco



Europeu para a Reconstrução e Desenvolvimento, desenvolve um ensaio que nos cria o terreno para aclarar dois conceitos importantes na filosofia desta tese.

O primeiro é o facto de Attali deixar explícito que o som é antes de mais um processo social, por exemplo quando nos diz que na ausência de [som] nada acontece, compreenderemos uma sociedade sem precisar de olhar para ela, mas ouvindo-a.

O segundo esclarecimento é-nos tornado possível, quando de um modo ostensivo, àquilo a que nós tratamos como o som próprio de ação, ele conota como presença do ruído produzido por essa ação. A diferença, parecendo pequena, justifica o alerta para os estudiosos na disciplina do estudo social do som. Qual a diferença afinal entre som natural informativo ou de fruição e o som incomodativo de Attali? Sons provocados por uma qualquer ação informam-nos que ela acaba de acontecer, não existe um critério que seja necessário, absoluto, suficientemente universal que nos permita sancionar as correntes do que o senso comum denuncia como som incomodativo. O mesmo grupo ou a mesma pessoa consideram-no em um dia uma sonoridade incomodativa, mas em outro já não.

Os textos da atualidade usam correntemente termos que, referindo a temática sonora, encerram de uma

grande imprecisão na consideração das categorias de sons pelo tipo de escutas tais como: agradável, desagradável, musical, natural, e ao usar os termos: soar, ressoar, ruído, barulho, sonoridade. São qualificativos muito frequentes em asserções exclamativas, referindo o substantivo som.

For twenty-five centuries, Western knowledge has tried to look upon the world. It has failed to understand that the world is not for the beholding. It is for hearing. It is not legible, but audible.

Our science has always desired to monitor, measure, abstract, and castrate meaning, forgetting that life is full of noise and that death alone is silent: work noise, noise of man, and noise of beast. Noise bought, sold, or prohibited. Nothing essential happens in the absence of noise.

Today, our sight has dimmed; it no longer sees our future, having constructed a present made of abstraction, nonsense, and silence. Now we must learn to judge a society more by its sounds, by its art, and by its festivals, than by its statistics. By listening to noise, we can better understand where the folly of men and their calculations is leading us, and what hopes it is still possible to have (Attali, 1985, p.3).

A começar pela antropologia, cremos ser esta uma boa ocasião neste segundo modernismo em que vivemos,



e que anda por aí à solta (Appadurai, 2004), fruto de uma metarracionalidade que se prende às enormes descontinuidades provocadas pelas instalações tecnológicas mundiais, e sobretudo agora que, de mãos dadas com as altas tecnologias, perplexos, nos damos conta, no que aos sons diz respeito, que a humanidade não foi tida em consideração. Há aquilo a que Strauss (1991) apelida de dois universos de significação sonora: o som “cultura” e o som “barulho”. Percebemos ter chegado o tempo em que está a fazer falta uma cooperação metódica, um olhar especializado da comunidade científica, que se dedique, usando também de grande imaginação, no estudo do som que respiramos nesta atmosfera urbana, e que não nos permite uma saudável e higiénica vida mental.

Os sons não só são resultado de processos sociais que na sua maioria o desenvolvimento não pode evitar, como eles mesmos são processos sociais, onde a inteligência respira espaço, atividade e emocionalidade em conjunto com toda a vida natural da terra.

O estudo social dos sons pela antropologia sonora recolocará o homem nas manifestações externas sonoras do progresso. Uma cooperação me-

tódica² do olhar estudioso, ao exprimir o senso científico na regulação de produção de sonoridade, de regulação do espaço recetor, da etnorregulação da exocidade orientando a sua compartimentação segundo os diversos planos em que o som cria rotinas e tipologias de produção, apreciações cujo teor acusará importantes modificações, no âmbito da área disciplinar da Antropologia Sonora.

Na medida em que a cultura humana se eleva e atinge novos patamares precisamos de usar caminhos cada vez mais complicados, mais repletos de conexões e rodeios, para atingir os nossos fins. O homem é o Ser indireto, tanto mais indireto quanto mais culto. [...] (Simmel, 2011, p.13).

Simmel, neste estudo, ajuda na evidenciação da inteligibilidade que pretendemos transmitir, no questionamento social dos sons, e a sua extraordinária abrangência interdisciplinar, que aponta a outros polos de orgânica humana, o som necessita de uma enorme multiplicidade de focagem de outros olhares.

A etnografia, aliada a um conjunto de outros métodos e técnicas, foi neste estudo eleita como um modo de entender a sonoridade urbana. Contudo, como condição *sine qua non* para proceder a uma etnografia, é o

² Segundo Appadurai, a imaginação torna-se facto social (no sentido de Durkheim); ele escreve que hoje a imaginação já não é o ópio do povo, mas sim uma possibilidade de criação e libertação...



objeto de estudo estar acessível à observação etnográfica. Na cidade que estudamos, o Porto, tudo se complica quando se trata de sonoridade, é como se nos pedissem para avaliar a natureza química de determinada nascente que corre por um determinado rio, quando a água desse rio está de tal maneira alterada pela adição de componentes estranhos à água da nascente que a única coisa que se pode declarar é que ela não é potável. Mas como seria ela se não estivesse alterada? Por que não regressarmos então à nascente? É que a nascente não banha a cidade mas sim o leito do rio que aí tem origem. É um estudo que só poderia ser feito depois de aplicadas múltiplas e dispendiosas medidas e depois de ter passado algum tempo. Pretendemos que o algoritmo deste raciocínio se aplique ao estudo das sonoridades urbanas. A cidade tem de facto uma sonoridade urbana, mas esses não são os sons da cidade. A cidade pode ser artificialmente reconstruída (Rodrigues, 2011), com métodos e convenções etnograficamente apropriados a fim de que se possa fruir uma representação da sua grandeza acústica. Contudo, considerar a possibilidade de fruir uma representação da grandeza acústica da cidade, não é nem semelhante ao que seria a experiência dessa grandeza. E seria sobretudo abissal a diferença se pudessemos considerar o registo do resultado ontológico dessa experiência pelas gerações que a tiveram. Contu-

do, no plano hermenêutico, é possível um estudo etnográfico que nos faça compreender a natureza das sonoridades urbanas atuais e os níveis de dissolução semiótica a que esses sinais sonoros de rua chegaram. E começa por ser este o papel do estudo social dos sons pela antropologia sonora.

O estudo antropológico do som assim considerado fica reduzido ao exercício rigoroso do levantamento etnográfico. A antropologia sonora reserva-se depois para a interpretação e para procurar os caminhos da operacionalização teórica. E é aqui que se tornarão bem visíveis as dificuldades metodológicas para fazer mediação complexa no percurso heurístico da antropologia sonora, no estudo social do som, que viverá do conhecimento elaborado das outras ciências, abrangendo várias disciplinas e tecnologias: a antropologia visual, urbana e cultural, a sociologia, a etnomusicologia, a física acústica, a arquitetura a psicologia social, a história, a química, a física, as ciências agrárias, a geografia urbana e paisagística, a clínica da saúde no trabalho, tecnologias aplicas ao urbanismo e construção urbana, tecnologias aplicadas ao fabrico de veículos e à produção de materiais de construção, isto só para enumerar algumas das principais.

A Antropologia Sonora é uma área/disciplina relativamente recente que pretende estudar a música como



manifestação cultural, analisando e verificando os significados de sua inserção nas atividades sociais diversas. Paulatinamente a Antropologia Sonora vem ganhando espaço nos debates que tradicionalmente são mais voltados para a discussão Imagética do que Sonora (Aranha, s/d, p.1).

Sem deixar de concordar com a essencialidade do artigo de Aranha, mantemos que a Antropologia Sonora é mais do que os estudos no universo sonoro da música. Sons com formatos sonoros musicais rodeiam-nos correntemente sem trazerem consigo a intencionalidade funcional de nos colocarem a ouvir música, poderão ser sons sob esses formatos agradáveis, mas com outras funções codificadas: o micro-ondas ou outro eletrodoméstico terminou a função, acabou de chegar uma mensagem, a pilha do aparelho está a chegar ao fim, estão a tocar à porta... muitos outros sons sinais que têm uma função no nosso viver não são portanto música, na sua intencionalidade produtiva ou na codificada. Ou mesmo sons de rua: certos apitos de carros, sinais de serviços de emergência, portas automáticas...

As ações humanas, a menos que se trate de operações internas ao nível das representações, decorrem sempre da execução de movimentos, cuja energia libertada se expressa sob forma acústica sensorialmente

detetável, a que o processamento ao nível do sistema nervoso central, antes que integre esse sinal na corrente dos pensamentos que atualizam em continuidade a nossa vivência sonora, descodifica, atribuindo-lhes um só ou uma multiplicidade de sentidos. Às mesmas ações correspondem tipologias de sonoridade equivalente, bem como os espaços. De acordo com o modo como estão construídos, conduzem o som mantendo nessas sonoridades a tipologia da natureza constitutiva do espaço onde aconteceram. Os mesmos movimentos mantêm sinais de tipologia idêntica, cada material de que é feito o objeto usado na produção acústica, também conserva a tipologia sonora o que quer dizer que objetos de madeira de ferro ou de vidro etc. terão cada um a sua sonoridade própria... O que quer dizer que os cegos podem ler as ações realizadas naqueles espaços, saber que materiais estavam envolvidos nessas ações, a distância a que aconteceram e a intencionalidade da produção acústica pela intensidade e ritmo e frequência do som, mesmo não podendo ver, conquanto os possam ouvir. Mesmo os normovisuais, não necessitarão de “fazer mil perguntas”, pois o som na sua continuidade vai atualizando a identificação dos acontecimentos, dos espaços, das distâncias das tonalidades emocionais e das assiduidades várias, é só necessário que esses sons se possam ouvir... ora na *exocidade* estes sons não são funcionalmente audíveis, ou a inter-



mitência é tal, que perdem valor no respetivo código interpretativo.

É eloquente a este respeito a citação que refere a aparição de uma prática que hoje se vai vendo frequentemente nas ruas da nossa cidade, que consiste em colocar auscultadores nos ouvidos e caminhar substituindo a escuta da atmosfera sonora urbana por uma outra escolhida desde a *endocidade*³. Este nascente hábito poderia justificar-se apenas com base na melodiofilia, porém as razões que lhe estão na origem têm para além dessa, outras justificações que em nada nos surpreendem (Bull, 2000)⁴. O som aumentado não só diminui a perceção acústica do espaço como o pode obliterar completamente (Rodaway, 2001)⁵.

I suppose you could say it's [the personal stereo] part of my body. I've got a special pocket for it. It's got its home. It's been a therapy putting it on outside. Because I'm rushing out, doing something. It's an important part of relaxation. Because what I've been doing is something visual. Sound is something else. You feel it's slower, slower than light. You hear

things not just through your ear-drums but through your whole body. Your whole body is vibrating. I suppose it cancels out the vibrations of the traffic around you. If energy is going in through your ear it vibrates all of your bones, every single bone in your body. You're moving. You've got energy inside you. It's in you. You're not just hearing it (Bull, 2000, p.115).

A etnografia ajuda-nos a concluir que o som urbano provoca cansaço cerebral, bloqueia o raciocínio sobretudo o fruicional, diminui a eficácia do que se realiza por razões funcionais, causa enxaquecas e cria afastamento de coisas que nos deveriam estar próximas...

O antropólogo Anthony Seeger, que conheceu os Suyá a partir de sua música, mostra como esta é fundamental para a organização do grupo, tanto para a construção como para a interpretação de processos sociais. Segundo o autor, os Suyá cantam porque através do cantar eles podem restaurar e criar ordem em seu mundo. Cantar é para o grupo um modo essencial de articular suas experiên-

³ Endo e exocidade são conceitos da área da antropologia sonora, considerando que da cidade fazem parte obviamente os espaços urbanos exteriores e interiores. Ou seja, o interior das casas onde os cidadãos vivem, o interior dos edifícios onde decorrem os serviços públicos de todo o tipo: domicílios, estabelecimentos comerciais, repartições públicas, edifícios das estações de transportes, escolas, hospitais, tribunais, hotéis, cafés ou restaurantes, casas de espetáculo, recintos desportivos fechados...

⁴ Bull, Michael (2000). *Sounding out the City. Personal Stereos and the Management of Everyday Life*. Published by editorial Berg, New York.

⁵ Rodaway, Paul (2001) *Sensuous Geographies, Body Sense and Place*. Published by Rutledge, London and New York.



cias de vida com os processos sociais (Seeger, 1987) (Hikiji, 2000, p. 284).

O som como processo social pode contribuir para a materialização de uma espécie de algoritmo *ideopanorâmico* que permite que pessoas que, ao longo do tempo partilhem de iguais experiências, se entendam através de uma prosódia acústica feita de palavras com melodias, em que as palavras indicarão factos e as melodias, as cargas emocionais das situações destacadas da memória coletiva. Ou ainda, que uma determinada densidade, um determinado sentimento e a razão do pensamento podem expressar-se com uma determinada prosódia, que é música. Digamos que a música é o traço prosódico do pensamento.

Nesta conformidade, tomando como referencialidade os estudos etnomusicológicos de Seeger, a sonoridade urbana pensada como processo social interveniente na vida e na memória coletiva dos cidadãos, deverá ter a possibilidade de ser escutada sem ultrapassar a intensidade proximal de 60 decibéis e ser sempre anunciadora do processo que a produziu, qualquer que ele seja. A produção proximal de fala acima dos 20 decibéis deverá ser audível, com a obliteração do fenómeno de *masking*. Para isso a visualidade dos construtos urbanos terá que procurar uma nova estética, modificando-se até que o lugar atinja

as performances acústicas antropológicamente adequadas. A sonoridade é considerada por tempos e por espaços ou territórios sonoros segundo Vedana:

O território sonoro, portanto, caracteriza-se pela delimitação de um certo espaço a partir dos sons que lhe são peculiares, ao mesmo tempo que evoca enraizamentos temporais de práticas e sentidos. Trata-se de considerá-lo do ponto de vista do microcosmo no interior de uma paisagem sonora de múltiplos planos, onde as sonoridades mais corriqueiras constituem-se como formas de expressão de um espaço vivido em comum, onde circulam emoções e simbolismos, e onde se inscreve a memória coletiva, onde o tempo condensa-se no espaço (Vedana, 2010, p. 12).

Ou ainda em um outro passo:

A Antropologia Sonora estaria aqui destinada ao estudo do sentido dos sons de que toda a vida coletiva é depositária em sua manifestação banal, na contramão do destino trágico de uma existência humana arritmica e atonal, que representaria a morte do próprio corpo coletivo. Os sons em sua face menos nobre, na vida ordinária dos grupos humanos, conformam o sentido de suas vidas num corpo coletivo. Logo, uma antropologia sonora está associada aos estudos e pesquisas acerca do imaginário, jogando a favor da imagi-



nação criadora humana, aquela que retira o mundo cósmico e social de toda indiferença, atribuindo sentido a existência humana e interrompendo sua indistinção do mundo das coisas. Uma antropologia sonora retoma a cidade no que ela configura como partilha do sensível, ou seja, pela forma como a vida urbana contemporânea se apresenta fora das hierarquias da representação de um corpo comunitário, geralmente dividido entre pobres e ricos, brancos e negros, centro e periferia, povo e elite, zona sul e zona norte, bairros residenciais e bairros comerciais, etc. (Vedana et al, 2009 p. 6).

Na disciplina do nosso questionamento, começamos por considerar que não foi a natureza que se achou desadequada no pseudo sistema natural humano, mas ao invés, foi o sistema humano que para além de se impor às leis da natureza, nem se levou em consideração a si mesmo. A natureza adotada e conservada no espaço urbano investe-se conforme a utilização que fazemos dela, cuja acústica, por isso, não pode deixar de se considerar também como sociedade (Vedana, 2008).

Não temos muito a noção estabelecida de territórios sonoros, tal como

Vedana sugere, achamos que estes são só de facto possíveis de determinar ou na *endocidade* ou em espaços naturais. À semelhança das metodologias que empregamos para construir uma etnografia acústica para um filme, consideramos que o som intencional cumpre funções específicas, e o som que não é intencional cumpre pelo menos a função de fazer perceber a existência do evento que lhe dá existência, enquanto este se encontrar fora do espaço visual. Pretendemos deixar expresso que, no nosso estudo, a apreciação acústica, para fazer cinema ou para fazer cidade, ou para fazer um filme que a represente, se realiza com metodologia apropriada que se sujeita especificamente a estes propósitos. A noção de “território acústico” não tem equivalência direta a outro qualquer conceito nesta investigação. As noções de plano de som, campo de som e espaço sonoro no método OEL, devem ser vistas como uma instalação de *matrioskas*, bonequinhas russas, em que a mais pequena encaixa na maior e esta na imediatamente a seguir e assim sucessivamente até que uma porção de bonecas encaixadas umas nas outras ficam com o aspeto visual de uma só.

Na verdade, sendo a *exocidade*⁶ o

⁶ O termo *exocidade* designa apenas os seus espaços exteriores, as ruas, as praças, os logradouros, as estradas, os jardins, as praias, a orla marinha, o rio, as ribeiras e o espaço abaixo dos 500 metros de altitude onde se movimenta o tráfego aéreo urbano. Os critérios que presidiram à criação destes conceitos baseou-se na escuta e na produção de som absolutamente distintos na *endo* e na *exocidade*.



contexto, o mais corrente é não haver territórios de som característicos, mas uma categoria espacial sonora ter uma infinidade de matrioskas sonoras espalhadas ao longo do espaço e do tempo. A regra das instalações acústicas urbanas surge-nos como o encaixe das matrioskas em que a função e tipologia de um som deverá levar em consideração as funções e as tipologias de outros sons segundo os planos e campos sonoros já existentes, e ainda sem esquecer de levar em consideração que este conceito de fragmentação das áreas acústicas pode estar animado de mobilidade episódica ou constante.

Exemplificando um pouco, onde uma mãe sentada fala com os filhos pequenos, não cabe uma mota a trabalhar, onde um castanheiro vende castanhas dificilmente caberá um martelo mecânico, estes *planos sonoros* são como pequenas *matrioskas* com um determinado formato a que os outros se devem adaptar, ainda que de um modo episódico e transitório. As *matrioskas* desaparecem no interior

umas das outras sem perder nenhuma das suas características exceto a visualidade, nas *matrioskas* sonoras os planos de som também não perdem nenhuma das suas características exceto a audibilidade fora da área do seu plano. Os verdadeiros problemas das questões acústicas não estão na divisão territorial dos produtores de som, mas na tipologia da produtividade sonora e nas produções adicionadas de sonoridade mecânica que resulta dos milhares de produtores ubíquos em toda a cidade, e tal como numa orquestra, a sinfonia não se confunde com nenhum dos instrumentos mas é apenas um resultado global da sua ação conjunta.

Lévi-Strauss já ressaltara a oposição entre ruído-natureza e música-cultura: “a natureza produz ruídos, e não sons musicais, que são monópólio da cultura enquanto criadora dos instrumentos e do canto” (1991: 30). Tal ordenação do universo, em oposição ao caos, proporcionada pelo fazer musical é tematizada por Wisnik:

Em termos de Antropologia sonora a acústica do planeta divide-se em *Cidades*, *Exocidades* e tudo o que se possa considerar como *reservas naturais*. A exocidade pode ser *proximal* ou *distal*.

Proximal consta do interior da totalidade do património construído onde o homem reside trabalha frui ou exerce atividades votivas.

A *distal* é o espaço compreendido entre os espaços convencionais das cidades, onde existem outras pequenas cidades, povoados, ou na ausência deste existe ainda uma grande diversidade de construtos urbanos como estradas autoestradas pontes, postos de abastecimento hotéis, caminhos vicinais, casas rurais, postes de condução de energia, vias férreas espaço de trabalho agrícola, barragens ... e que condicionam as realidades acústicas locais.

Há depois tudo o que se possa reconhecer como *reserva natural* onde os ecossistemas naturais são preservados, podem ser exclusivamente naturais ou reserva natural em que os sistemas naturais possam integrar um determinado tipo presença humana, ou seja, reservas em espaços de geografia humana como no Gerês ou em Montesinho, por exemplo.



“Cantar em conjunto, achar os intervalos musicais que falem como linguagem, afinar as vozes significa entrar em acordo profundo e não visível sobre a intimidade da matéria, produzindo ritualmente, contra todo o ruído do mundo, um som constante (um único som musical afinado diminui o grau de incerteza no universo, porque insemina nele um princípio de ordem)” (Hikiji, 2000, p. 284).

As nossas cidades constituem-se numa profusão de células, umas de carácter puramente individual, outras mais de sentido grupal ou coletivo, possibilitando o viver e o trabalhar dentro delas ao abrigo das intempéries, algumas primorosamente edificadas e por entre todas muitas com grande sentido artístico. São também instrumento de vida humana no seu sentido mais amplo. Para além de tudo o mais, a cidade é uma entidade sonora, e esse som tem uma importância de tal modo endémica na vida humana, que a consideração e o estudo dessa sonoridade enquanto produto urbano, deveria ser um cuidado, centrando o homem no seu sistema e este na conceção de cidade, atribuições de uma disciplina de estudos sociais do som necessariamente multidisciplinar a fim de erguer um saber e uma cultura que constitua, sob os bons ofícios da arte, os cânones para tentar erguer a cidade como entidade de grandiosidade sonora e não só visual, onde o siste-

ma natural de vida humana não deixe de constituir a sua centralidade.

Companheiros de rede de investigadores na área da sonoridade urbana, ainda que informal, acharam não haver condições de inclusividade na ciência Antropológica, para albergar a intenção de considerar como sua subdisciplina, Antropologia da Sonoridade Urbana (Cambrón, 2011, pp. 24-25).

Recientemente algunos colegas han empezado a usar el término “Antropología Sonora” para referirse a muchas de las realidades y metodologías descritas en la presente investigación. Bajo el punto de vista que aquí discutimos no es procedente hablar ni impartir conocimiento desde materias como una “Antropología Audiovisual” ni incluso desde una “Antropología del Parentesco,” y mucho menos desde una “Antropología Sonora”. Lo creemos de este modo en base a la confusión que manifestábamos en el párrafo anterior: el objeto de estudio de toda ramificación de la antropología es necesariamente la actividad social humana, el resto son diferentes modos de llegar a desentrañar dicho objeto, sean las técnicas audiovisuales, sea la atención a las estructuras de parentesco, sea el interés en las prácticas interpretativas en torno a la fenomenología sociofónica. Es por esto que no consideramos adecuado referir los resultados del estudio que aquí presentamos



como una “Antropología Sonora,” sino, más bien, y en caso de ser necesario, podríamos hablar de una serie de técnicas relacionadas con lo que podría denominarse una “Etnografía Sonora” o una “Etnografía de la Fenomenología Sociofónica,” siempre teniendo en mente y refiriéndonos a prácticas interpretativas, que es lo que nos interesa.

É-nos difícil estar de acordo com Cambrón, não só o som é um produto cultural como outro qualquer, como um dado do ambiente variável omnipresente, um dado sensorial de constituição representativa do meio, e uma escala muito importante para a ontogénese do ser humano, o simples escutar, é já um ato cultural. Embora nesta investigação são também considerados os cegos, os *imáfragos*⁷, a verdade fundamental é que sem ouvir os *normovisuouvintes* não comunicam no sentido sistémico que soe atribuir-se-lhe. O surdo, quando comunica inclui nas suas mensagens dados do efeito de som, que constata existir pelas reações sistemáticas dos circunstantes ao acontecimento sonoro, e pela vibração que sente, sobretudo nas frequências mais baixas e verifica que o efeito sonoro corresponde em tempo, em ritmo e em localização às reações posturais dos *normovisuouvintes* presentes no campo visual e no plano acústico do

acontecimento. Podemos não descodificar, perceber ou comunicar tudo o que ouvimos, mas descodificamos, percebemos e comunicamos por tudo o que ouvimos.

Na cidade dos nossos dias e na do nosso estudo, o Porto, a audição quantitativamente é abundante, mas o ato discriminativo muito pobre e agressivo, o cidadão vai criando rejeição ao exercício de escuta, sobretudo na *exocidade* e não apadrinha a natureza da atmosfera sonora urbana.

Temos então uma espécie de cultura da *não escuta*. Criou-se uma tendência de fuga para o *silêncio*. Enfrentamos com defletores sonoros as vias e os lugares com sons mecânicos contínuos, as casas desejam-se acusticamente tratadas e protegidas contra a intrusão dos decibéis tecnológicos, humanos ou naturais. Os regulamentos municipais e os dos condomínios engendram normas de proteção sonora. *Procedemos então a uma Etnografia da não escuta, e a uma antropologia da sonoridade urbana, na memória na ação e no projeto.*

Para uma definição holística e integrada da escuta vista pela Antropologia da Sonoridade Urbana, desenvolvemos uma tecnicometodologia, a que acrescentamos o suporte que a

⁷ O termo *imáfrago* indica os que perderam a imagem, ou seja, os indivíduos com cegueira adquirida, mas que durante algum tempo das suas vidas foram normovisuais, tendo ainda adquirido uma noção visual de imagem, de luz e escuridão.



seguinte citação de Belting referencial:

[Image] À cette notion s'applique indissolublement un double sens, celui d'image intérieure et d'image extérieure qui en révèle précisément le fondement anthropologique. Une «image» est plus que le produit d'une perception. Elle apparaît comme le résultat d'une symbolisation personnelle ou collective. Tout ce qui se passe sous nos yeux, qu'il s'agisse de la vision physique ou du regard intérieur, se laisse donc élucider ou transformer en image. Aussi la notion d'image, si l'on veut bien la prendre au sérieux, ne saurait elle être en définitif qu'une notion anthropologique. Nous vivons avec des images et nous comprenons le monde en image. Ce rapport vivant à l'image se poursuit en quelque sorte dans la production extérieure et concrète d'images qui s'effectuent dans l'espace social et qui agit à l'égard des représentations mentales, à la fois comme question et réponse, pour employer une formulation toute provisoire (Belting, 2001, p. 18).

O espaço-tempo de silêncio, o espaço-tempo de som, o espaço-tempo

de luz, o espaço-tempo de cor, o espaço-tempo de lugar, de movimento, o espaço-tempo social, o espaço-tempo emocional que é dedicado a ser o do fixador eletivo das valorizações e das suas memórias, os espaços-tempo de exercício de todas as restantes, mesmo as mais desconhecidas sensorialidades periféricas humanas. Todos estes recolectores procedem na oportunidade para que a matéria ecossistémica se torne finalizadora na percetibilidade integrativa humana. São os elementos constitutivos da *imagem* ou *ideia*. Em antropologia, o conceito de imagem ou ideia aparece como uma concetualidade estratificada por dois segmentos distintos e reversíveis, pela *visualidade* e o outro pela *experiência* dessa visualidade, a imagem e a ideia, ou a imagem-ideia e a ideia-imagem. Todos ao mesmo tempo ou apenas alguns destes espaços-tempo podem ser complanares, visto que nos seus primeiros estágios, o pensamento acontece mesmo na ausência de consciência.

O dinamismo organizador de imagens ou ideias é pensamento, ao que se deverá acrescentar o processamento das *imagens* ou *ideias audiovisuais internas*, que no seu conjunto são

8 O termo antigo de *surdo-mudo* não está correto por não designar cientificamente a perturbação que os antigos apelidavam como surdo-mudo que designava a impossibilidade física não só de ouvir como de falar. O termo correto é apenas *surdo*, visto que um indivíduo que tenha amputação do campo auditivo é apenas portador de surdez, não tem por esse mesmo motivo qualquer problema no aparelho de produção de fala. Só não produz fala por não ter acesso aos modelos sonoros que lhes possibilitaria o exercício da reprodução linguística. É por esta razão tão importante a investigação ORL dentro desta problemática e também a educação especializada de surdos.



também consideradas para *imáfragos* e *sonáfragos* o equivalente como meio envolvente externo. Já para o cego ou para o surdo-mudo⁸, os questionamentos são mais complexos.

O estudo do sentido compreensivo da etnografia desse processo organizativo ou desse pensamento constitui não discurso etnográfico, mas antropológico, e se se centrar nas perceptibilidades sonoras será o discurso próprio da Antropologia Sonora. Será, então, este o questionamento básico da circulação tecnicometodológica dos dados no âmago dos estudos através da *Antropologia Sonora*, subdisciplina na área da Antropologia Visual. Dizendo de um modo diferente, responder em cada contextualidade ao que é e como funciona o *espaço-tempo antropológico* centrado na escuta, na produção, na acústica e na resolução psico-cultural, referente ao som e à sonoridade em cada facto etnograficamente considerado. A visão é, para a observação, a possibilidade de tornar presente na memória e no conhecimento os objetos do espaço perceptivo visual

imediatos. Já ao interior da noção de espaço-tempo como entidade complexa independente, a audição pode facilmente penetrar, pois pode perceber e prefigurar lugares que a visualidade desarmada, por si só, não consegue atingir. A visualidade anda essencialmente associada à mobilidade e ao escrutínio sensorial do espaço *perceptivo* imediato, preparando-se para os reconhecimentos posteriores. A audição está mais associada à cognição e ao pensamento e ao atributo qualitativo das realidades do espaço perceptivo imediato.

São portanto estes, alguns dos geradores de diferencialidade na análise fenomenológica a revelarem algo do que poderá ser, no prosseguimento interdisciplinar das investigações, a essência de diferenciação nos estudos conduzidos através da Antropologia da Sonoridade Urbana, por comparação a outras propostas científicas.

FM.

Referências bibliográficas

APPADURAI, A. (2004). *Dimensões Culturais da Globalização*. Lisboa, Teorema.

ARANHA, S. (s/d). *Considerações preliminares sobre antropologia sonora*. [Em linha]. Disponível em <http://www.iar.unicamp.br/disciplinas/am005_2003/antropologia.pdf>. [Consultado em 16 de outubro de 2014].

ATALLI, J. (1985). *Noise The Political Economy of Music*. Oxford, The University of Minnesota.



AUGOYARD, J-F. and Torgue, H. (eds.) (1995). *A l'écoute de l'environnement – Répertoire des effets sonores*. Marseille, Parenthèses.

BELTING, H. (2001). *Pour une Anthropologie des Images*. Paris, Gallimard.

BULL, M. (2000). *Sounding Out the City: Personal Stereos and the Management of Everyday Life*. Oxford, New York, Berg Publishers.

CAMBRÓN, MA. (2011). *Sociofonía, Identidad y Conflicto. La Vida Sonora de la Part Alta*. Tesis Doctoral. Tarragona, Universitat Rovira I Virgili.

CANEVACCI, M. (1993). *A Cidade Polifônica. Ensaio sobre a Antropologia da Comunicação Urbana*. São Paulo, Studio Nobel.

CANEVACCI, M. (2013). *Sincrétika. Explorações etnográficas sobre artes contemporâneas*. São Paulo, Studio Nobel.

CHEYRONNAUD, J. (2009). “Rebuts de sons. “Bruit” comme terme de critique perceptive” en *Ethnographiques.org*, Numéro 19 - [Em linha]. Disponível em <<http://www.ethnographiques.org/2009/Cheyronnaud>> [Consultado em 26 de novembro de 2011].

CHION, M. (2011). *A Audiovisão. Som e Imagem no Cinema*. Lisboa, Edições Texto & Grafia, Lda.

HIJIKI, R. (2000). “O som e o sentido. Uma outra história das músicas.” en *Revista de Antropologia*, vol. 43, n.1, pp. 283-289. [Em linha]. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/ra/v43n1/v43n1a13.pdf>>. [Consultado em 4 de junho de 2013].

KREUTZFELDT, J. (2012). “Street cries and the urban refrain A methodological investigation of street cries.” en *SoundEffects*, vol. 2, nº. 1, pp. 62-80. [Em linha]. Disponível em <http://www.soundeffects.dk/article/view/5156/5448>>. [Consultado em 16 de outubro de 2013].

MARRY, S. (2012). “Ordinary sonic public space. Sound perception parameters in urban public spaces and sonic representations associated with urban forms.” en *SoundEffects*, vol. 2, no. 1, pp. 172-196. [Em linha]. Disponível em <<http://www.soundeffects.dk/article/view/5231/5452>>. [Consultado em 14 de outubro de 2014].

PIAULT, MH. (2000). *Anthropologie et Cinéma*. Paris, Nathan.

RIBEIRO, JS. (2003). *Métodos e Técnicas de Investigação em Antropologia*. Lisboa, Universidade Aberta.

RIBEIRO, JS. (2005). “Antropologia visual, práticas antigas e novas perspectivas de investigação.” en *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 48, Nº 2, pp. 613-648.

RODAWAY, P. (1994). *Sensuous Geographies, Body Sense and Place*.



London and New York, Rutledge.

RODRIGUES, C. (2010). *O som da cidade. Imagens da Cultura*, pp. 151-160. [Em linha] Disponível em <http://www.itacaproject.com/ICCI_2010.pdf>. [Consultado em 20 de novembro de 2013].

RODRIGUES, C. (2011). “As Sonoridades e os sentidos na Construção do Documentário Antropológico.” em *Doc On-line*, n. 11, pp.174-190. [Em linha]. Disponível em <http://www.doc.ubi.pt/11/artigos_carlos_rodrigues.pdf/>. [Consultado em 16 de outubro de 2012].

RODRIGUES, C. (2012). “Sonoridades: modos de observação acústica.” em *Imagens da Cultura, Cultura das Imagens*, volume I, pp-68-78. [Em linha]. Disponível em <http://www.itacaproject.com/ICCI_Volume1.pdf>. [Consultado em 20 de outubro de 2013].

RODRIGUES, C. (2013). “Refletindo sobre a sociocultura no quotidiano, focagem antropológica.” em CARVALHOS, C. (Coord.). *Artes e Ciências em Diálogo*. Coimbra, Grácio editores, pp. 99-106.

RODRIGUES, C. (2014). “Sonoridades da cidade do Porto. Memória, ação e projeto.” em CUNHA, P. e BRANCO, SD. (ed.). *Atas do III Encontro Anual da AIM*. Coimbra, AIM, pp. 310-323.

SCHAEFFER, P. (1952), *A la recherche d'une musique concert*. Paris, Ed. Seuil.

SCHAFER, RM. (1992). *O Ouvido Pensante*. São Paulo, Fundação Editora da Unesp.

SCHAFER, RM. (1997). *A Afinação do Mundo. Uma exploração pioneira pela história passada e pelo atual estado do mais negligenciado aspecto do nosso ambiente: a paisagem Sonora*. São Paulo, Editora UNESP.

SCHUBACK, M. (1999). *A Doutrina dos sons de Goethe a Caminho da Música Nova de Webern*. Rio de Janeiro, Ed. URFJ.

SIMMEL, G. (2011). *Schopenhauer & Nietzsche*. Rio de Janeiro, Contraponto editora.

STRAUSS, CL. (1991). *O Cru e o Cozido*. São Paulo, Brasiliense.

VEDANA, V. (2008). *No Mercado Tem Tudo o Que a Boca Come. Estudo Antropológico da duração das práticas cotidianas de mercado de rua no mundo urbano contemporâneo*. Tese de doutoramento. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. [Em linha]. Disponível em <<http://livros01.livrosgratis.com.br/cp071179.pdf>>. [Consultado em 2 de julho de 2011].

VEDANA, V. (2010). “Territórios sonoros e ambiências: etnografia sonora e antropologia urbana.” em *Iluminuras*, vol. 11, n° 25. [Em linha]. Disponível em <<http://seer.ufrgs.br/iluminuras/article/view/15537/>>. [Consultado em 16 de outubro de 2013].



日本のマンガ

Manga japonés como medio de comunicación más potente del s. XXI

Silvia Sancho¹



Sumario

En este trabajo realizo una pequeña introducción sobre este medio de comunicación, narración y expresión artística que es el cómic. Explico los mecanismos internos, su lenguaje propio además de la magia que sólo este medio posee. Basándome en la perspectiva de los grandes teóricos del cómic mundial y mi experiencia tras haber vivido dos años en Japón, revelo qué hace al cómic -en concreto, manga japonés- un recurso genial de comunicación del que podemos aprender mucho. Asimismo analizo en qué se diferencia de sus homólogos -cómic occidental y bande dessinée franco-belga- y, en definitiva, porqué el cómic proveniente del país del sol naciente ha cautivado a más de medio mundo.

Palabras clave: Japón, Cómic, Manga, Comunicación, Narración, Arte.

Abstract

This project presents an introduction to Comic Art as a medium of Communication, Narration and Artistic Expression. It aims to explain the inner mechanics and sophisticated language of this medium, as well as the unique magic which only this art form possesses. I hope to show what makes Comics, in particular Japanese Manga, such a great resource for communicating ideas and why a lot can be learnt from them. This will be achieved through analysing current studies by Comic Theorists and by drawing upon two years personal experience from living in Japan. I will compare the contrasting styles of art between Manga and it's Western counterparts, for example Franco-Belgian comics, and conclude with how comics from the Land of the Rising Sun have captured the hearts of people all around the world.

Key words: Japan, Comic, Manga, Communication, Narration, Art.

¹ Licenciada en Bellas Artes, especialidad en Dibujo y Audiovisuales (2012). Actualmente, Becaria por el Ministerio de Educación, Cultura, Deportes, Ciencia y Tecnología de Japón para realizar un Proyecto de Investigación en la Universidad Politécnica de Arte de Tokio en el Departamento de Manga.



1. Definición del concepto Cómic.

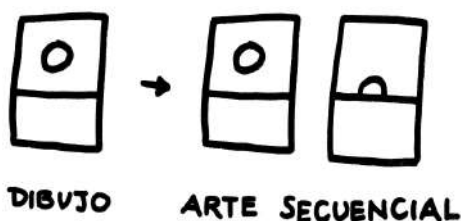
PARA entender qué es el 日本のマンガ (*nihon no manga*) -manga japonés- debemos primero entender qué es realmente el Cómic. A pesar de lo que se cree popularmente, el Cómic no son sólo esas revistas multicolores plagadas de personajes infantiles o superhéroes con capa y ropa interior por fuera de las mallas. Tampoco son solamente el objeto específico; no son la revista o el libro de cómic en sí. El concepto Cómic va mucho más allá.

Se trata de un medio de expresión artística, narración y comunicación visual comparable con la Literatura, Cine, Fotografía, Publicidad, Diseño, Pintura, etc que, sin embargo, no cuenta con la misma consideración y reconocimiento.

El autor, ensayista y teórico de Cómic Scott McCloud nos da una definición más precisa y formal de lo que es el Cómic: “*ilustraciones yuxtapuestas y otras imágenes en secuencia deliberada, con el propósito de transmitir información y obtener una respuesta estética en el lector*”¹ En su obra *Understanding Comics. The Invisible Art* desarrolla conceptos sobre los mecanismos intrínsecos

del Cómic y expone ideas teóricas sobre el Cómic como forma de Arte y medio de comunicación.

Por otra parte, el dibujante de cómic estadounidense, Will Eisner, creador de las series *The Spirit* y padre del concepto Novela Gráfica² con el que a partir del año 1978 ha revolucionado el mundo del cómic mundial, en su obras³, al definir al cómic usa el término *Arte Secuencial*, es decir, una forma de Arte que usa una sucesión de imágenes para contar una historia o una idea.



El propio Scott McCloud desarrolla la idea que introduce Will Eisner sobre el Cómic como Arte Secuencial: “*Al definir Cómic, el maestro Will Eisner emplea el término Arte Secuencial. Si tomamos los dibujos de abajo [ver imagen 1] individualmente, no pasan de ser eso: dibujos. Ahora bien, cuando son parte de una secuencia, aun siendo una secuencia*

¹ McCloud, S. *Understanding Comics. The invisible art*. p. 9

² La Novela Gráfica es un tipo de historieta, surgida a partir de un movimiento vanguardista en el Cómic surgido a finales del s. XX, que se caracteriza principalmente por ser densa, de pretensiones temáticas de la Literatura concebido para un público adulto o maduro, en contraposición con la tradicional concepción del cómic como medio de entretenimiento para niños.

³ Comics and Sequential Art (1985) y Graphic Storytelling and Visual Narrative (1996).



*de tan solo dos, el arte de la imagen se transforma en algo más: ¡el arte de los Cómics!*⁴

2. Arte secuencial

El Arte Secuencial, a pesar de parecer un concepto nuevo, es realmente una de las más antiguas formas de arte, narración y comunicación que ha creado el ser humano.

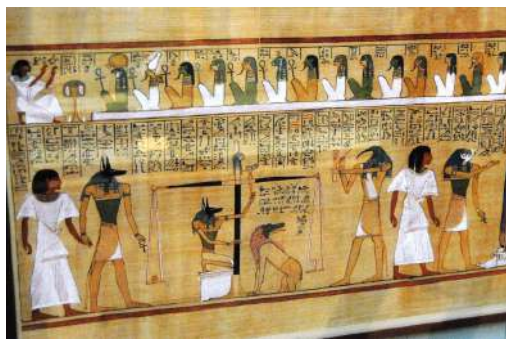


Reproducción de pinturas rupestres.

© SAGA

Comenzando por las pinturas rupestres, que desde hace 40000 años representan, en las paredes de las cuevas y abrigos rocosos, sucesiones de imágenes sobre escenas que hoy interpretamos como de caza, recolección o danza.

Disponemos de otro ejemplo en la pintura egipcia del III milenio a.C. en la que, por medio de Arte Secuencial, representa su mitología y creencias religiosas. Un ejemplo significativo de este tipo de medio de comunicación sería *El libro de los muertos* donde imágenes y textos jeroglíficos se unen en una sucesión discursiva.



Imágenes del Libro de los Muertos.

© SAGA

Los vitrales de la iglesias góticas o los manuscritos iluminados de la Edad Media, como las famosas cantigas de Santa María de Alfonso X el Sabio, representan secuencias de ilustraciones que funcionan como un manual visual para dar a conocer a una población, mayoritariamente analfabeta, las ideas fundamentales y la doctrina de la Religión Católica.



Tabla cristiana con imágenes del evangelio.

© SAGA

Todos estos ejemplos son representaciones gráficas que utilizan varias imágenes en secuencia para contar una historia o representar una

4 MCloud, S. *Understanding Comics. The Invisible Art.* p. 5.



idea. Sin embargo, no sólo existen manifestaciones artísticas de Arte Secuencial en la Antigüedad o en la Edad Media, hoy en día contamos con numerosos ejemplos con los que convivimos diariamente sin reparar en la importancia que tienen en nuestras vidas. Veamos alguna muestra:



Manual de seguridad de vuelo para operadores en los aviones.

Dada su cultura visual, vinculada a las representaciones pictográficas de conceptos, es en un país como Japón -según el experto en *manga* japonés José Andrés Santiago “*paradigma de la civilización de la convivencia y el consumo de la imagen*”⁵- donde de encontramos infinitas muestras de Arte Secuencial de las que echan mano para describir las normas de la sociedad; explicar el funcionamiento de las cosas, desde las cosas más complicadas a las que, en Occidente, daríamos por supuesto; y de un sinfín

de objetivos para los cuales esta forma de Arte se vuelve un recurso imprescindible para comunicar y expresar.



Carteles en el metro de la ciudad de Kioto que explican las normas que se deben seguir. Imágenes: 喜子 石田 (Yoshiko Ishida)

⁵ Santiago Iglesias, JA. *Manga: del cuadro flotante a la viñeta japonesa*. Vigo. 2010.

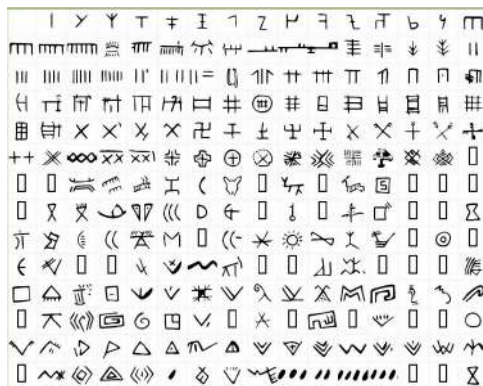


3. Vocabulario de los cómics: Palabras e imágenes.

Thomas Wolf en un artículo publicado en *Harvard Educational Review* en 1977 llamado *Reading Reconsidered* (Reconsiderando la lectura) realiza un riguroso estudio sobre el concepto de 'leer', hasta entonces limitado a la actividad de percibir y comprender palabras. Para Wolf, 'leer' es un proceso aplicable, además de a las palabras, a la lectura de notas musicales, mapas, dibujos, diagramas, etc puesto que tiene que ver con el desciframiento de símbolos. Asimismo, usando como ejemplo un libro de ilustraciones de grabados sobre madera, examina la relación entre el proceso de leer y la historia de los estilos artísticos. Con ello, advierte que existe una similitud en los procesos psicológicos a la hora de percibir palabra e imágenes.

Will Eisner incide también en esta idea "*Los cómics se sirven de dos importantes instrumentos de comunicación: la palabra y la imagen. Bien es cierto que esta separación es arbitraria. Sin embargo, es válida, dado que en el mundo moderno de la comunicación se las trata como disciplinas independientes. En realidad, son derivados de un mismo origen [...]*"⁶

El "origen" al que se refiere Eisner, comparando ambas disciplinas, es el icono, es decir, cualquier imagen usada para representar una persona, lugar, cosa, idea o concepto. Ambas, escritura y dibujo, proceden del mundo de los iconos. En sus orígenes eran la misma cosa, un recurso comunicativo visual como representación gráfica de lo invisible, base de todos los lenguajes escritos desde comienzos de la civilización. De hecho, la escritura comenzó a través de dibujos. La primera muestra de expresión escrita conocida data de unos 3000-4000 años a.C. en sumeria, sur de Mesopotamia. Esta escritura fue denominada cuneiforme, por el aspecto de cuña de sus signos, grabados sobre tablillas de arcilla húmeda. Fue creada por la necesidad, por parte de los sacerdotes, de llevar un registro preciso sobre las mercancías que se administraban, representando mediante pictogramas⁷ sus bienes de consumo y objetos.



Escritura vinca

⁶ EISNER, W. Comic and Sequential Art. p. 15.

⁷ Los pictogramas son signos claros y esquemáticos que representan un objeto real.



Este modo de representación ideográfica y pictórica fue común en los inicios de todos los sistemas de escritura conocidos. Más adelante, se comenzaron a usar ciertos símbolos con valor fonético silábico, fonogramas⁸, causa de la dificultad de expresar ciertos elementos gramaticales y conceptos abstractos.



Así, las palabras, con el paso del tiempo, fueron perdiendo paulatinamente relación visual con el objeto que representaban -se fueron abstrayendo- hasta llegar al sistema de lenguajes escritos modernos de nuestra cultura tal y como lo conocemos hoy en día.

Sin embargo, en países como China, Japón, Corea o Egipto este tipo de escritura -mayoritariamente ideográfica, combinada con signos fonográficos- a pesar de estilizarse y conceptualizarse ligeramente, se ha conservado hasta nuestros días.

En Europa, con la invención de la imprenta, en 1456, la tipografía se estandarizó y la escritura y la creación literaria se alejaron definitivamente de ese inicial principio pictográfico. Por otro lado, las imágenes se centraron en representar de forma más realista la realidad. Así, escritura y dibujo, finalmente se alejaron la una de la otra. Scott McCloud lo describe de la siguiente manera: “*obsesionada la una con el parecido, la luz, el color, todo ello cosas visibles; y la otra rica en tesoros invisibles, sentimientos, emociones, espiritualidad, filosofía...*”.⁹ Es decir, la pintura se centró en la realidad visible, mientras que la palabra; en la realidad invisible.

La invención de la fotografía, sobre el año 1850, supone la muerte del Arte tal y como se conocía y el fin de lo moderno. Hasta entonces, la función del Arte se limitaba prácticamente a imitar la naturaleza, sin embargo, al aparecer una máquina capaz de hacer eso sin suponer casi trabajo ni coste económico para el artista, el Arte y Pintura cambian radicalmente de paradigma en Europa. Surgen así las vanguardias europeas: Impresionismo, Expresionismo, *Fauvismo*, Cubismo, Dadaísmo, Surrealismo... llegando incluso a la más pura abstracción¹⁰.

⁸ Los fonogramas son símbolos gráficos que representan un sonido o grupo de sonidos.

⁹ MCCLOUD, S. *Understanding Comics: The Invisible Art*. p. 145.

¹⁰ Abstracción es la forma de Arte que usa un lenguaje visual con independencia de referencias visuales del mundo visible.

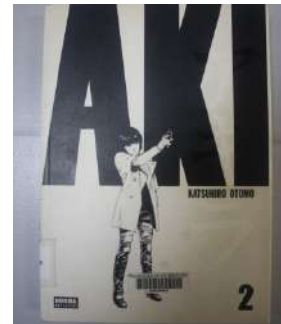
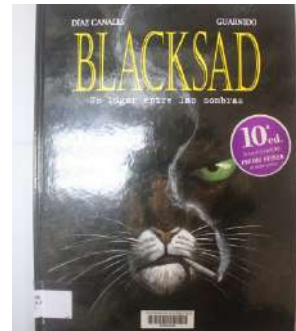


Todos estos movimientos denominados vanguardistas son producto de una nueva actitud artística impulsada por el deseo de encontrar una función en el Arte mucho más allá de la mera representación literal de la realidad, para centrarse en lo invisible, en lo que la cámara no podía hacer.

Así, el mundo de las imágenes se aleja de esa pretensión realista volviendo al mundo de las ideas mientras que la escritura, por su parte, también se va volviendo más conceptual, concisa y clara. Es decir, ambas disciplinas vuelven progresivamente a caminar en la misma dirección hasta llegar en la cultura popular a un punto de unión materializado en el Cómic en las que ambas conviven en perfecta consonancia.

4. Manga japonés: Palabra vista. Imagen leída.¹¹

Manga japonés es la denominación que se le da al Cómic hecho en Japón. Se trata de una de las tres grandes tradiciones de la historieta a nivel mundial, junto con el cómic estadounidense y la *bande dessinée* franco-belga.



Ejemplos de cómic norteamericano, *bande dessinée* francesa y manga japonés.¹²

El *manga* japonés es claramente diferenciable, presentando los dos últimos -cómic estadounidense y *bande dessinée* franco-belga- muchas más

¹¹ Definición de la mangaka -dibujante de manga en japonés- 満智子里中- Machiko Sato-naka- sobre qué es el manga en una entrevista para la televisión emitida por la NHK Kyōku en 1994.

¹² Cómic norteamericano: MILLER, F. *Batman. El regreso del Caballero Oscuro*. *Bande Dessinée* francesa: CANALES, D y GUARNIDO, J. *Blacksad*. Manga japonés: OTOMO, K. *Akira*.



similitudes entre ellos, sobre todo si no son vistos/leídos por una persona experta o habituada. Esto se debe no sólo a que los personajes del *manga* japonés tienen los ojos muy grandes y las piernas muy estilizadas, ya que el *manga* no se trata, como pensamos en Occidente, de un estilo de dibujo, sino más bien de un tipo de narración gráfica única, desarrollada de manera diferente a aquella creada en Occidente y mucho más eficaz.

Japón, debido a su situación geográfica y su relativo aislamiento durante el período Edo, ha creado una serie de símbolos y métodos de narración diferentes que emanan de una filosofía distinta, auténtica y, a su vez, sincrética, adaptando naturalmente elementos de otras culturas y perpetuando la convivencia armónica entre tradición e innovación.

Además, Japón posee una tradición visual muy diferente a la que estamos acostumbrados en Occidente, mucho más icónica que, cómo dijimos, es el estrato fundamental del lenguaje de Cómic. José Andrés Santiago explica el origen de esa iconicidad japonesa: “Una de las premisas por las que se define el manga es, sin duda, por su naturaleza icónica, arraigada en su propio idioma, representado mediante ideogramas *kanji* y dos sistemas silábicos distintos, y en la

tradición artística de muchos siglos pasados.”¹³

Los 漢字 (*kanji*) forman parte de uno de los tres sistemas de escritura japonesa, junto con ひらがな (*hiragana*) y カタカナ (*katakana*). Los *kanji* son ideogramas importados a Japón desde China en el siglo IV. Al contrario que los *kanji* chinos, los japoneses representan conceptos y no tanto fonogramas. Se trata de uno de los pocos lenguajes escritos que mantienen hoy en día su legado gráfico. Este hecho nos describe una cultura esencialmente visual con un gran dominio en las representaciones de conceptos invisibles en imágenes reconocibles. Es decir, la cultura japonesa sobresale creando y usando iconos.



Ejemplo de 浮世絵 -estampa japonesa- por 歌川広重 (Utatawa Hiroshige)

A su vez, la tradición artística de muchos siglos pasados, que comenta José Andrés Santiago, nos habla de un gran dominio del Arte Secuencial

¹³ Santiago, JA. Manga: del cuadro flotante a la viñeta japonesa. Vigo. 2010. p 134



Ejemplo de 絵巻物 (rollo ilustrado).

desde los antiguos 絵巻物¹⁴ (*emaki-mono*) hasta de una gran destreza de la imagen frente al texto en los famosos 浮世絵¹⁵ (*ukiyo-e*) en los que se primaba ésta, confiriéndola de mucho poder.

Dominando los iconos, la imagen y los mecanismos del Arte Secuencial desde los tiempos más remotos, la cultura japonesa es la mayor productora de imagen en el mundo y el *manga*; su producto por antonomasia. Un producto de consumo masivo en una cultura que lo consume constantemente porque forma parte intrínseca de su mundo.

5. Características Formales del manga japonés frente al cómic occidental.

Si tuviera que definir ambas culturas de Cómic en una palabra diría que el cómic occidental es acción, mientras que el manga japonés es emoción. A continuación muestro una lista con algunas de las diferencias entre el manga japonés y el cómic occidental basadas en estudios de otros investigadores además de mi propia experiencia.

5.1. Tradición artística japonesa basada en la línea y superficies planas en contraposición con el uso de la luz, sombra y degradados para conseguir

14 Los 絵巻物 -Rollo Ilustrado- fueron desarrollados durante el siglo X, procedentes de China, adaptados y transformados a la estética japonesa. Se trata de bandas largas de papel (hasta 15 m.) que se despliegan de derecha a izquierda para, a modo de secuencia de escenas pintadas junto con textos caligráficos, narrar episodios históricos, historias literarias o religiosas.

15 Los 浮世絵 -estampas japonesas- fueron creados en la época Edo a principios de la década 1650. No se consideraban Arte, sino un pasatiempo. Su función era publicitaria, comunicativa o pedagógica. Se trata de estampas de hojas separadas y monocromas con imágenes sobre todo de escenas de lugares de entrenamiento, cortesanas hermosas, luchadores de sumo, actores populares y paisajes. Sus vivos colores y sencillos pero potentes trazos sirvieron de inspiración para impresionistas, fauvistas y nabis europeos además de influenciar considerablemente el mundo del *Art Nouveau*, *Art Dèco*, *Modern Style* y el del cartel y la publicidad europeos.



volumen, propio del academicismo occidental. Además el manga, inspirado en la tradición de la línea como recurso visual por excelencia, hace uso de trazos, líneas cinéticas y distorsiones en el dibujo para transmitir movimiento, velocidad, emociones y sensaciones.



Ejemplo uso color en bande dessinée.



Ejemplo uso línea en manga .

5.2. Uso extraordinario de onomatopeyas no sólo para representar sonidos sino también sensaciones u otro fenómeno acústico no discursivo.

Mientras que en culturas occidentales nos limitamos, prácticamente, a los usuales *clap, pam, toc, bing, clic, pum*, en Japón disponen de hasta cinco categorías para este tipo de representaciones gráficas del sonido: 擬声語 (*gisēgo*) para representar voces de personas y animales, 擬音語 (*giongo*) para representar sonidos de la naturaleza y ruidos, 擬態語 (*gitaigo*) para representar el estado de las cosas, 擬容語 (*giyōgo*) para representar la condición de los seres vivos y, por último, 擬情語 (*gijōgo*) para representar la psicología y preocupaciones de un personaje.

Se trata de un recurso excelente para representar aquellas cosas que mediante texto o imagen resultaría insuficiente. El número de onomatopeyas en japonés es tan grande -miles- que incluso disponen de uno para el silencio: シーーン (*shiiin*). Este uso superlativo de la onomatopeya en Japón tiene una explicación antropológica enraizada en su manera de percibir y estar en el mundo. Las onomatopeyas también forman intrínseca del lenguaje hablado. Hasta tal punto que si el hablante no las domina tendrá dificultades en la comunicación. El reflejar gráficamente la onomatopeya procede de una pulsión cultural a representar todo de manera icónica, como ya hemos explicado anteriormente. Además esto deriva de un pensamiento basado en una de las religiones japonesas -el



En esta imagen represento gráficamente el sonido del viento, en la segunda viñeta, tal y como se hacen en Japón: ヒュウ (hyuuu)
© Silvia Sancho



Ejemplo de onomatopeyas en cómic occidental (Aarr, Kludd, Chudd...)¹⁸



パクパク -pakupaku- onomatopeya japonesa para representar el sonido al masticar comida. En los manga las onomatopeyas se funden con el dibujo de los personajes y fondos. Los sonidos y otros fenómenos son también importantes en la narración.¹⁹



Ejemplo de onomatopeyas de manga japonés traducidas al lenguaje de onomatopeyas occidental. Obsérvese lo absurdo y carente de significado que resulta traducir a nuestro sistema de onomatopeyas el significado de las onomatopeyas niponas.²⁰

神道¹⁶ (*shintō*)- en el cual existe una personalización de la naturaleza. En todas las manifestaciones artísticas de Japón se alude a la naturaleza sino como personaje principal de la historia, como parte importante de

ésta. Para los japoneses existe una relación muy íntima entre el hombre y su entorno lo cual en manifestaciones contemporáneas como el manga y anime¹⁷ se representa constantemente.

¹⁶ El 神道 -sintoísmo- es una de las tres religiones más practicadas en Japón junto con el budismo y el cristianismo. Se basa en ofrecer culto a los 神 (*kami*) -divinidades de la naturaleza- que se materializan en el sol, las rocas, los árboles, los sonidos, etc.

¹⁷ Anime es la denominación que se le da a las producciones cinematográficas de animación japonesa.



5.3. Visión de la página no como contenedor de viñetas e ilustraciones propio de la concepción occidental, sino como recurso visual y narrativo en sí mismo no exento de significado.

En el *manga* japonés, la distribución de las viñetas – dinámica e inspirada en el estilo cinematográfico – no es casual ni desempeña una mera función estética, sino que existe una intencionalidad a la hora de transmitir emociones y sensaciones, por medio de la forma de cada viñeta, su colocación en la página y la interacción de unas con las otras.



Ejemplo de distribución de viñetas en bande desiné. ²¹

5.4. Experimentación con la viñeta -forma y tamaño- frente al miedo a romperla habitual de los dibujantes de los Cómics occidentales. En Japón, en la década de los 1950 surge la fi-

gura del *mangaka* japonés 治虫 手塚 -Ozamu Tezuka- quien revolucionó la trayectoria del Cómico mundial para siempre.



Ejemplo de colocación de viñetas de manga japonés, con estilo cinematográfico. ²²

Además de introducir temas más “adultos” en el Cómico -hasta entonces reservado al entretenimiento infantil- Tezuka, inspirado en el cómic americano y el cine y animación europeos, introduce por primera vez técnicas cinematográficas y lo adapta al lenguaje del Cómico. Osamu Tezuka concibe gráficamente al Cómico como un *storyboard*²³ en el que la viñeta funciona como la cámara cinematográfica en una película. Incluye ángulos diferentes, *close-ups*, nuevos puntos de vista y otros muchos recursos propios del lenguaje cinematográfico para dar un uso dramático y así explotar la potencialidad de este medio que es el Cómico. Además, la acción se muestra dividida en va-

¹⁸ MILLER, F. *Batman. El regreso del Caballero Oscuro.*

¹⁹ KOIKE, K y KOJIMA, G. *El lobo solitario y su cachorro.*

²⁰ OTOMO, K. *Akira.*

²¹ FIOR, M. *Cinco mil km por segundo.*

²² URASAWA, N y TEZUKA, O. *Pluto.*

²³



rias viñetas, como si se tratasen de fotogramas, para acentuar el dramatismo y emoción propios del manga japonés.



Ejemplo de experimentación con las formas de las viñetas en manga japonés.²⁴

En el lenguaje del cómic, el tamaño y forma de la viñeta determinan el tiempo y ritmo de lectura del Cómic. El tamaño es proporcional al tiempo, es decir, cuánto más grande sea una viñeta más tiempo dedicaremos leyéndola/viéndola y, por lo tanto, el ritmo de lectura será más lento. Ocurriendo el efecto contrario si la viñeta es pequeña. Este tipo de recurso visual propio de este medio está perfectamente dominado por los *mangaka* japoneses quienes usan una mayor variedad de tamaños y formas, comparado con el *cómic* occidental, que va desde el uso de viñetas diagonales, a cuadros verticales o fundidos en blanco y negro, interferencias de unas viñetas con otras en confrontación al estatismo occidental.



Ejemplo de sistema de viñetas homogéneo en cómic occidental.²⁵

5.5. Existe además un recurso gráfico específicamente japonés, llamando *a sangre* que consiste en llevar la viñeta al borde de la página. Esta técnica crea una sensación de atemporalidad que suscita un sentimiento de calma y de contemplación provenientes de la 禅宗 (*zenshuu*) -filosofía zen japonesa- del concepto del tiempo y del concepto 間 (*ma*), muy imbricados en la cultura japonesa. Mientras que en Occidente el tiempo funciona de manera progresiva y lineal; en la cultura oriental, el tiempo se concibe como un trazo circular, que puede detenerse en ocasiones. Las Artes en Japón representan constantemente este concepto ya que forma parte del pensamiento japonés. La poesía y su evocación a la atemporalidad de la naturaleza, el ritmo 'lento' y 'pausado', desde una perspectiva occidental, del cine del famoso director 小津安二郎 -Yasujiro

²⁴ TEZUKA, O. *Buda*.

²⁵ MILLER, F. *Batman*.



Ozu- o las largas pausas del teatro 能 (*noh*) son algunos ejemplos. El 間 (*ma*) podría traducirse como intervalo, espacio o pausa y es la esencia de la estética japonesa. Al contrario que en la cultura occidental, esta pausa no supone una interrupción ni tiene connotaciones de ausencia. Está relacionada con el silencio que, en Japón, forma parte activa de la narración y de la comunicación y se refleja en todas las manifestaciones de Arte, incluidos el *manga* y el *anime*. En la comunicación japonesa, otro elemento de gran importancia es el 腹芸 (*haragē*) -arte del vientre- y hace referencia a las insinuaciones, ambigüedades, los silencios y eufemismos de la comunicación no verbal, tan necesarios para comunicarse en contraposición con la retórica de la que proviene la tradición occidental. En la tradición artística oriental se valora el vacío, ya que a través de él, sugerimos lo oculto, lo que no vemos con los ojos, sin embargo existe, se encuentra en nuestro interior.

En esta imagen se muestra la lluvia con el propio dibujo de la lluvia y con la onomatopeya ザー (zaa) que representa la lluvia en sí misma. En este caso la onomatopeya se convierte en lluvia también para destacar su significado. Onomatopeya y dibujo se convierten en uno. Además al usar el recurso de ‘a sangre’ se crea una

sensación atemporal para expresar que en todas las escenas de esa página ‘está lloviendo’ y esa lluvia tiene tanto protagonismo como lo que está sucediendo en el resto de viñetas.²⁶



5.6. Continuidad entre viñetas.

El investigador Scott McCloud explica el concepto *clausura* en Cómic, como base de la gramática de este medio. Lo define como un acto de percepción que realiza el lector al ‘rellenar’ el espacio entre dos viñetas, confiriendo a los momentos aislados que representan éstas de sentido discursivo. McCloud lo explica de la siguiente manera: “*Las viñetas de los tebeos fraccionan no sólo el tiempo, sino también el espacio, y ofrecen un ritmo mellado y sincopado de movimientos discontinuos. Pero la clau-*

²⁶ URASAWA, N y TEZUKA, O. Pluto.

²⁷ MCCLOUD, S. Understanding Comics. The Invisible Art. p. 67

²⁸ MCCLOUD, S. Understanding Comics. The Invisible Art. p. 63



*surra nos permite conectar esos momentos y construir mentalmente una realidad continua y unificada.”*²⁷

McCloud no se ciñe sólo al Cómic, puesto que, como afirma, la clausura forma parte de la percepción humana de la realidad en todos los ámbitos de nuestra vida: “*en nuestra vida día a día, realizamos la clausura completando mentalmente lo que está incompleto, basándonos en la experiencia [...] En lo tocante a reconocer o relacionarse con la gente, todos nosotros dependemos de nuestra habilidad aprendida de la clausura. En un mundo incompleto, nos vemos obligados a depender de la clausura nada menos que para sobrevivir.*”²⁸

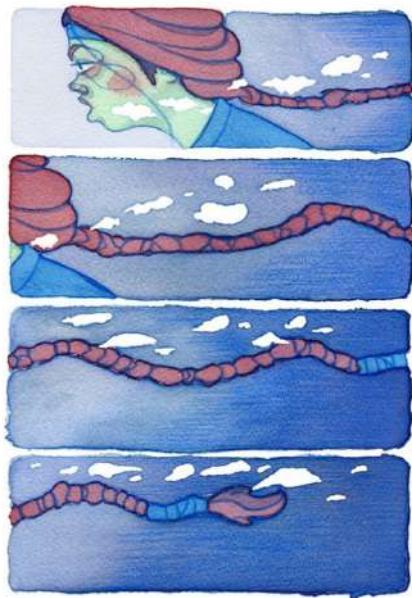
Además, McCloud, realiza una clasificación en seis tipos de transición entre viñetas según exijan mayor de grado de *clausura* y, por lo tanto, mayor colaboración del lector para cubrir los espacios entre paneles:

5.6.1. Momento-a-momento: La *clausura* es muy pequeña. Se representa todo mínimo cambio entre viñetas al lector.



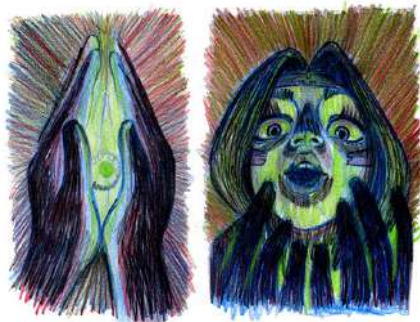
© Silvia Sancho

5.6.2. Acción-a-acción. La *clausura* también es bastante pequeña. Sólo progresa la acción.



© Silvia Sancho

5.6.3. Tema-a-tema. Se requiere un mayor grado de participación que en los dos primeros tipos de transición. Lo que se representa en las viñetas, a pesar de no mostrar una acción conectada, está unido por medio de una idea que las asocia.



© Silvia Sancho



5.6.4. Escena-a-escena. Se exige algo más de razonamiento deductivo ya que las escenas que muestran las viñetas, a pesar de seguir un hilo discursivo asociado a una idea, están más separadas en el tiempo y espacio.



© Silvia Sancho

5.6.5. Aspecto-a-aspecto. No conocemos la separación del tiempo o espacio entre viñetas. Sin embargo, existe una especie de emoción o sensación que une estos momentos sin aparente conexión. En este tipo de transiciones, se le pide al lector un mayor uso de su imaginación.



© Silvia Sancho

5.6.6. Non-séquitur. No existe ninguna relación lógica entre viñetas. Ni en cuanto a la acción, escena o sensación.

McCloud, en su investigación, advierte una mayor presencia de transiciones del primero y segundo tipo -*momento-a-momento* y *acción-a-acción*- en el cómic occidental.

En el cómic occidental, los cambios entre las viñetas suelen ser muy sutiles, ya que se le otorga más importancia a representar cada acción con la intención de que el lector no se ‘pierda’ ningún elemento descriptivo de la narración, en su afán por mostrar todo de manera directa y lineal.

Sin embargo, repara que, en el *manga* japonés, existe un uso determinante del quinto tipo de transición -*aspecto-a-aspecto*. En este tipo de transiciones, apenas usadas en Occidente, escenas aparentemente muy diferentes entre sí se unen gracias a la *clausura*. De esta forma, los *manga*, establecen narraciones más líricas que descriptivas. En ellos se prioriza a la emoción con descripciones contemplativas de lugares o fenómenos que dan lugar a sensaciones que son tan importantes como la acción de los personajes a la hora de narrar.

A pesar de mostrar momentos sin aparente relación de tiempo o espacio, el lector los une ineludiblemente por medio del fenómeno que conoce-



mos como clausura, dotándolos de sentido narrativo. Además, lejos de provocar incomodidad o dificultad a la hora de interpretar la historieta, se trata de un poderoso recurso de la narración en cualquier medio. Es decir, al exigir colaboración por parte del lector, éste, debe hacer uso de su imaginación creando en su mente imágenes y sensaciones de manera libre, sin el anclaje que supone la descripción narrativa literal. Al dejar libre la imaginación del lector esa imagen o sensación se vuelve infinitamente más potente que si la supe-
ditáramos a una descripción exhaustiva.

Esto apela a lo que hemos comentado en el anterior punto -experimentación entre viñetas- a la importancia de la que disponen el ‘silencio’ y el concepto 間 (*ma*) en la narración japonesa. En Japón, el principio de ‘menos es más’ está presente en todos los ámbitos, y el *manga* no es una excepción. El dar menos elementos o detalles en la narración no significa que lector no vaya a ser capaz de reconstruir el relato, al revés, el ofrecer lo esencial hace que el lector coopere al usar su propia imaginación creando imágenes y sensaciones que emanan de su interior y son, por lo tanto, más poderosas.

Así, los mecanismos del *manga* ja-

ponés siendo más intrincados que en el *cómic* occidental, ya que exigen mucho más esfuerzo por parte del público para comprender la historia, ofrecen, sin embargo, a cambio una riqueza mucho mayor: una experiencia mucho más íntima.

Scott McCloud explica cómo manejar el potencial de la clausura en cualquier medio supone una importante ventaja: “*La clausura de los medios electrónicos*²⁹ *es continua, involuntaria en gran parte y prácticamente imperceptible. ¡Pero la clausura en los tebeos está lejos de ser continua y es todo menos involuntaria! [...] La participación es una fuerza poderosa en cualquier medio. Los directores de cine se percataron muy pronto de la importancia que tenía el que los espectadores se sirvieran de su imaginación. ¡Pero mientras los directores de cine se sirven de la imaginación de los espectadores en determinados momentos, los Cómics usan ese artificio mucho más a menudo!*”³⁰ Efectivamente, tal y como defiende McCloud, en el cine la *clausura* se realiza veinticuatro veces por segundo, que es la velocidad a la que se exponen los fotogramas a la luz. A esa velocidad la mente humana, casi involuntariamente, une los fotogramas creando la ilusión de estar percibiendo la realidad. Sin embargo, en el *cómic*, entran en juego mecanismos

²⁹ Por ‘medios electrónicos’ McCloud entiende el cine y la TV.

³⁰ MCCLOUD, S. *Understanding Comics. The Invisible Art*. p. 69.



mucho que tienen mucho más que ver con el poder creativo y con los sueños de cada uno.

6. Participación emocional del lector.

La identificación del lector/público con el personaje y la historia es fundamental para cualquier tipo de narración. Scott McCloud defiende que en Cómic esto se consigue, sobre todo, por medio de dos mecanismos.

6.1. Estilo *cartoon*.³¹

McCloud explica que, simplificando un personaje hasta su apariencia más esencial, el espectador/lector es capaz de verse a sí mismo reflejado en él creando una mayor empatía y, por lo tanto, éxito en la narración.

*“la universalidad de la imagen caricaturizada; por ejemplo, resulta obvio que cuanto más se caricaturiza una cara, a mayor número de gente representa.”*³²

McCloud, defiende también que en producciones artísticas donde el personaje fuera representado de manera realista, el espectador/lector no podría percibir el mensaje de manera tan concisa, sino que estaría pendiente del emisor.



*Ejemplo de estilo caricaturizado en personajes del manga japonés.*³³

6.2. Efecto máscara.

Scott McCloud lo define cómo la técnica basada en mostrar al personaje o personajes principales de manera caricaturizada combinados con localizaciones, personajes secundarios u objetos representados de manera realista. Este efecto se realiza en todo el mundo, sin embargo es en Japón donde “el efecto máscara fue, durante un tiempo, todo un estilo nacional”³⁴, cómo advierte el teórico norteamericano, siendo sus producciones de *manga* o *anime* verdaderos híbridos entre ambos estilos -caricatura e hiperrealismo.

Los japoneses usan esta técnica más que ningún otro país porque se han dado cuenta de las implicaciones que

³¹ *Cartoon* significa caricatura en inglés.

³² MCCLOUD, S. *Understanding Comics. The Invisible Art*. p. 31.

³³ OTOMO, K. *Akira*.

³⁴ MCCLOUD, S. *Understanding Comics. The Invisible Art*. p 43



conllea. Por una parte, al reproducir los fondos o localizaciones en un estilo realista se le permite al espectador/lector percibir la realidad a la que está acostumbrado. Sin embargo, representando al personaje principal de manera icónica, como hemos explicado, el lector se ‘convierte’ en él, facilitando la empatía y la identificación y, por tanto, la participación emocional del público.

Asimismo, los *mangaka* japoneses también han reparado que dibujando a los otros personajes de manera más realista se consigue una distancia emocional que lo hace diferenciar del personaje principal.

En otros casos, otro recurso que se suele usar en Japón es mostrar los objetos de manera muy realista para resaltar su estado físico -peso, textura...- o algún otro detalle de relevancia para la historia. Por ejemplo, un detalle que suele aparecer en los *anime* sobre historias de amor, sería mostrar un primerísimo plano de la pantalla del teléfono móvil de alguno de los personajes exponiendo con exactitud cada tecla del aparato, el brillo o suciedad e incluso el texto escrito en lengua japonesa combinado con 絵文字 (*emojis*)³⁵.

Para los japoneses es muy importante la atención en todos los pequeños detalles. Esa apreciación en las pequeñas cosas se vive cada día en Japón en todos los aspectos y se materializa asimismo en todas sus formas artísticas.



Ejemplo de representación de ‘efecto máscara’ en manga japonés: personaje representado de manera icónica, mientras que el fondo en estilo realista.³⁶

Al contrario que el ideal de belleza occidental -monumental, espectacular y duradera- en Japón se valora a lo efímero, lo intrascendente, lo oculto, pensamiento que imprimen las estéticas típicamente japonesas 物の哀れ (*mono no aware*) y 侘寂 (*wabi-sabi*).

³⁵ *Emoji* hace referencia a los ideogramas o caracteres usados en e-mails o sitios web. 絵 (e) significa ‘imagen’, mientras que 文字 (moji) ‘frase’. A pesar de ser símbolos que provienen de la cultura japonesa, por lo tanto algunos sólo comprendidos dentro de este contexto -gracias a su utilidad a la hora de comunicar, en Occidente los hemos adaptado a nuestros sistemas de mensajería. Un ejemplo son los emoticonos que usamos en la aplicación para móviles WhatsApp a los que estamos tan acostumbrado.

³⁶ TANIGUCHI, J y UTSUMI, R. *El olmo del Cáucaso*.



7. Conclusión.

Consideramos a todas las formas de Arte Secuencial -desde las prehistóricas pinturas rupestres hasta los rollos ilustrados japoneses- como un formidable instrumento de comunicación dada la universalidad, claridad e impacto que confiere el contar una historia por medio de imágenes, palabras y otros símbolos. Sin embargo, ¿por qué no tomamos al Cómic en serio?

Al igual que otros teóricos del Cómic, mi opinión es que esto tiene que ver con los prejuicios que se tienen acerca de este medio.

A pesar de su potencialidad como medio de expresión, narración y comunicación, el Cómic, sólo ha sido considerado 9º Arte a partir los años 60, a pesar de ser anterior al 7º y al 8º arte, cine y fotografía. Aun así, al Cómic, se le sigue considerando un subproducto cultural, destinado al entretenimiento y consumo infantil, a pesar de que no es ni debería ser así. Opino que para darle el valor que se merece y aprovechar su potencialidad, este medio debería tratar de temas más relevantes que potencien una crítica seria y de mayor repercusión.

“¿Los dibujantes disponen de un universo de iconos donde poder elegir! ¡Y es un universo en constante expansión! La sociedad, al igual que los dibujantes, no deja de inventar nuevos símbolos. Nuestra cultura se nutre cada vez más de una elevada simbología. A ver si ahora, a las puertas del siglo XXI, la Iconografía Visual nos ayuda a conseguir una nueva forma de Comunicación Universal.”³⁷

Es así que, como afirma McCloud, en una sociedad orientada cada vez más a la Imagen, dominar los iconos de las diferentes culturas podría significar, en un futuro, la creación de un nuevo lenguaje universal comprendido por todos.

Como decía Ozamu Tezuka: “*los cómics son un idioma internacional capaz de traspasar fronteras y generaciones. Los cómics son un puente entre culturas*” y de nosotros depende que así sea.

F.V.

³⁷ MCCLOUD, S. *Understanding Comics. The Invisible Art*. p. 58.



Bibliografía

BERNDT, J. *El fenómeno Manga*. Barcelona : Martínez Roca, D.L. 1996.

BERNDT, J. *Comics Worlds and the World of Comics. Towards Scholarship on a Global Scale. Hrsg. v. Jaqueline Berndt. (Global Manga Studies, 1).* Kyoto: International Manga Research Center, Kyoto Seika University, 2010.

BERNDT, J. *Intercultural Crossovers, Transcultural Flows: Manga/Comics (Global Manga Studies, Vol. 2)*, Kyoto: International Manga Research Center, Kyoto Seika University, 2011.

EISNER, W. *El Cómic y el arte secuencial: teoría y práctica de la forma de arte más popular del mundo: versión ampliada con la impresión digital*. Barcelona : Norma, D.L. 2002.

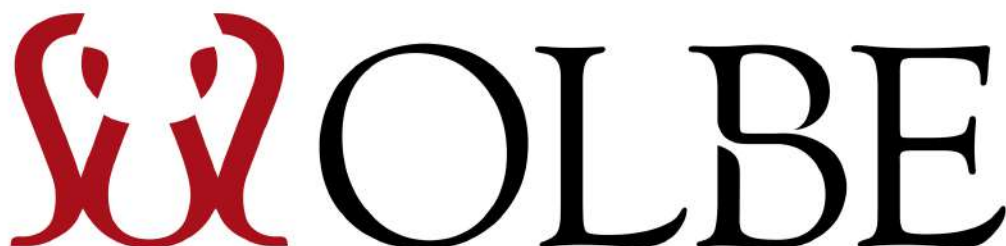
EISNER, W. *L'arte del fumetto. Regole, tecniche e segreti dei grandi disegnatori*. Milano. Ed. RCS Libri. 2010.

GUIRAL, A. *Apuntes para una Historia de los Tebeos*. Torroella de Montgrí (Girona) : Panini, D.L. 2007.

KOYAMA-RICHARD, B. *Mil años de Manga*. Barcelona: Ed. Electa, 2008.

MCCLOUD, S. *Understanding Comics: The Invisible Art*. United States: Ed. Tundra, 1993.

SANTIAGO IGLESIAS, JA. *La viñeta japonesa: del cuadro flotante al tebeo manga*. Universidade de Vigo. Departamento de Debuxo, 2009.



RÚA DE SANTA CLARA, 10-12

TELF./FAX 986 853759

36002 PONTEVEDRA

www.olbe.es



M U S E O
G A L E G O d o
E N T R O I D O

R/ Dous de Maio e Ladeira
Antigo edificio da Praza dos Abastos

Asociación A Pantalla

<http://entroidoxinzo.blogspot.com.es>

Xinzo de Limia, Ourense

concello@xinzodelimia-ayto.com

tf 988 550 111

www.xinzodelimia-ayto.com



As sete virxes de Anamán.

Implicacións cosmogónicas dun relato tradicional.

Miguel Losada¹



Dedicado á miña nai. A tódalas nais.

Sumario

Un relato mítico compartido nas dúas bandas da Raia galaico-portuguesa pode estar dando conta cumprida da recepción local dun compoñente mítico global: o catasterismo coñecido como As Pléiades. Outros elementos culturais indican na mesma dirección.

Palabras chave: Pléiades, Tradicións galaicas, Raia, Pita e pitos dos tesouros, Iovibarba Sp.

Abstract

A mythical narration shared on both sides of the Galician-Portuguese border (or “raia”) may be making explicit the local reception of a global mythical component: the Catasterism known as the Pleiades. Other cultural elements point in the same direction.

Keywords: Pleiades, Gallaecian lore, Raia, Galician-portuguese border, treasure chicken, Iovibarba Sp.

¹ Secretario da Sociedade Antropolóxica Galega (SAGA).



I. Introducción

Son numerosas as ocasións nas que a procura dun enfoque axeitado das análises, reflexións ou estudos de cuestións propias da cultura galega, implican a toma en consideración do contexto do Galaico, evidenciando así as limitacións e condicionantes derivados da confusión entre os eidos administrativo e cultural.

A cuestión tratada neste artigo é un caso flagrante da veracidade da proposición anterior e, ademais, un novo exemplo de que o antedito contexto constitúe unha realidade instalada – homologable, pois – dentro dun xiro inda máis amplo do tráfico cultural mundial.

No día de santos do pasado ano de 2015, e por feliz iniciativa do colectivo de amigos do DTS (Desperta do Teu Sono) co que dende a SAGA temos colaborado xa en varias ocasións, participamos nun roteiro cultural e ambiental polas serras de Entrimo, na provincia galega de Ourense, e do Laboreiro, no distrito de Viana do Castelo, da provincia portuguesa do Minho.

Saíndo dende a igrexa de Sta. María de Entrimo, e logo de ter deixado atrás a aldea de Queguas, parroquia de Venceáns (S. Tomé) acadamos a capela de Cortes da Carballeira. Seguindo primeiro unha inveterada corredoira e despois unha ruta polo

alto da serra que pasa a carón da magnífica mámoa da Casa da Moura, tiñamos xa a vista o eixo principal do noso percorrido: a Pena de Anamán ou Pena de Anumão ou Pena de Numão, epónima popular da capela que fica ós pes da enorme formación granítica nun estreito val.

II. As Sete Virxes de Anamán

Segundo a tradición popular local, esta espectacular formación xeolóxica deu orixe – ou nacemento, máis ben – a sete virxes irmás. Saíndo dunha fenda entre as rochas, xurdiron sete doncelas que despois foron dispersadas e sacralizadas. Dende este epicentro mítico as doncelas marchan cara outros tantos territorios próximos dos que deveñen divinidades titulares e rexedoras de cadansúa capela.

Trátase das de O Viso en Lobeira; a Virxe do Xurés en Lobios; a da Sobreira en Ferreiros, Entrimo, e a da Ascensión, nas xa citadas Cortes da Carballeira, en Queguas. O resto da prodixiosa familia está integrado por A Virxe da Boavista, ás portas da aldea das Cainheiras, en Castro Laboreiro do concello de Lamas de Mouro; A Virxe da Peneda, na parroquia de Gavieira no concello de Arcos de Valdevéz. As catro primeiras están dentro do espazo administrativo galego actual e as dúas seguintes pertencen á administración portuguesa segundo o exposto. Actuando como



Compañía a carón da mámoa da Casa da Moura, e en ruta cara Anamán, visible ó fondo. 2015. Col do Autor.

centro do discurso cultural que as pon en conexión, e tamén no “lado portugués”, atopamos a Capela da Nossa Senhora do Numão/Anumão/ con advocación á Santa Ana e celebración tradicional no 8 de setembro, malia que recentemente mudada cara o primeiro domingo de tal mes. Esta capela era xa un referente importante cando no ano 1706 aparece recollida como un local inveterado na Corografía do Padre da Costa¹.

Entre mais Ermidas que tem, ha hum de Nossa Senhora de Anamaõ, Imagem milagrosa, que está em hum valle junto da raya, metida em huns grandes penhascos, onde foy achada no buraco, q a natureza obrou em hum monftruoso penedo; dizem a trouxeraõ por vezes à Igreja, mas que outras tantas se tornou, causa de alli lhe fazerem Ermida.

O rol desta capela é pois especialmen-

te cualificado ou, se se quere, ambiguo. Dunha banda forma parte dun discurso “horizontal” dentro do cal opera como unha das sete “irmás”. Ó tempo, a tradición quere que este lugar sexa o solar numinoso por excelencia respecto da construción mítica que vencella ás demais capelas. Así, a advocación de Santa Ana, nai da Virxe María, xa que logo de calquera virxe nun contexto cristián, outórgalle ou referenda a súa primacía. Inda outras características subliñan esta propiedade da capela de “Anamán”. Dunha banda, o carácter de despoboado sacro do emprazamento. Independente ou exento respecto da súa contorna, por mor dun illamento visual e topográfico, xa que fica nun fonal fortemente delimitado e confinado. Neste sentido a Capela de Anamán resposta a un esquema ideolóxico diferente do habitual non so nas demais capelas irmandadas neste caso senón, en xeral, cos em-

¹ Antonio Carvalho da Costa. *Corografia portugueza, e descripçam topografica do famoso reyno de Portugal*. 1701(Licencia) (Publicado 1706) Tomo I Cap. VI p. 340 (Dispoñible na Biblioteca Nacional Digital de Portugal: <http://purl.pt/434/3/>).



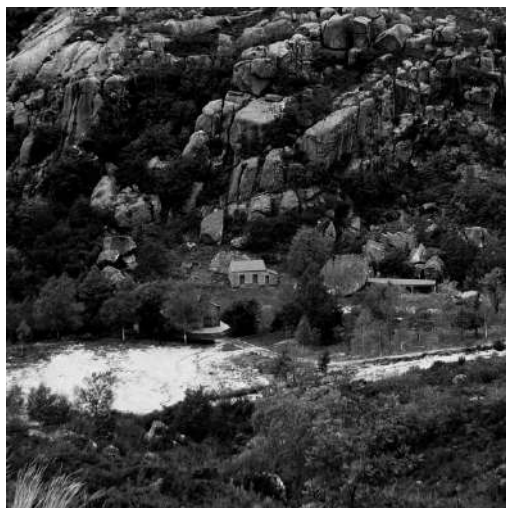
prazamentos prominentes e conspicuos característicos das capelas.



A pena de Anamán/Anumão. 2015. Col autor.

Ademais, Anamán conta cun elemento tan senlleiro e determinante como é o descomunal domo granítico que preside dun xeito dobremente demiúrxico o espazo sacralizado, xa que opera visualmente tanto na contorna inmediata á capela como nun eido moito máis amplo e circundante, que fica “ordenado” e referenciado pola súa presenza na paisaxe. Este segundo rol catalizador propio da demiurxia clásica, pode predicarse triplemente a partires do discurso mítico asociado. Isto é, actuando simbolicamente como provedor beatífico que proporciona ás virxes. Como dispensador, tamén, de verdades ideais tal como subliña a propia tradición mediante o expediente, -común en moitos outros casos- de incluír os episodios que denominaremos de “traslado frustra-

do” das imaxes aparecidas despois da diáspora das Virxes. Aparecidas estas, non resulta factible colocalas nun lugar frivolaemente conveniente, senón que a propia imaxe migra ou regresa a un emprazamento orixinal e, por elo, “verdadeiro”. Finalmente, o carácter intuitivamente “previo” da extraordinaria formación xeolóxica opera a xeito de causa previa ou motor “natural” das construcións materiais e inmateriais posteriores, consecuencias, xa que logo, dunha realidade preexistente dalgún xeito transcendente.



Capela de Anamán no estreito val. 2015. Col. do autor.

Outros predicados asociados a Anamán indican tamén centralidade desta respecto do conxunto. Segundo os informantes, a imaxe da Santa (Sic.) foi atopada nunha concavidade formada na parte media dunha bola granítica das moitas que fican espa-



*Localización das sete capelas e traza aproximada da Raia.
Elaboración propia. Google earth*

lladas nos arredores da capela. As mozas casadeiras tiñan o privilexio de arrebolarse, ca man esquerda, un croio branco para que voase e ficase no interior da pía. Se o albo proxectil non caía fora do recipiente a solteira deixaría de selo dentro do ano. Se pola contra caía ou escorregaba fora era sinal do contrario. Este ritual reforza a comprensión da relación tributaria ou dependente, entre as doncelas/virxes, proxectadas simbolicamente na brancura dos croios, coa “Nai/Ana”.

No caso da Virxe de Nossa Senhora da Peneda, unha das doncelas emigrantes, prodúcese na tradición popular unha hierofanía segundo a cal a doncela/Virxe aparece en forma de pomba branca reclamando a construción da capela. Nunha primeira tentativa, a súa interlocutora é tamén unha doncela. Trátase dunha rapaza

pastora que terma dun magote de cabras. A comunidade non acepta (non cre) na mensaxe e a virxe actúa nunha segunda oportunidade, operando un milagre sobre unha vella tolleita, que pola súa intercesión resulta rexuvenecida e sandada das súas doenzas propias da idade. Vemos como o rol de “doncela” aparece triplemente resaltado para este santuario que é o máis “importante” do conxunto destas sete capelas – en tanto que centro principal de peregrinación da área – e dentro do contexto da relixiosidade católica posterior a finais do século XVIII, cando foi construído o templo actual da Peneda e probablemente reelaborada a súa narración fundacional.

Outros dous detalles poderían pasar desapercibidos, mais tal como acontece con calquera relato simbólico, non hai puntada sen fío. A pomba



branca e as cabras son dous elementos que, como habemos ver, remiten cara un contexto mai amplo no que se inserta o relato. Este feito permite unha interpretación do seu significado.

Temos pois, unha senlleira construción mítica de corte xenealóxico que leva tamén a considerar cal pode ser a importancia do feito de que todo o planalto circundante constituía unha monumental necrópole megalítica, unha das de meirande concentración de exemplos desta arquitectura neolítica en toda a península ibérica con 62 túmulos coñecidos. Clasificada oficialmente como “*Conjunto Megalítico e de Arte Rupestre do Planalto de Castro Laboreiro. Classificado como SIP - Sítio de Interesse Público*”, posúe gravados e pinturas localizadas en varias das intervencións realizadas, moi poucas polo de agora. Outros case que 30 túmulos máis fican hoxe na banda Galega da raia.

Malia coñecer previamente este contexto mitificado e ter visitado o lugar tres veces con anterioridade, non foi até esta precisa visita ó lugar, na compañía citada máis arriba, cando grazas a un comentario dun dos participantes no roteiro, resultou evidente para este autor unha interesante relación entre todos estes feitos e un dos mitoloxemas máis estendidos por toda a ecúmene. (Moitas grazas Diego). O primeiro destes conceptos significa a posibilidade de combinación

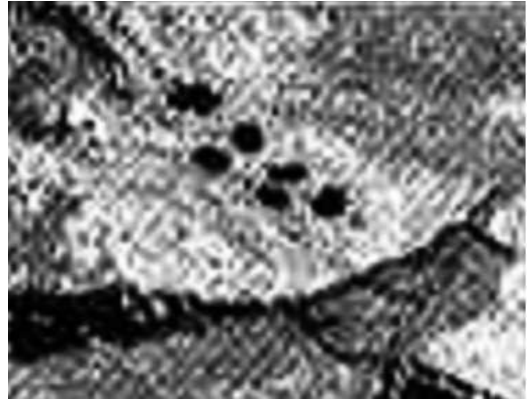
dos diferentes elementos transculturais que despois constitúen os mitos en cada cultura. O segundo, as zonas de asentamento das varias culturas e sociedades do planeta.

III. As Pléiades



Imaxe das Pléiades. Fonte: elaboración propia a partir de <http://hubblesite.org/newscenter/archive/releases/2004/20/image/a/>

Efectivamente, á vista da Pena de Anamán resulta apropiado comentar que garda unha semellanza visual coa denominada Devil’s Tower, no noroeste de Wyoming, EE.UU, sendo o monumento nacional americano algo máis grande que a Pena de Anamán. Esta formación rochosa, basáltica neste caso, é un elemento cultural de primeira orde para as culturas locais, os Lakotas e os Kiowas fundamentalmente. Para outras catro nacións indias tamén ten un forte significado transcendente. O interesante é que estas sociedades tradicionais inclúen narracións míticas nas que sete doncelas, sete rapazas, tamén resultan “proxectadas” den-



*Imaxe adaptada a partir de <http://www.19thpsalm.org/Ch01/Astronomy.html>,
Bóvido da Sala dos Touros na Cova de Lascaux. Ampliación dos sete puntíños que teñen
sido interpretados como unha posible representación das pléiades.*

de o xigantesco pelouro. Para estas culturas indias as sete mozas, perseguidas por osos en varios dos relatos, son transformadas polo Gran Espírito nas estrelas que forman a constelación das Pléiades².

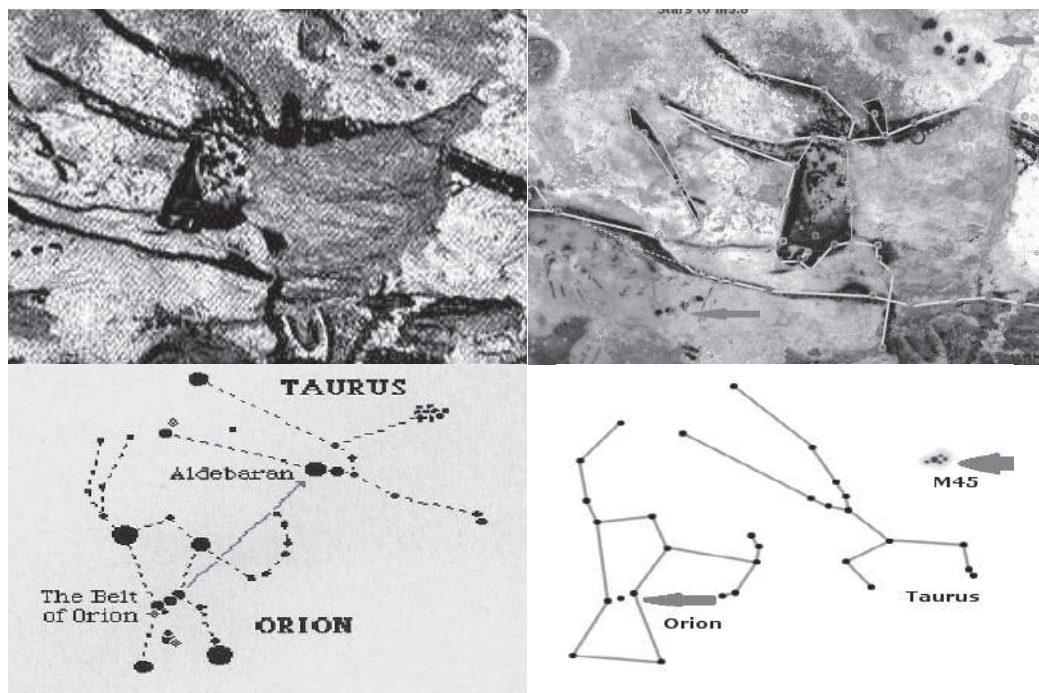
Na tradición Cheyenne as mozas son irmás inda que noutras existen tamén relatos nos que interveñen de rapaces novos. Para case que todas elas un ou varios osos tentan devorar ás rapazas e por elo, o monumento recibe nomes que significan o “toco do oso”, ou a “pala do oso” e semellantes³. Outros seres ou animais implicados en explicacións cosmogónicas aparecen vencellados a este lugar.

Chegados a este punto, compre analizar as características míticas das Pléiades nas diferentes tradicións. Actualmente, a arte paleolítica máis antiga coñecida en Europa é a que acubilla a Cova del Castillo en Cantabria. Segundo publicaba a revista de referencia Science en 2012⁴, un equipo formado por especialistas británicos, españois e portugueses viña de determinar que, cando menos, a idade das pinturas desta cova é duns 40800 anos. Polo que respecta ós temas representados nestas e noutras pinturas semellantes, as inquedanzas astrais e cósmicas xogan un rol patente malia que inda non ben comprendido. Milleiros de anos máis tarde, nunha caverna chamada hoxe

² Para as cuestións astronómicas recomendamos tamén APOD galego. A versión galega do Astronomical Picture Of the Day da NASA <http://astrogalicia.org/apod/2014/02/25/as-fondas-e-poeirentas-pleiades/>

³ Para os Lakotas, trátase do “Matho Thipila” o Toco do Oso, onde Matho ou Mato significa Oso.

⁴ Science 15 Jun 2012: Vol. 336, Issue 6087, pp. 1409-1413 DOI: 10.1126/science.1219957



Fonte elaboración propia a partires de: <http://www.19thpsalm.org/Ch01/Astronomy.html>, <http://www.bitacoradegalileo.com/2010/02/07/orion-la-catedral-del-cielo/>, <http://www.geo-spatial.org/articole/scurta-incursiune-in-cartografia-celesta-a-euro-peii-preistorice>

Fonte: Dumbbell, en Wikipedia français — work by frUtilisateurDumbbell, CC BY-SA 3.0, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=1613254>

da “Cabeza do León” sita no val do Ródano (Ardèche) representouse o que ten sido identificado como un patrón estelar que inclúe a estrela de Aldebarán, a constelación de Tauro e as Pléiades. Tamén un ciclo lunar. A datación proposta é a do período solutrense e as similitudes coa representación doutra cova francesa, a de Lascaux, son notables. En palabras do seu descubridor, Michael A. Rappenglück⁵:

“Now I present a rock panel in the cave of La-Tete-du-Lion (France) that shows the combination of a star pattern – Aldebaran in the Bull and the Pleiades -with a drawing of the moons cycle above. This picture comes from the Solutrean epoch- ca 21,000-22,000 BP. It shows not only a remarkable similarity with the representation in the Lascaux cave, but clearly connects the star pattern

⁵ Prf. Dr. Michael A. Rappenglück. PhD. MA. Astrónomo. Membro de : European Society for Astronomy in Culture. Da Astronomical Society (Alemania) e da Society for Archaeoastronomy (Alemania)



with a part of the lunar cycle.”⁶

Despois, hai uns 17000 anos, alguén, nunha cova do que hoxe é Francia, quixo poñer en relación pictórica a imaxe da cabeza dun bovino con longos cornos e sete puntiños. Un patrón semellante, pois, ó da Tête du Lion.

Outros reputados investigadores como a doutora Chantal Jègues-Wolkiewicz⁷, antropóloga, etnoastrónoma e psicóloga, sosteñen moi fundamentalmente, que en realidade toda a gran sala figurativa de Lascaux é unha representación dos elementos dos ceos nocturnos que resultaban relevantes para a comunidade ou sociedade que os creou hai máis de 17000 anos⁸. Esta cuestión, como moitas outras relacionadas coa antigüidade, non é un asunto doutrinalmente pacificado. Existen outras propostas sólidas nas que as perspectivas chamánicas, relixiosas, e outras serven para artellar posibles interpretacións. Probablemente todas elas sexan acenos dunha mesma realidade complexa. En calquera caso, e cohabitando co respectable e fundado tamén escepticismo doutros especialistas, para moitos in-

vestigadores a existencia dun interese astronómico na antigüidade, tendo en conta por suposto, a mobilidade e variabilidade ó longo dos séculos e milenios da forma das constelacións, é unha realidade constatada. Até en 137 covas mais foi posible presentar claros indicios de representacións de fenómenos astronómicos relevantes, tales como equinoccios, solsticios, traxectorias e fases lunares en posibles calendarios, etc.

No “touro” da cova de Lascaux, Arriba, vemos a proxección das constelacións presuntamente asociadas e o esquema do grupo de constelacións nesa zona do espazo. Esquema, tamén, da relación cósmico-cultural entre as Pléiades, (tecnicamente o “obxecto” Mesier45) a constelación do Touro e a de Orión. Resulta moi interesante ver que as posicións relativas da constelación de Taurus e das Pléiades (M45) son as mesmas que aparecen xa representadas na cova de Lascaux.

O caso da constelación das Pléiades, constitúe un elemento presente nunha abraiante cantidade de culturas por todo o planeta. É, pois, un verda-

6 Resumo e Artigo disponible en: Rappenglück, Michael A. “ Palaeolithic Timekeepers Looking At The Golden Gate Of The Écliptic; The Lunar Cycle And The Pleiades In The Cave Of La-TETe-Du-Lion (Ardèche, France) - 21,000 BP”, en *Earth, Moon, and Planets*, January, 1999, Volume 85, Issue 0, pp 391-404 First online. <http://link.springer.com/article/10.1023/A%3A1017069411495#page-1>

7 Curriculum da investigadora: http://www.archeociel.com/crbst_10.html

8 Conciso e completo repertorio en imaxes e texto de Jègues-Wolkiewicz sostendo estas premisas.: https://issuu.com/lightmediation/docs/the_lascaux_cave___a_prehistoric_sky-map_3390?e=1001985/2669843



deiro exemplo de “fondo de armario” cultural da humanidade. Unha parte esencial de moitos mitoloxemas.

Os tratados⁹ de Richard Hinckley Allen, de 1899, e o de Robert Burnham Jr¹⁰, de 1976, constitúen inda hoxe referencias fundamentais á hora de comprender a gran importancia da relación entre os ceos nocturnos e a humanidade. O traballo, como divulgador neste sentido, de astrónomos como Steven J. Gibson, do Observatorio de Arecibo en Puerto Rico, é tamén unha recomendable fonte de información ó respecto.

Seguindo a versión do texto reimpresso de Allen, comprobamos como en estreita relación coa constelación de Tauro, O Touro, e coa de Orión, as tradicións de todos os continentes reservan ás Pléiades un espazo singular dentro de cadanseu programa mítico. Comezando, por suposto, polos clásicos gregos que achegan o nome co que se incorporan á cultura occidental, resulta que autores como o cilicio Aratos de Solos (Ἀρατος, 310 - 240 a. C.) – seguramente o primeiro divulgador astronómico coñecido –, Estrabón, Homero, Hesíodo, Hipar-

co ou Ptolomeo investiron o seu tempo en dedicarlles atención. Tamén Plinio o Vello, Hixinio, Columela, ou Vitruvio o fixeron. As fontes Chinesas son as máis antigas das que citan as Pléiades, xa que aparecen nos rexistros correspondentes ó 2357 antes da era actual (a.n.e.) O propio acontece cos datos hindús nos que aparecen dende o 1730 (a.n.e.) e o mesmo pode dicirse dos datos hebreos, exipcios, persas, xaponeses e outros. Para a meirande parte destas culturas as Pléiades son sete irmás. O mundo mesopotámico, concretamente o período asirio (s. VII a.n.e) reflectiu en documentos o seu interese especial pola xestión do coñecemento astronómico.

Desta época data a coñecida como Lista Mul.Apin¹¹, que toma esta denominación actual da primeira constelación recollida nela. Trátase dun compendio de datos baseados en rexistros moi anteriores, (estímase que certas descripcións fan referencia a realidades observables a comezos do II milenio a.n.e.) cando menos do primeiro milenio. Estes datos reflicten contidos astronómicos, míticos e ideolóxicos en xeral. As Pléiades

9 *Star Names: Their Lore and Meaning*. Richard Hinckley Allen, 1899, (1963, Dover Reimpresión). Accesible en: http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Gazetteer/Topics/astronomy/_Texts/secondary/ALLSTA/Taurus*.html

10 Burnham's *Celestial Handbook*, Revised & Enlarged Edition, Robert Burnham Jr., 1976, Dover Publications Inc.

11 Datos tomados do astrofísico e divulgador Manuel Marín Arcones. www.danielmarin.es/ Premio Bitácoras 2012 al mejor blog en lengua hispana en la categoría de ciencia (Eureka) y el Premio Naukas 2013 al mejor blog de divulgación científica. Colaborador de la revista *Astronomía*, es miembro de la AAGC (Agrupación Astronómica de Gran Canaria), Observatorio Astronómico de Temisas y Mars Society España.



aparecen no grupo das 23 estrelas de Anu: (Taboreliña I, Columna I, liñas 39-44; Columna II, liñas 1-18) baixo a denominación de: As Estrelas; Sete veces divinas; Os grandes Deuses. O seu nome é Mul.Mul, reiteración de Mul, estrela, e xa que logo As Estrelas. Outros datos que subliñan a importancia deste grupo de astros ben dado polo feito de que na mesma Mul.Apin, nas indicacións dos ortos helíacos de 35 estrelas (Lista II, Taboreliña I, Columna II, liñas 36-47; columna III, liñas 1-12), estas Sete veces Divinas marcan o día primeiro do mes de Ajjaru¹², intre no que se fan visibles por vez primeira no ano. Ademais, Mul.Mul, As Estrelas, eran a primeira divindade no “camiño da Lúa” (Deus lunar “Sin”). (Lista VI, Taboreliña I, columna IV, liñas 31-39). Este Camiño equivale ó actual zodíaco que polo tanto tiñan a honra de abrir cada ano, polo tempo do comezo do ano agrícola, algo moi importante tratándose do hoxe chamado “Crecente Fértil”¹³.

Do tempo da prehistoria recente europea, en plena idade dos metais, existe un magnífico achado que puidera estar dando conta dunha parte moi significativa da cosmovisión

dos europeos, tendo en conta a potente e ampla rede de intercambios establecida daquela por todo o continente. Trátase do chamado Disco de Nebra, aparecido no ano 1999 no monte Mittelberg no Estado federal de Sajonia-Anhalt en Alemaña. Este obxecto depositado na actualidade no Landesmuseum für Vorgeschichte¹⁴ da cidade de Halle foi atopado xunto con outros obxectos durante o espolio ilegal dunha zona na que existen outros xacementos. O artefacto, semella ser un utensilio con finalidade ritual e tamén práctica, deseñado para facilitar observacións dos solsticios e equinoccios e, polo tanto, proporcionar precisión ó calendario.



Disco de Nebra. Fonte: By Dbachmann, CC BY-SA 3.0, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=1500795>

¹² Segundo mes do ano. Este comezaba no equinoccio de primavera e o primeiro mes ocupaba a segunda quincena de marzo e a primeira do actual abril. Ajjaru, pois comezaba a mediados de abril. Aproximadamente.

¹³ Sobre a Mul.Apin, astronomía antiga e actual, resulta moi recomendable o traballo do astrofísico e divulgador Manuel Marín Arcones. <http://www.danielmarin.es/hdc/tauro.htm> e tamén http://www.danielmarin.es/hdc/Mulapin.htm#LAS_33_ESTRELLAS_DE_ENLIL

¹⁴ http://www.lda-lsa.de/en/nebra_sky_disc/



Un dos elementos que se teñen identificado neste disco de bronce é un conxunto de puntos que representarían precisamente as Pléiades en tanto que indicadoras do período óptimo para a sementeira, na derradeira observación destas estrelas o 10 de marzo, e a primeira aparición de novo o 17 de outubro. Estas datas son as correspondentes á latitude da área na que foi atopado o disco¹⁵. Noutras zonas de Europa – e do mundo – as combinacións das distintas e axeitadas fases lunares e as datas de aparición e desaparición das pléiades van variando coa latitude. O que si está claro é que tamén neste continente a importancia do simbolismo das sete estrelas para o calendario agrario foi un feito ben constatado, tal como testemuñan mesmo os grandes clásicos como Hesíodo:

En xurdindo as Pléiades, descendentes de Atlas, enceta a sega; e a labranza cando se ocultan. Dende ese intre fican agachadas durante corenta noites e corenta días e de novo ó completarse o año van aparecendo cando compre aguzar a fouce.

(Hesíodo. *Os traballos e os días*. liñas 383-387. Adaptado do texto español da Universidade de Almería, área de filoloxía grega.)

Nalgunhas tradicións australianas as pléiades son as sete primeiras mulle-

res que coñeceron o segredo do lume, as irmás Karatgurk. Despois dunhas peripecias rematan transportando cadanseu carbón no extremo dos seus paus de cavar. Para os Ban Raji, nómades do Nepal, trátase de sete “cuñadas” que marcan coa súa presenza un intre concreto do día. (arredor das 20:00 locais). Son tamén as seis esposas de outros tantos “santóns” ou sabios da tradición Tamil da India e as Sete princesas da illa de Xava en Indonesia. En Thailandia representan a seis ou, as veces, sete pitiños que rematan divinizados no ceo xunto coa súa nai, unha pita, logo do sacrificio heroico de toda a familia a favor da abundancia de alimentos e nunha loita contra a escaseza.



Fig. 2 The cluster of the six points above the aurochs; the work of Tozzer, from Bataille, 1986: 61



Fig. 3 The Pleiades in a picture drawn by the Navajo; from Chamberlain, 1983: 49, fig. 1 B', based upon the work of Tozzer, 1908: fig. 7

Comparación entre o debuxo sobre o bóvido da Cova de Lascaux, un Aurochs, e o das Pléiades realizado polos indios Navajo e recollido a primeiros do século XX. Adaptado de Michael A. Rappenglück.

¹⁵ http://www.lida-lsa.de/en/nebra_sky_disc/the_cosmos_of_the_sky_disc/the_pleiades/



No contexto hebreo son sete fillas ou sete doncelas. Así aparecen denominadas nas fontes chinesas, ou nas hinduístas que as cualifican de ninfas. Para os Maias eran “sete irmás”. Algo semellante recollen poetas como Hesíodo, cando se refire a elas como as “Sete Virxes”; ou Virxilio que lles chama “Estrelas Virxes”. Autores moito máis recentes, como Milton ou o medieval Geoffrey de Chaucer recordan a súa condición mítica de fillas de Atlas e outórganlles os apelativos de “Sete Irmás Atlánticas” e o equivalente “Atlantes doughtres sevene” o segundo.

As tradicións teutónica, galesa, húngara, languedociana, ou eslava non pasan tampouco sen terlle nome á constelación. Para esta última representa, no folclore de Ukraina por exemplo, a unhas vellas. Son as Sete Doncelas, Баби-Звізди (Baby-Zvizdy), relacionadas co ciclo das colleitas. No mundo escandinavo antigo eran as Pitas da Deusa Freia. Nas culturas do báltico o seu nome remite cara a idea de lámpadas ou furos dunha peneira celeste, Sietynas e Sietas respectivamente. É interesante ver que un “sete” ou un “siete” tamén poden ser un furo, roto ou descosido nunha tela, neste caso a da bóveda nocturna. Cando se fala delas nas cancións as veces faise referencia a irmás orfas. Os Tuareg ou Imuhagh,

tal como eles se denominan, pertencen á cultura Amazigh -comunmente coñecida como Bérber- no norte do continente africano. Para eles as Pléiades son as Sete Fillas da Noite.

Nas culturas andinas o seu nome significa “celeiro” mesmo “hórreo” -Qullqa en Quechua- no sentido de almacén da colleita. Cando esta constelación “remonta” o ceo polo hemisferio austral comeza o período da colleita. Para os Aztecas indicaban o comezo do ano e o seu nome, Tianquiztli, significa “feira”. Como cada 52 anos aparecen no punto máis alto do ceo, no cénit, servían ademais para calibrar o calendario na cerimonia do Lume Novo¹⁶. Os nativos da confederación india dos Niitsitapi, os denominados Pes Negros polos colonizadores europeos, empregan a denominación de Orfos ou Orfas para estas estrelas. Nas súas tradicións, en xeral, o seu significado está aparelado coa importancia da caza dos bisontes das pradeiras, bovinos americanos que estaban na base da súa economía e cultura. A completa equivalencia entre os deseños e relación cos bovinos da cova de Lascaux da Europa paleolítica e moi rechamante.

Nas demais tradicións aborixes de Norteamérica, repítese o mesmo esquema. Un nacemento prodixioso, que pode variar nos detalles como

¹⁶ Cerimonia descrita por Frei Bernardino de Sahagún (1499-1545) en: *Historia general de las cosas de Nueva España*. Libros IX-XII.



acontece cos mitos en tanto que adaptacións ou recepcións de mitoloxemas que os conteñen, como vimos, do que xorden doncelas que tamén poden ser seis ou un número non concreto pero que indica multiplicidade. Estas doncelas poden selo de xeito simbólico como no caso da tradición dos indios Nyyhmy de California, denominados ás veces Cultura Monachi ou Mono. Para eles trátase de seis “esposas” que mediante un relato mítico fican no ceo afastadas dos seus “maridos”. Esa separación fai delas un equivalente célibe do que noutros casos son explicitamente doncelas. Para os Pawnee, os Onondaga ou os Shasta, son rapaces entendidos como un xénero neutro semellante ó dos anxos xudeocristiáns.

O Quixote de Cervantes, non fica sen atender o tema e pon en boca de Sancho a denominación de “las siete cabrillas” seguramente recollendo algunha das variadas denominacións populares da Península Ibérica. Precisamente esta mesma denominación, Sete Cabrinhas, é a que popularmente se emprega en Portugal¹⁷, ademais de chamarlles “Sete-Estrelo”. No caso galego o dicionario Estraviz recolle esa mesma denominación aplicada o asterismo das Pléiades. Outros dicionarios galegos contan

tamén coa entrada “Seteestrelo” no caso do Dicionario Franco Grande¹⁸ ou “Setestrelo” no Dicionario Xerais da Lingua¹⁹. Neste segundo caso a definición é “Grupo de sete estrelas próximo á constelación de Tauro; Osa Maior.” En realidade, o grupo de sete estrelas a carón de Tauro é, como vemos e referendan moitas tradicións, M45 ou as Pléiades.

Vimos antes como no relato da Virxe da Peneda, a primeira manifestación desta á pastora foi baixo a forma dunha pomba. Esta hierofanía correspóndese coa etimoloxía Pombas (πελειάδες, Peléiades) proporcionada, por exemplo por Herodoto, no seu informe sobre o Santuario de Dodona cando escribe sobre el na súa obra en nove libros ἱστορίαι co significado en grego de prospeccións e investigacións. Di o autor natural de Halicarnaso que dende a cidade de Tebas en Exipto marcharon voando dúas pombas. Heródoto, HistoriaII,55. Unha dirixiuse á Libia e, falando con voz humana, ordenou construír o Oráculo de Amón. A outra pomba foi até Dodona onde falou de xeito humano tamén dende un gran carballo e ordenou facer a obra para este Oráculo. Nel venerábase a Zeus e á Dione, que é o equivalente de dicir que nel residían Deus/Pai e Deusa/Nai, xa que

¹⁷ Cfr. Michaelis *Moderno Dicionário da Língua Portuguesa*. (on line) ou o *Novo dicionário da língua portuguesa*. FERREIRA, A. B. H. 2ª edição. Rio de Janeiro. Nova Fronteira. 1986. p. 1 347.

¹⁸ Ed. Galaxia 1968-1983. I.S.B.N.84-7154-024-X p.776

¹⁹ Ed. Galaxia 2002-2007. I.S.B.N.978-849782-265-7 p.1113



se o primeiro tiña o título de “pai de deuses e homes” a segunda é unha deusa nai ou unha nai divina semellante a como Santa Ana o é da Virxe María. Moito despois será o hispano Hixinio (64 a. n.e - 17), astrónomo, mestre erudito e liberto de Augusto, quen recolla, na súa obra *Fabulas*, a tradición segundo a cal Dione sería unha das pléiades. Dodona foi o santuario máis afamado da antigüidade, inda máis que o de Delfos que acadou importancia a partires do período no que xorden as cidades as πόλεις (as polis). Dodona pertence a outro mundo, a outra maneira de entendela, e no cal a “potencia” do templo non dependía dunha arquitectura magnífica, como aconteceu despois do século IV a.n.e., senón que, como no caso de Dodona, un gran carballo “era” a casa e manifestación da presenza divina. Se a árbore facía visible ó Pai dos Deuses, as pombas que nel habitaban encarnaban unha manifestación da Nai divina. As raigañas do carballo sacro simbolizaban á fertilidade e certificaban a feminidade residente. O poderoso toro correspondíase coa masculinidade presente no lugar. A voz destas hierofanías interpretábase a partires do son do vento, do xeito e son das follas en caendo, e seguramente, co procedente do voo das pombas sobre o lugar. Uns caldeiros de bronce dispostos de diversas maneiras segundo

as épocas, tamén permitían escoitar ós deuses antigos, motivo polo cal o prestixio deste lugar superou moitos séculos. A destrución do Carballo, no ano 391, da nosa era, como consecuencia do edicto contra os cultos pagáns emitido polo emperador Teodosio, de orixe galaica como expuxemos no libro *Albión Galaica*²⁰, non rematou co carácter santo do lugar. Dodona foi un dos primeiros bispados da rexión.

Tamén as cabras xogan un rol significativo na lectura, ou interpretación hermenéutica, do sistema mítico das Sete virxes de Anamán. Unha cabra, deu o leite para alimentar ó mesmo Zeus na Cova do Monte Ida en Creta. Segundo a tradición, Amaltea foi unha ninfa/doncela que coidou do deus neno por encargo da súa nai Rea. Ás veces as identidades da ninfa e da cabra aparecen fundidas nunha única. Como elemento tanxencial neste intre, máis interesante para o contexto cultural galaico, resulta que dun corno da cabra, accidentalmente roto, fixo²¹ Zeus a constelación da “Capella”, que significa a cabuxa, ou a “cabritilla” ou a “cabrilla” co mesmo substantivo que empregan Cervantes e Frei Bernardino Sahagún para chamarlle ás Pléiades. De feito, esta cabuxa dun corno ven a ser de xeito mítico e simbólico un primeiro unicornio para toda a civilización oc-

²⁰ Losada, Miguel. *Albión Galaica. Unha viaxe polas antigüidades e tradición de Gales e Inglaterra*. P. 57-82. Ed. SAGA. 2015.

²¹ Mudar, facer ascender, a algo ou alguén, elevalo a constelación de estrelas é catasterizar.



cidental²². Capella, na constelación do Auriga, atópase ó extremo do “corno” da constelación de Tauro. Nas tradicións nómades do deserto, por exemplo a dos Beduínos trátase da al-‘Ayyūq ath-Thurayyā, a cabuxiña das pléiades. Por elo, vemos como o feito de que o magote de cabras estea presente no relato relacionado con Anamán e as sete capelas é tamén un indicio, outro máis, de que esa narración é un posible resto dunha construción mitolóxica a meirande escala.

O espazo dispoñible para este artigo, coma para os demais, é limitado. Moitas máis conexións e relacións poderían ser expostas. Un relato obtén a homologación da tradición cando esta o integra no seu programa mítico e simbólico. Do mesmo xeito, un programa desta natureza é homologable se atopa acomodado nun contexto coherente de escala meirande respecto do cal resulta ser un aporte á diversidade e complexidade dese sistema ou mitoloxema. Neste sentido, unha maneira moi común por toda Europa, non exclusiva como vimos, para referírense ás Pléiades foi sempre chamarlles “a pita e os pitiños”. “Massa Gallinae” foi unha denominación da idade antiga e me-

dieval. Segundo recolleu Francis R. Rodd en 1926 e cita o profesor Berezkin²³, así as denominan tamén os Touareg do norte de África, e seguindo a Richard Hinckley Allen²⁴ (ALLEN 1889), outro tanto pode dicirse de hebreos e árabes. A tradución inglesa da biblia, a de 1535 feita por Miles Coverdale, recorre a unha denominación popular das Sete Estrelas para facerse entender polas comunidades da época: nunha anotación do Libro de Job o tradutor indica “(..) these VII starres, the clock henne with her chickens”, indica Allen. Tamén no 1651 o astrónomo Giovanni Battista Riccioli aclara que o que noutras partes, Xermanos e Anglos, lle chaman “acios” (como os das uvas) equivale á denominación da pita que terma do polos. “Germanice Bruthean: Anglice Butrio id est gallina fovens pullos.” Continúa Allen indicando que tamén os rusos, alemáns, serbios, italianos, daneses e outros empregan denominacións semellantes. Comenta tamén o autor que no grego moderno, pouleia ou poulia indican as pitas. Unha semellanza notable coa denominación de Peleiades ou Pléiades.

²² Cfr. Para o relacionado co unicornio na cultura galega Quintía Pereira R. “Alicornio. O poder do corno de unicornio na medicina tradicional galega” 2013. Ed, sociedade Antropolóxica Galega SAGA.

²³ Uni. Europea de San Petersburgo, Rusia. Dep. Antropoloxía. <https://eu.spb.ru/en/anthropology/faculty/3554-berezkin-3554>

²⁴ *Star Names. Their Lore and Meaning* p.391-412.



IV. A Pita e os Pitiños

Xa no contexto galego compre sinalar a gran cantidade de referencias que existen á presenza e dimensión mítica dunha nai pita coa súa rolada de pitiños. Son moitos os lugares da Galicia administrativa e a súa contorna na que aparecen marcando tesouros ou lugares perigosos.²⁵ No número 5 de Fol de Veleno 2015 da SAGA, tivemos xa ocasión de transcribir despois de recollela, a lenda da Fonte de Bousés, Oímbra, Ourense, segundo a cal lévase en ofrenda á Virxe da Peneda, unha das Sete Virxes de Anamán, unha pita choca cos seus pitiños xa que sería axeitado sacrificio a prol da sandación dunha rapaza nova, a bisavoa da informante²⁶. Dito relato, recollido a certa distancia da contorna das Sete Virxes de Anamán, permite relacionar as lendas de nais pitas ou Galiñas, coas súas roladas de pitiños co sistema ideolóxico de Anamán. Outro humilde elemento tradicional apunta tamén na mesma dirección.

Existe tamén na tradición europea outro “ítem” cultural amplamente recoñecido e que, cos seus contidos asociados, indica na mesma dirección que as anteriores propostas. Tráta-

se dunha modesta planta afeita ós ambientes domésticos e moi popular, como tantas outras, nos ambientes rurais galegos até o cabo do século XX. Pertence ó xénero *Jovibarba*, -Barba de Xúpiter- e o seu nome científico para a especie tipo é *Jovibarba hirta* (Pollini) Opiz (1852).



Pita e pitiños. Col. do autor.

Dánselle a esta planta varios nomes en moitos países, mesmo a sinonimia científica *Sempervivum* sp. O interesante é tanto a riqueza da nomenclatura popular como a súa consideración unánime por parte da Tradición dos europeos, de que é un personaxe máis da equipaxe cultural do continente e máis aló. Escollendo algúns, recibe, entre moitas ducias máis, os nomes de:

²⁵ <http://www.galiciaencantada.com/lenda.asp?cat=19&id=1666> . Dúas lendas ó respecto.

²⁶ Fol de Veleno. Anuario de Antropoloxía e Historia de Galicia. Nº 5 (2015) p. Miguel Losada. O Rei dos tesouros e outras historias. Achegas sobre a oralidade galega. 137-148. III A Aparición da Fonde de Bousés. P. 145-146.



Sempervivum globiferum subsp. Hirtum. Esquerda. Detalle da forma estrelada e da “constelación” de “fillas” maila barba (no centro da roseta). Detalle nun tellado. Chorrente Sarria. Dereita. Col. do autor.

Francés: *Herbe de la Saint Joseph, Herbe de la Vierge, Couronne de Saint-Jean, Poule et poussin*, (Pita e pitiños) *Ignon de thé / Ugnon de cé* (Uña de cervo), *Joubarbe (Barba de Xupiter) / Jinbarbe / Joubare, Mère de famille*, (Nai da familia) *Toujours-vive/Tojorz-vive*, (Sempre viva)
Portugués: *Herba das nacidas, Semprenoiva*.

Alemán: *Gottesbart* (Barba de Deus), *Ohrpeinkraut* (Herba do mal de ouvido).

Italiano: *Guardacasa*.

Inglés: *Hen and chicken, Houseleek, However drunk you be, Old man and woman, Thunderleek Thunder-plant*.

Gaélico irlandés: *Buachaill a'tighe*.

Esloveno: *Perunovo cvetje* (Dedicado a Perun, antigo deus do trono e as montañas), *Cuvar kuca / Cuvarkuca* (Gardacasa), *Stalnoziv* (Inmortal).

Abonde, para dar conta da importancia cultural desta planta en Europa, o feito de que o mesmo Carlomagno, na súa Capitulare de Villis²⁷, do ano 812, (cap.LXX - 70) entre as plantas que ordena sexan cultivadas, logo de facer unha lista delas e nun “punto e seguido”, non esquece mandar poñer nos tellados as plantas de “Iovis barbam”. Das demais plantas mencionadas non se indica qué facer con elas. A única da que se explicita e, precisamente esta. A decisión do emperador non debeu ser a causa da importancia dentro das crenzas populares; máis ben debeu ser unha consecuencia.

Moitos dos nomes populares europeos relativos a esta planta fan referencia ás propiedades sandadoras, sobre todo dos males dos ouvidos; á relación con santos, santas, deuses;

²⁷ Lista de plantas do Capitulare de V. N° 73 https://es.wikipedia.org/wiki/Capitulare_de_villis_vel_curtis_imperii#Las_hierbas



ou á condición de gardián das casas. Tamén aparece como “alcachofa” dos tellados e outras expresións similares. Como protectora contra as chispas, lóstregos, e incendios das casas actúa como, vemos, cando menos dende os séculos VIII e IX.

No caso que nos ocupa e partindo da perspectiva de que a cultura galega forma parte esencial do contexto continental, interesa subliñar a denominación de *Poule et poussin*, *Hen and chicken* e semellantes, noutros idiomas. Esta mesma denominación, Pita-e-pitiños, existe tamén para Galicia onde como nos demais casos fai referencia á reprodución por estolóns que realiza a planta. Dunha planta “nai”, a pita, xorden a comezos da primavera unhas plantas “fillas”, os pitiños, que fican ó seu redor unidas por cadanseu fío vexetal, estolóns. O feito de que a planta ten forma de esquematización dunha estrela xunto coa coincidencia da aparición dos “fillos” no mesmo intre que tamén marcan, como vimos, as Pléiades ou Setestrelo, fan que a relación entre ambos obxectos culturais -conxunto das Pléiades e planta- puidera terse fraguado na antigüidade e que por elo compartan nome.

Na familia do autor, nas Terras de Trives, aló polo anos setenta do século pasado, e algo despois do día no que os burros vaian onde non deben ir, podía escoitarse esta regueifa cativa entre a miña nai dona Maruxam,

cultivadora compulsiva da botánica doméstica, e algunha veciña como dona Martina da Pena Folenche:

Ai dona Maruxa! Naceron os pitos!
Ai dona Martina! Compre agarrarse
ós quinchos!

Este intercambio facía referencia ó indicio e síntoma do comezo do período de preparación dos hortos, tarefa feminina en grande medida, evidenciado polo proceso de propagación vexetativa da Sempre viva ou Pita-e-pitos.

A planta tiña tamén nese intre o seu retrouxiño infantil:

Sete estreliñas naceron que todo
nolo deron
Sete estreliñas marcharán e a min
non me levarán.

V. Conclusións

Diciamos ó comezo deste artigo que acadamos como primeiro fito do roteiro de 2015 a mámoa da Casa da Moura. Pois ben, segundo a tradición asociada a ela, recollida polo especialista no tema das mouras Rafael Quintía resulta que:

“A moura construtora de megálitos, como xa explicamos, é un ser sobrenatural que constrúe dolmens e que, moitas veces, aparece baixo o aspecto da Vella. En Galicia temos multitude de exemplos sobre esta crenza, cita-



remos algúns deles: [...] o dolmen coñecido como Casa da Moura de Queguas (Entrimo) foi construído por unha moura na noite de San Xoán levando as pedras na cabeza e fiando ó mesmo tempo con sete fusos". (Quintía, 2016).

Tendo en conta todo o anterior, o feito de que a este lugar, que pertence tanto por proximidade como por categoría ó espazo mitificado das Sete Virxes de Anamán, se lle asocie un grupo de "sete fusos" pode ser tomado como outro indicio dentro dun conxunto deles. O tema das mouras, neste caso ou noutros máis non en todos, e As Sete Virxes de Anamán/Anumão xunto cos seus relatos e demais contidos asociados dos que este artigo fai apenas unha escolma, poden estar dando conta da presenza no contexto galaico da versión correspondente do mitoloxema das Pléiades. Outros datos recollidos pero que desbordarían a extensión das páxinas dispoñibles neste nº, indican na mesma dirección. Isto é o esperable ou predicible sempre que consideremos que o espazo cultural galaico é homologable dentro do seu

contexto continental, onde as sociedades humanas que nel ten habido desenvolveron os seus propios contidos míticos e deberon elaborar as súas propias versións de discursos máis amplos. Ás veces, deberon actuar como contribuidoras ou tributarias destes. Outras como receptoras ou consumidoras netas. Os restos de moitas destas manifestacións poden ser inda hoxe, ó remate dun longo proceso de erosión cultural propio de calquera construción ideolóxica humana, rastrexadas e ou detectadas de xeito máis ou menos parcial. O impacto das cuestións relacionadas cos ceos nocturnos non pode, previsiblemente, ter ficado á marxe das preocupacións das sociedades e comunidades pasadas, tampouco no contexto galaico. Existe unha liña de traballo sólida e consistente que podería ser desenvolvida na procura de outras evidencias relictas das características das comunidades pasadas e que poden resultar relevantes para a comprensión dos procesos de construción social da sociedade presente.

ℱ.

Bibliografía

ANDREWS, M. *The Seven Sisters of the Pleiades: Stories from Around the World*. Ed. Spinifex Press, 2004

ALLEN, RH. *Star Names: Their Lore and Meaning*. 1899, (1963, Dover)

BURNHAM, RJr. *Burnham's Celestial Handbook, Revised & Enlarged*



Edition, 1976, Dover Publications Inc.

FOKKENS, H e HARDING, A. *The Oxford Handbook of the European Bronze Age*. Ed. OUP Oxford, 27 jun. 2013 - p979

QUINTÍA PEREIRA, R. *Análise estrutural e simbólica do mito da Moura*. Ed. Fundación Vicente Risco. Ourense, 2016

RAPPENGLÜCK, MA. “Palaeolithic Timekeepers Looking At The Golden Gate Of The Ecliptic; The Lunar Cycle And The Pleiades In The Cave Of La-TETe-Du-Lion (Ardèche, France) - 21,000 BP” en *Earth, Moon, and Planets*, January, 1999, Volume 85, Issue 0, pp 391-404

VV.AA. *Mitología: Todos los mitos y leyendas del mundo*. RBA libros, 2005.

Consultas recomendadas

APOD GALEGO. Versión galega do astronomical picture of the day da nasa
<http://astrogalicia.org/apod/2014/02/25/as-fondas-e-poeirentas-pleiades/>

Arte paleolítica máis antiga. Cova el Castillo.
<https://www.sciencedaily.com/releases/2012/06/120614142840.htm>

BBC imaxe lascaux e calendario lunar
<http://news.bbc.co.uk/2/hi/science/nature/975360.stm>
<http://www.ancient-wisdom.com/francelascaux.htm>
<http://www.19thpsalm.org/Ch01/Astronomy.html>

Capitullare de Villis
<http://www.botanical-online.com/capitularidevilliscastella.htm>

Espazo, imaxes e infografías
<http://www.space.com/>

Nebra disco
http://www.lda-lsa.de/en/nebra_sky_disc/

Pleíades no Flokllore Mundial
https://en.wikipedia.org/wiki/Pleiades_in_folklore_and_literature
https://en.wikipedia.org/wiki/Hen_and_chicks
<http://earthsky.org/favorite-star-patterns/pleiades-star-cluster-enjoys-world-wide-renown>
<http://earthsky.org/space/myth-and-science-of-pleiades-star-cluster>

Peléiades, pombas, Tebas e Dodona.
https://es.wikipedia.org/wiki/Or%C3%A1culo_de_Dodona



Pléiades. Richard Hinckley Allen, 1889.

<http://www.constellationsofwords.com/stars/pleiades.html>

Pita e Pitos. Iovibarba sp. Sepervivum sp.

https://en.wikipedia.org/wiki/Hen_and_chicks

<http://khkeeler.blogspot.com.es/2013/06/plant-story-common-houseleek.html>

http://stalikez.info/fsm/semp/site/vern_fr.php#port

<http://www.pfaf.org/user/Plant.aspx?LatinName=Jovibarba+sobolifera>

Rappenglueck, artigo.

https://www.academia.edu/2548681/Palaeolithic_Timekeepers_Loking_at_the_Golden_Gate_of_the_Ecliptic_The_Lunar_Cycle_and_the_Pleiades_in_the_Cave_of_La_T%C3%AAte-du-Lion_Ard%C3%A9che_France_-_21_000_BP

Steven Gibson

https://www.naic.edu/~gibson/pleiades/pleiades_myth.html

Tete du lion, artigo

<http://link.springer.com/article/10.1023/A%3A1017069411495#page-1>

Texto de Allen

http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Gazetteer/Topics/astronomy/_Texts/secondary/ALLSTA/Taurus*.html

The Seven Sisters of the Pleiades: Stories from Around the World

<https://books.google.es/books?id=3GbYg26S8pUC&pg=PA49&lp-g=PA49&dq=Robert+Burnham+Jr+pleiads&source=bl&ots=IwE575m-dT0&sig=OP6z3axvGkERTdkLPmpYhOi37PI&hl=es&sa=X&ved=0ahUK-EwiWzpU3NzLahWB2Roe>



VENTA - SERVICIO TÉCNICO - MANTENIMIENTO

C/ Cruz Vermella, 12 - 36002 PONTEVEDRA - Teléfono: 986 896 471 - Fax: 986 896 540
www.galibayte.com - galibayte@galibayte.com



Na terra dos Imazighen.

Crónica dunha viaxe de investigación ao Atlas e ao Sahara.

*Rafael Quintía Pereira*¹



Sumario

O presente artigo é unha crónica da viaxe de investigación que un equipo da Sociedade Antropolóxica Galega realizou á cordilleira do Atlas e ao Sahara marroquí durante o inverno do ano 2015. O obxectivo deste proxecto era tomar contacto coa cultura amazigh (bérber) e poder recoller e documentar algúns dos seus aspectos máis vencellados ao mundo das crenzas míticas e máxico-relixiosas. Ademais deste traballo, outro dos obxectivos era estudar o legado arqueolóxico do norte de África e ver as súas conexións con outros pobos europeos.

Palabras chave: Amazigh, imazighen, bérber, megalitismo, islam, mitoloxía, Sahara, Atlas, djinns

Abstract:

This paper is the chronicle of a research travel to the Atlas Mountains and the Moroccan Sahara that a team of the SAGA (Galician Anthropological Society) did during the winter of 2015. The objective of this project was to make contact with the amazigh (Berber) culture and to collect and document some of their aspects closely linked to the sphere of mythical and magical-religious beliefs. Besides these, other objectives were to study the archaeological heritage of North Africa and to see its connections to other European peoples

Keywords: Amazigh, imazighen, berber, megalithism, islam, mythology, Sahara, Atlas, djinns

¹ Licenciado en Antropoloxía Social e Cultural e en Ciencias Empresariais, Presidente da Sociedade Antropolóxica Galega.



O POBO Amazigh (popularmente coñecido como Bérber) é a poboación autóctona do norte de África e un dos pobos máis antigos deste continente. Os bérberes -imazighen (ⵜⴰⴳⴷⵓⴷⴰ) na súa lingua- son a poboación máis antiga do Magreb e distribúense dende o océano Atlántico (no oeste) ata o oasis de Siwa, en Exipto (no leste), e dende a costa do Mediterráneo (ao norte), ata o Sahel, como límite sur. O termo bérber deriva da palabra “bárbaro” coa que os romanos e, posteriormente, os árabes, denominaron este nobre pobo do norte de África que se denomina a si mesmo “os homes libres”. A súa lingua, o tamazigh, é unha rama das linguas afroasiáticas, de raíz proto-semítica. Actualmente existen dous alfabetos para o bérber, o tifinagh tradicional, usado polos tuaregs, e o moderno neotifinagh, escritura oficial do tamazigh en Marrocos. Estímase que no norte de África existen entre 25 e 45 millóns de falantes do tamazigh, concentrándose especialmente en Arxelia e en Marrocos. Malia que dende o século VII abrazou a relixión islámica, o pobo amazigh aínda conserva moitas das súas velhas crenzas, ritos e mitos. Pero este pobo amazigh non só é depositario dunha fascinante e milenaria cultura senón que, asemade, é herdeiro dun legado arqueolóxico de extraordinaria riqueza.



Mulleres imazighen

Movidos pola motivación de podermos coñecer de primeira man a cultura amazigh e o legado arqueolóxico do norte e África coas súas conexións con outros pobos europeos, no inverno do 2015 un equipo de investigadores da Sociedade Antropolóxica Galega (SAGA) puxemos rumbo a Marrocos. Percorremos a cordilleira do Atlas, o deserto do Sahara e o sur de Marrocos para acercármonos ao universo da mitoloxía e das crenzas máis ancestrais do pobo dos Imazighen. Viaxamos por esas terras en busca de megálitos esquecidos, exploramos as necrópoles do deserto do Sahara, descubrimos xacementos paleolíticos non catalogados e estudamos a arte rupestre dos antigos pobos Imazighen. Cando un quere coñecer os segredos dunha cultura ten que somerxerse nela, é o que en antropoloxía denominamos observación participante. Así que o único xeito de facelo era visitando aldeas remotas da cordilleira do Atlas e convivindo con familias que aínda con-



Compartindo cunha familia bérber un prato de cuscús con leite callado de cabra.



No horizonte imponente Atlas nevado.

servan un modo de vida tradicional, e ás veces nómade, para poder ofrecerlle ao lector interesado parte dun legado cultural fascinante. Foi esta unha viaxe antropolóxica na procura dos aspectos máis descoñecidos, máxicos, mitolóxicos e ancestrais da cultura do pobo amazigh. Unha aventura enriquecedora na que fomos descubrindo un mundo simbólico poboado de seres míticos que gardan tesouros encantados ocultos en antigos lugares arqueolóxicos, de temibles *djinnns*, de espíritos que vagan polas noites. Descubriremos os amuletos que aínda usan para protexérense do maligno, as crenzas no mal de ollo, os ritos ancestrais preislámicos para xerar choiva, a pervivencia de cultos astrais e unha infindade de lendas e crenzas máis, tecidas ao longo da historia polo pobo dos imazighen, que puidemos ir debullando grazas tamén á axuda do noso guía e tradutor bérber Saïd Ouddy. Este artigo, concibido como un relato de viaxes eminentemente divulgativo e non como un texto académico, é a

crónica desa viaxe de investigación nel iremos dando a coñecer parte dos materiais orais recollidos durante a expedición, á vez que describiremos como son algúns deses xacementos arqueolóxicos que tivemos ocasión de estudar.

Vellos cultos e crenzas

Partimos de Marrakech cedo, non había tempo que perder. Tiñamos por diante miles de quilómetros que percorrer, cordilleiras que cruzar e desertos que explorar. Comezamos a nosa viaxe cara á mítica cordilleira do Atlas. A sucesión de paisaxes convertía a viaxe nunha auténtica experiencia para os sentidos. Cruzamos os territorios do Medio Atlas, na provincia de Azilal, e tras un día de ruta chegamos á pequena aldea de Zaouiat Ahnsal, no corazón do Atlas marroquí. Esa noite, en casa da familia Farid, tivemos o noso primeiro contacto cos relatos orais do pobo bérber. Á calor doce dun té de menta, recollemos historias de tribos nó-



Cruzando a cordilleira do Atlas.



Aldea de Zaouiat Ahnsal, no corazón do Atlas.

mades que aínda habitan en covas do alto Atlas, relatos dun único deus no que crían os antigos imazighen antes da chegada do Islam, referencias a xacementos arqueolóxicos perdidos nas montañas e aínda por explorar.

Os antigos bérberes tiñan unha relixión animista, vinculada ao ceo, ao sol, á lúa, ás estrelas, á auga, ás árbores, ás montañas e a outros elementos da natureza. Os nosos anfitrións cóntannos que de feito, hoxe en día, a actual bandeira bérber, coa súa cor azul da auga e o ceo, verde das montañas e campos e a amarela do deserto, aínda conserva parte do significado que estes elementos tiveron no mundo das crenzas imazighen. Sobre a bandeira adoita colocarse en cor vermella a letra “z” do abecedario bérber representando o sangue bérber que vai de norte a sur de África. O pictograma que equivale á letra “z” do tfinagh significa “home libre”, polo que se converteu no símbolo identitario do pobo amazigh.



Unha nova xornada comezaba, o sol fixo acto de presenza entre os cumes aínda nevados do Atlas mentres a voz do imán chamando á oración resoaba entre as casas da pequena aldea. Un sol que foi obxecto de culto por parte dos antigos bérberes, como testemuño non só a tradición oral que puidemos recoller senón tamén o fabuloso petróglifo de Yakour coñecido como “o disco solar” e datado en 8.000 anos, ou os símbolos solares que, reminiscencias das vellas crenzas astrais, aínda decoran as portas de moitas casas bérberes ou dos seus obxectos da vida cotiá. Labras de hexapétalas, trísceles, esvásticas, espirais e deseños que lembran as



Hexapétalas, esvásticas e outros símbolos solares adobían as portas das casas dos imazighen.



Miguel Losada e o autor xogan ás cartas cunhas mozas bérberes da Aldea de Zaouiat Ahnsal.

estelas cántabras, por exemplo, ornamentan e protexen casas, baúis, mobles e vaixelas tradicionais de madeira.

En sociedades agrarias cuxa supervivencia depende da bonanza da climatoloxía é frecuente que se cren ritos máxico-relixiosos que pretenden influír nas forzas da natureza para que estas sexan propicias. Iso é o que ocorre cos bérberes e os seus ritos propiciadores da choiva. Casualidades da viaxe fixeron que un día, tras unha tormenta, fósemos testemuñas de como no horizonte se foi formando o Arco da Vella; feito que ocasionou que as xentes coas que estabamos nos contasen como, cando o tempo é demasiado seco e pon en perigo as colleitas ou o gando, realizan un rito no que confeccionan unha moneca-chamada *Taghonja*- que visten con roupaxes femininas e despois lévana en procesión pola aldea. Van de casa en casa implorando a choiva, mentres ao paso da comitiva a xente lles bota auga nun intento, a través da

maxia empática, de producir a chuvia no ceo. Este moneco podería representar algún tipo de antiga deidade da natureza. Curiosamente, ao Arco da Vella denomínanlo *Tislit Nunsar*, a noiva da choiva, xa que fai acto de presenza sempre despois de que choiva e saia o sol. Este rito propiciatorio lémbraunos como na Galicia rural era habitual en tempo de seca sacar a figura de San Roque -ou doutro santo- e levalo mollar nas fontes co aquel de provocar a ansiada chuvia.

Á hora de estudar as crenzas relixiosas do pobo amazigh, hai que ter en conta que dende o século VII os pobos bérberes do Magreb foron convertidos ao Islam e o peso desta relixión e da minoría árabe deixou unha forte pegada na cultura amazigh. Este proceso de aculturación e implantación dunha nova fe non rompeu a estreita relación que os bérberes conservan, aínda hoxe, coa natureza e as súas criaturas. Adiviñaban o futuro, por exemplo, interpretando o comportamento de determinadas



aves. Entre as crenzas que puidemos recoller na nosa investigación, podemos citar, por exemplo, como cren que se o *tamnjirt*, denominación local para unha ave que non puidemos identificar, visita a casa é sinal de que alguén importante vai vir vernos. Tamén se cre que esta ave negra de cabeza pintada en branco trae boa sorte ao fogar, talo e como acontece, por exemplo, coas andoriñas en Galicia. Polo contrario, se se ve un escorpión -*tgherdm*- pola casa ou se cruza no teu camiño é sinal de mala sorte, entre outras cousas, porque podes sufrir a súa velenosa picadura.

Pero non só cren nas forzas da natureza senón que dela obteñen moitas das súas medicinas e remedios curativos. Por exemplo, a cinza do forno de facer pan úsase para curar as anxinas, para iso imprégñase o mango dunha culler de madeira na cinza e esténdese pola gorxa. Para tratar as cataratas pásase un ovo polo ollo, despois bótase o ovo en auga e lávase o ollo enfermo con esa auga. Os coñecementos etnobotánicos tamén están vivos nun pobo que ás veces habita en lugares remotos da montaña, a días de distancia dun hospital ou dun médico. Entre os remedios que nos transmitiron no Alto Atlas, á parte dos xa descritos, podemos citar algún exemplo como a infusión de romeu para curar a dor de barriga ou a menta salvaxe que corta a diarrea. É frecuente atopar nas vilas boticas ou posto ambulantes onde se venden

moitos destes remedios da medicina tradicional bérber.

Camiño ás Hespérides

Nunhas xornadas de auténtica aventura, cruzamos co noso 4x4 por pistas forestais e camiños as agrestes montañas do Atlas. Vadeamos ríos desbordados polo desxeo que borra-ron o trazado dos rudimentarios camiños, contemplamos sobrecolidos o maxestoso macizo rochoso coñecido como a Catedral e gozamos dunha das paisaxes de alta montaña máis belas de África.



A Catedral.

Percorreremos a verde rexión do lago Bin El Ouidane e tras cruzarmos o porto de Tassennt (2.500 msnm) por unha angosta estrada que discorre a centímetros do abismo, chegamos á vila de Imilchil que, a 2.200 metros de altitude, se sitúa nas duras e desoladas mesetas do Parque natural do Alto Atlas central, no val de Assif Mellou. Nesta pequena vila, considerada capital da tribo bérber, Ait Ha-



Os campos verdes e floridos da rexión do lago Bin El Ouidane invitan a pensar no Xardín das Hespérides.



Porto de Tassennt, no parque natural do Alto Atlas central.

didou (pastores de tradición nómade) fariamos noite nunha casa rural.

Contemplando as montañas que nos rodean, coa lembranza viva dos vales floridos e dos bosques frondosos que acababamos de cruzar nesas xornadas, era inevitable non pensar no mito do Xardín das Hespérides pois acordilleira do Atlas está vinculada a este mito grego. O décimo primeiro traballo de Heracles, imposto polo rei de Micenas Euristeo, consistía en ir roubar as manzás de ouro do Xardín das Hespérides. Se ben o xeógrafo grego Estrabón, no seu libro *Xeografía*, di que as Hespérides estaban en Tartessos, no sur da Península Ibérica, os gregos situaban maioritariamente este fantástico xardín en Occidente, no norte de África, cerca da cordilleira do Atlas, ao bordo do Océano que circundaba o mundo. En concreto o mitógrafo grego Apollodore afirmaba que o mítico horto estaba na cordilleira do Atlas. O Xardín das Hespérides

era a horta da deusa Hera, onde as árbores daban mazás douradas que proporcionaban a inmortalidade. A tres ninfas -as Hespérides- fillas de Atlas, segundo algunhas versións do mito, encomendoulles a tarefa de coidar do máxico bosque. Ademais das ninfas, protexía o xardín un dragón de cen cabezas chamado Ladón e que deixara Hera. Cando Heracles chegou ao Xardín das Hespérides, urdiu unha treta para que Atlas recuperase as mazás de ouro por el. Para iso, Heracles ofreceuse a suxeitar o ceo mentres Atlas ía buscalas. Ao regresar, Atlas negouse a volver sosteer os ceos e, no seu lugar, ofreceuse a levar as mazás a Euristeo. Heracles enganou novamente a Atlas dicíndolle que aceptaba quedar termendo dos ceos se antes Atlas os suxeitaba un momento para poñer a súa capa máis comodamente. Atlas accedeu e tan pronto sostivo o ceo, Heracles tomou as mazás e marchou, deixando o inocente de Atlas co traballo de cargar cos ceos de por vida.



Covas e antigas casas trogloditas no Atlas.



Graneiros neolíticos pendurados nos cantís.

Pero continuemos coa nosa viaxe. Imilchil é famoso polo Moussem ou “Festa das Noivas”. O *Moussem* é unha reunión comercial, relixiosa e festiva que se produce a final de cada verán en Ait Hammar, xunto ao morabito de Sidi Ahmed Oulmghani. Durante o *Moussem* as tribos locais acordan as vodas que se van celebrar ao longo do ano. Mozos e mozas vístense coas súas mellores galas, os noivos oficializan os seus compromisos que, en semanas posteriores, se materializarán en forma de vodas. Non é casual que nas proximidades de Imilchil destaquen os fermosos lados de Tislit (a noiva) e Iseli (o noivo). Nos arredores de Imilchil podemos observar tamén as pegadas que os dinosauros que habitaron estas terras deixaron sobre a rocha, quen sabe se algunha delas pertencerá ao dragón de Hera, Ladón. Pero o noso encontro con ese mundo perdido aínda debería esperar uns días.

Dende Imilchil un pode adentrarse



nas montañas para visitar antigos asentamentos neolíticos que aproveitaban como refuxio as numerosas covas do alto Atlas. Zaid Ouchaouna, experimentado guía de montaña bérber, lévanos ver os restos arqueolóxicos que atopou nas súas múltiples correrías por estes cumes. Machados puídos, muíños de man, morteiros de pedra, vasillas e demais obxectos xacen aínda esquecidos nas covas e graneiros prehistóricos escavados en perigosas paredes aos que só se pode acceder escalando ou grazas a unhas destartaladas e inseguras escadas de madeira. Son os restos daqueles pobos gandeiros e agricultores que se desprazaron a estas montañas máis



fértiles cando o Sáhara se desecou cara ao 2.500 a.C.

Mal de ollo, feitizos e amuletos

Se recobrar a saúde é importante, preservala e protexerse do mal e da desgraza éo aínda máis. Como moitos outros pobos, os imazighen cren no mal de ollo e no poder malféfico dos aolladores. Pensan que se unha persoa é o centro de atención da xente, se toda a comunidade está pendente dun polo moito que ten ou por calquera outro motivo, iso pode provocar que recaia sobre el a mala sorte e a desgraza, pois non é bo que moitos ollos estean fixos sobre un. É a idea sempre latente do mal de ollo, a crenza de que a forza da vista ou a mirada de determinados individuos pode afectar á saúde ou circunstancia vitais dunha persoa que sofre o influxo da súa poderosa mirada.



Moza bérber de Túnez, con tatuaxe e xoias tradicionais (principios do século XX). Fotografía de Rudolf Lehnert (1905). Fonte: Wikimedia Commons

Algo que puiden comprobar nas miñas diversas viaxes polas terras do Magreb é que os bérberes -sobre todo as mulleres- fan gala de ter un inmenso arsenal de amuletos protectores. As fermosas e ricas xoias tradicionais da muller amazigh están cheas de elementos e signos apotropaicos. Materiais como a prata, o coral, o ámbar, o vidro, os granates, que proliferan nas xoias imazighen, son dende antigo materiais cargados de virtudes protectoras e máxicas. *Taseddit* (pectorais), *taounza* (diademas), *tibukarin* (semiaros para as orellas) ou o *dalil* foron usadas polas fermosas mulleres bérberes como símbolo da súa riqueza e independencia económica e como elementos de adorno e protección. A famosa man de Fátima, de tradición islámica, protexe fogares e persoas. As de prata e con textos inscritos son aínda máis poderosas. Amuletos con figuras de salamántigas, amuletos que simulan cornos -símbolos fálicos- ou con estrelas de seis puntas son tamén habituais. Os colgantes votivos con representacións de dagas -*koummiyasson*- considéranse potentes amuletos de protección para os neonatos. Nos anticuarios aínda se poden encontrar moitos destes elementos protectores da tradición amazigh que seguen vivos e activos nos seus usos e costumes. Na vila de Imilchil, a máis de 2.000 metros de altitude e escoltados polos cumes do Alto Atlas, Zaid Ouchoua ensínanos algún dos amuletos que conserva na



Diferentes amuletos bérberes.



Anel de ollo de gato.

súa vella tenda museo. Amuletos que representan a unión dos dous sexos nun só símbolo; fermosos *tifilit* típicos do Anti Atlas, colares con grandes pedras de ámbar; *ktabs*, estoxos protectores que conteñen escritos sagrados e máxicos ou os colgantes da tribo Aît Hadidou que representan a porta do paraíso desfilan ante os nosos ollos. Amuletos, colares, diademas e cintos feitos con cunchas de cauri e traídos por comerciantes dende remotas terras da África negra protexen a cabeza, a noca o o corpo de quen os porta. Os colares-amuleto feitos con coiro, xofre e cinco cauris son símbolo da fertilidade.

A serpe, *Movalin o arrd*, é considerada a señora e ama da terra, representa a vida na súa expresión máis primordial, crese que lles outorgan felicidade aos humanos e a súa efixie úsase en amuletos e xoias. O anel de ollo de gato salvaxe é un poderoso amuleto protector e favorecedor da boa sorte. Un amazigh do deserto ensínanos o seu orgulloso. Confecciónase con prata e unha pedra ne-

gra semipreciosa que imita a forma do ollo do felino.

Un dos animais preferidos dos bérberes polas súas virtudes protectoras é o misterioso *Ifis*, denominación local para a hiena raiada do norte de África e Oriente Medio. Pensan que a súa pel é un gran elemento protector contra o mal de ollo e co seu cerebro facían remedios curativos e exconxuradores do mal e a enfermidade. Nos mercados como o que se celebra diariamente na praza de Jemaa el Fna, Marrakech, pódense ver postos ambulantes que venden pedras, minerais, cairos, camaleóns secos, cornos de gacela, patas disecadas de avestruz, camisas de grandes serpes, peles de felinos e partes de animais, moitos deles procedentes de Mali e Nixeria, cos que confeccionar fabulosos amuletos ou máxicas apócemas, menciñas e remedios.

Ademais dos elementos de protección persoal, moitas casas presentan símbolos apotropaicos pintados nas súas portas ou paredes. O símbolo ti-



Amuletos, camaleóns secos, camisas de serpe e remedios naturais no posto dun mercado.



Kasbahs de Taorit coa súa rica decoración.

finagh do home libre, o mítico león do Atlas, símbolos solares ou deseños xeométricos adornan as casas con claros fins defensores fronte ao mal e favorecedores da fortuna. Tamén é moi frecuente encontrar representacións ou debuxos da fíbula triangular que representa á tribo Aït Atta -a *Tizerzaï N Taouka*- e que adorna casas e negocios cun claro valor, non só identitario, senón tamén protector. Recordemos que o triángulo -forma básica desta fíbula- é un símbolo que se identifica co feminino, coa fertilidade e coa deusa Tanit. Outras casas presentan as súas fachadas e paredes pintadas co signo “X” e textos en árabe que conmemoran que o dono desas casa peregrinou á Meca, un dos cinco preceptos da *sharia* ou lei islámica. Kasbahs como a de Taorit, declarada Patrimonio Mundial da Humanidade pola UNESCO, presentan unha rica e simbólica decoración na súa fachada.

Alén dos amuletos e da decoración das casas, as mulleres imazighen

adoitaban tatuarse o rostro con motivos xeométricos. Aínda é posible observar nas aldeas ás mulleres máis vellas coas súas faces marcadas por fermosos deseños cuxa finalidade era fundamentalmente de protección fronte a enfermidades e espíritos malignos, o que nos volve revelar o transfundo animista e preislámico da cultura deste pobo.

Espíritos, djinns e outros seres míticos

Os días sucédense mentres imos percorrendo vilas e aldeas do Altas buscando eses tesouros ocultos da súa cultura inmaterial, esas vellas lendas, relatos e crenzas que aínda permanecen vivas na alma dun pobo -o amazigh- que se asoma ao mundo dende as súas casas de adobe a través de modernas parabólicas. Cae a noite e acompañados dun té quente con menta os nosos amigos bérberes comezan os seus relatos sobre seres extraordinarios, sobre visións de ultratumba e encontros con personaxes



O compañeiro Miguel Losada xunto ao amigo Said contando historias de seres míticos da tradición amazigh.



Os grandes palmerais tamén son escenario de mitos e lendas.

nos que non sabemos onde empeza a realidade e remata o mito.

Said, mozo bérber de Merzouga, fálanos dun misterioso e terrorífico ser, unha criatura espectral que fai acto de presenza aproveitando a escuridade da noite e vaga en busca da súa presa entre as frondosidades dun palmeiral. É por iso que ninguén se atreve a adentrarse na espesura cando o sol xa se puxo, pois *Lrch Nbjo* pode saír ao noso encontro. É a pantasma do palmeiral. É unha variante do *Nbjo*, un ser con forma humana pero carente de pernas, que sae ao encontro do camiñante e séguelo, e aínda que se fuxa del, o *Nbjo* non cesará no seu intento de alcanzarte. Contan que este terrorífico ser espectral, como acontece con moitos *djinns*, soe aparecerse de noite. Ao escoitar estes relatos é imposible non sentirse identificado na nosa Estadea, Compañía, almas en pena e outros seres da noite e do alén da tradición galega. A historia que nos narra o amigo Said dese espírito tenebroso

que merodea polos camiños recórdanos a outra lenda que corre de boca en boca por todo o Magreb. Refírome á lenda de *Aisha Kandisha*, especie de bruxa ou demo feminino, de inigualable beleza que atrae, xace e destrúe os homes cos que se cruza.

Segundo a versión máis estendida, *Aisha Kandisha* era a filla do Conde Don Xulián que a deixou como garantía a cambio de que Tarik Ibn Ziad atacase España e loitase contra os caudillos godos inimigos do conde cristiano. A condesa era unha muller moi fermosa e adoitaba bañarse nas augas do Mediterráneo ante a extasiada mirada dos paisanos, de aí o nome: “Aisha, a Condesa”. Segundo outra versión, *Aisha Kandisha* sería unha moza que durante a invasión portuguesa do século XVII perdeu a toda a súa familia e foi violada polos soldados, polo que se converteu nunha resistente que usaba a súa beleza e os seus encantos femininos para seducir e asasinar os soldados invasores. Sexa como for, hoxe en día, na



tradición magrebí, *Aisha Kandisha* é unha sorte de demo, un ser sobrenatural con forma de muller e dotada dunha enorme fermosura e atracción sexual. Aparécese polas noites, frecuentando pozos, xeografías acuáticas ou escuras calellas e camiños. Sae ao encontro do home desprevido, murmura o seu nome e chama polo incauto que, atraído pola súa beleza e sensualidade lasciva, non poderá evitar seguila, sendo iso a súa perdición. Atráeos seducíndoos coa súa carnalidade. É descrita como unha criatura feminina, de cabelo rubio e pel branca apenas cuberta por unhas leves vestiduras. Dela tamén se di que as súas pernas rematan en pezuños de cabra ou camela. Contan que houbo homes que sobreviviron aos seus encantos pero pagárono co prezo da cordura pois, unha vez que caes nas súas garras, xamais volverás ser o mesmo, a túa mente enloquecida e a túa alma atormentada pertenceranlle por sempre. Determinados talismáns e deseños xeométricos protexen contra a maligna criatura, igual que existen numerosos amuletos para manterse a salvo da acción dos *djinns*. Existen diferentes versións sobre a orixe desta lenda, pero está claro que o substrato mítico de seres como *Aisha Kandisha* é anterior ao islam. Lendas galegas como a da moura Pirocha -temible moura do monte do Seixo que tras xacer coas súas vítimas apresa a súa alma nunha penedagardan unha estreita relación coa figura de *Aisha Kandisha*.



Unha moza alimenta as cabras nun poboado de pastores.

Continúan narrando historias mentres damos conta dun té tras outro, co oído e o caderno de campo atentos a tan maravillosos relatos. Confírmannos a crenza viva entre este pobo de que nos lugares onde houbo un antigo cemiterio non é aconsellable ir, pois un ten a sensación vívida de que algo o alguén non humano segue habitando alí. Son os temibles *djinns*. Os *djinns* son seres míticos da tradición semítica. A súa orixe é anterior ao Islam e xa figuran na mitoloxía mesopotámica baixo a idea dos *xenios*. Son seres similares a outras razas elementais das diferentes culturas e crese que hai *djinns* bos, que axudan o ser humano, mentres que outros poden ser malignos ou maliciosos. O Islam incorporou a antiga crenza nestes xenios, aglutinando diferentes entidades baixo a mesma denominación de *djinns*, de aí que, actualmente, estean presentes dentro do mundo das crenzas de todos



os pobos de relixión musulmá. Poden actuar como trasnos causando trastornos no fogar ou como tentadores do deserto. Poden ser ladróns nocturnos ou protagonistas de posesións malignas, pois teñen a capacidade de influenciar espiritual e mentalmente no ser humano; tamén poden ser gardiáns de tesouros fabulosos. Segundo o Corán, os xenios ou *djinns* son seres creados de lume sen fume. Xunto aos homes e aos anxos, son a terceira clase de seres creada por Deus:

Creamos o home de barro, de arxila moldeable

Antes, do lume ardente creamos os xenios.



*As vellas ruínas arqueolóxicas adoitan ser morada de *djinns*.*

Os *djinns* comparten o mundo físico cos seres humanos e aínda que teñen unha natureza invisible, cando se materializan poden adoptar diferentes formas. Poden adquirir forma de animais, poden presentarse coa aparencia dunha muller fermosa e po-

den materializarse en forma híbrida e quimérica, metade réptil, metade humano, dotados de garras, cornos, rabo e outros atributos animais. Segundo a tradición bérber soen habitar ou facer acto de presenza nas vellas ruínas e frecuentan, sobre todo, as noites.

E é que Marrocos é un país rico en ruínas arqueolóxicas, dende os antigos campos tumulares neolíticos ata necrópoles musulmás con séculos de antigüidade, pasando por petróglifos, ruínas romanas como as de Volubilis ou vellos templos nos que descansan os corpos de homes santos. Tanto as vellas necrópoles megalíticas como os vellos cemiterios e outros xacementos arqueolóxicos están envoltos en mitos e lendas. Os *djinns* ou xenios tamén se poden aparecer na tradición deste pobo baixo unha aparencia positiva e ser, incluso, obxecto de devoción nunha sorte de sincretismo relixioso onde se combinan as vellas crenzas animistas coa fe islámica. Un exemplo significativo do que acabamos de dicir atopámo-lo no culto ao morabito da aldea de Sidi Shamharush, situada no Atlas, e ao cal peregrina a xente para obter a *baraka* (sorte ou beizón divina) por intercesión do santón. Pero o que fai fascinante a devoción a este morabito é que Sidi Shamharush non é un santón falecido e enterrado nesta aldea senón un xenio benfeitor que de día adopta a forma dun can negro e pola noite a dun ser humano.



Cemiterio xunto á tumba dun morabito.

As historias de *djinns* non son as únicas que resoan nas aldeas e pobos de Marrocos, hai outros seres que tamén habitan estas xeografías. Nas estribacións do Gran Atlas, preto de Demnate atópase a ponte natural de Imi-N-Ifri, “a Porta do abismo”, auténtica xoia xeolóxica e mítica pois, segundo os lugareños, neste arco e gruta natural baixo o que corre o río Mehasseur habitaba un temible e malvado xigante que tiña aterrorizada a toda a poboación da comarca. De aí que algúns traduzan o nome deste lugar por “a gruta do ogro”. Sen embargo, Imi-N-Ifri agocha outra lenda máis amable. Unha historia de amor que é a versión bérber de Romeo e Xulieta. Contan que habitaban no lugar dous mozos amantes cuxas familias se opunían á relación polo que non os deixaban estar xuntos. O destino quixo darlles á súa morte o que non obtiveron en vida e, así, cóntase que cada lado desta ponte rochosa representa a man de cada un dos amantes que transformadas en pedra permanecen unidas para a eternidade. Na actualidade, ao rega-

to que corre aos seus pés, acoden as noivas a faceren ritos prenupciais e tamén a celebraren festivas despedidas de solteira.

Vixías de pedra

Os días ían pasando e pouco a pouco deixamos atrás os altos cumes do Atlas para írmonos adentrando na antesala do gran Sahara. Pronto descubrimos que o noso camiño entre os angostos canóns que se abren ás vastas planicies que antano foron sabana estaba escoltado por unhas construcións pétreas de forma cónica que dende o alto dos riscos e outeiros vixían o viaxeiro que penetra neste territorio moitas veces duro e inhóspito. Estas siluetas inmóbiles que se recortan sobre o horizonte acompañan o ser humano dende tempos do neolítico, e podémolos atopar nas chairas de Mongolia, nos outeiros de Irlanda, nos cumes Pirenaicos ou nos montes de Galicia. Son os coñecidos como *cairns* en Irlanda, *Estantes*, *Santiños* ou *Homes mortos* en Galicia ou como *Mariolas* en Portugal. Estes moreóns de pedra marcan antigas rutas de comunicación e comercio, camiños perdidos entre as montañas, transitados por pastores nómades que percorren o Sahara, a cordal do Atlas e as chairas do Anti-Atlas. Son sinais de pedra que só seguen os mercaderes itinerantes que aínda comercian con dromedarios ao longo de todo Marrocos, nas rutas que cruzan o deserto cara a Arxelia,



Mali e Mauritania. Ademais da súa función sinalética e práctica, estas construcións foron sacralizadas por moitas culturas da Terra e é que os camiños sempre foron lugares de perigos e de alta carga simbólica. En Galicia levántanse e déitanse para, a través dunha sorte de maxia simpática, influíren no clima; tamén se usan -os amilladoiros- para marcar as rutas sagradas aos santuarios. En Irlanda marcaban lugares de enterramento e servían para conmemorar os defuntos. Outras veces tiñan fins astronómicos. En Mongolia representan as deidades e os pastores vascos que emigraron ás montañas Rochosas de América, por exemplo, seguían levantando estas construcións naquelas latitudes afatadas. En moitos lugares eríxense para indicaren o camiño a través de paisaxes pedregosas, desérticas ou cubertas de xeo, como os glaciares. Os inuit chámanos *inunnguaq* e constrúenos con forma humana para marcaren as direccións no Ártico canadiano. Os antigos poboadores de Groenlandia levantaron estes moreóns cónicos de pedra para axudalos na caza de renos, pois indicaban a dirección dos cantís por onde lanzalos ao abismo. De forma similar facían os indios norteamericanos das pradeiras para cazaren bisontes e conducilos a lugares propicios para darlles morte. Son, en definitiva, milenarios referentes da paisaxe, importantes elementos culturais e simbólicos que acoden como testemuñas mudas a un precipitado

cambio de mundo e de forma de vida no que, por desgraza, xa non terán cabida. Pero nos vellos camiños que cruzan o Atlas e o Sahara estes *santiños* africanos continúan a marcar a ruta, como inmóbiles vixías de pedra xa case esquecidos.



Cairns no deserto do Sahara.

Cando o Sahara era unha sabana

Hoxe sabemos que o home moderno se orixinou na África subsahariana hai entre 200.000 e 150.000 anos. A paisaxe da sabana africana ofrecíalle ao ser humano as condicións ideais para a vida, un clima benigno e abundantes subministracións de alimentos. O antropólogo William Howells bautizou a hipótese que defende que o *Homo sapiens sapiens* ten a súa orixe nunha soa zona de África como “Modelo Arca de Noé”. Unha teoría reforzada polo modelo denominado “Memorias de África” ou tamén chamado “Teoría da Eva Mitocóndrica”, desenvolvida polos xenetistas Allan Wilson, Mark Stoneking e Rebecca Cann. Dende o sureste africano, hai



O equipo da SAGA transitando polo mar de dunas de Erg Chebbi, no deserto do Sahara.

uns 100.000 anos, o *Homo sapiens* estendeuse polo Oriente Medio cara a Europa e Asia, ata chegar a colonizar o recuncho máis apartado da Terra, dando lugar á diversidade cultural e física dos seres humanos de hoxe en día. Foi, precisamente, hai 100.000 anos cando o aumento das precipitacións transformou o Sahara nunha zona de verdes chairas con lagos e ríos e converteuno nun lugar ideal para a vida. De feito, aínda hoxe en día se conservan grandes reservas de auga baixo o subsolo do Sáhara, que ás veces chegan á superficie en forma de *gueltas*. Este cambio permitiulle ao ser humano desprezarse cara ao noroeste do continente africano poboando o Sahara. Os numerosos petróglifos dan testemuño da rica fauna que habitou esta xeografía hoxe erma e árida. Elefantes, rinocerontes, felinos, gacelas decoran as paredes de abrigos e afloramentos rochosos como os do val do río Draa.



Petróglifos

Pero o panorama no resto do mundo non era o mesmo ca en África. A Terra vivía o último período glacial, que comezou hai 115.000 anos e rematou hai 10.000. Hai 25.000 anos gran parte de Europa, América do Norte e Asia central estaban sepultadas baixo un gran manto de xeo. A vida era imposible nestas latitudes, estabamos sufrindo a Gran Glaciación, que alcanzaría o seu máximo hai 20.000 anos, cando o nivel do mar descendeu ata 120 metros por debaixo do nivel actual. Formáronse,



daquela, pontes de terra entre continentes, que permitían o paso dos seres humanos e a colonización de América. Hai 15.000 anos as temperaturas empezaron a ascender en todo o planeta. Os xeos fundíronse, o nivel do mar subiu inundando terras e lugares moitos deles habitados dando orixe, quizais, a moitos dos mitos de pobos, cidades e civilizacións destruídas polas augas. Os bosques estendéronse por zonas que antes foran tundra e os antigos desertos convertéronse en sabanas e bosques dando sustento a unha ampla gama de animais e converténdose en hábitats favorables para o ser humano. As investigacións paleobotánicas revelaron que esta rexión norteafricana era esteparia, con áreas boscosas nas zonas próximas aos lagos. Abundaban os animais como o elefante, o rinoceronte e o antílope. O que hoxe non é máis ca un inhóspito deserto foi antano un auténtico verxel, o Edén do norte de África. Un lugar así tivo que estar habitado polo ser humano e non só por animais dende a máis remota antigüidade.

As marxes dos ríos e os vales fluviais eran e son, dende que o home é home, os hábitats idóneos para asentarse. A fácil dispoñibilidade de auga, a flora e a fauna abundante e a posibilidade de gozar de recursos variados fixo dos ríos lugares non só catalizadores de civilización senón tamén vías fundamentais de comunicación e de penetración dos cambios culturais,

como veremos máis adiante. Os seres humanos que habitaron estas sabanas saharianas no paleolítico vivían da caza, a pesca e a recolección de plantas e froitos silvestres. Se houbo asentamentos humanos do paleolítico neste lugar do sueste marroquí tivo que ser xunto aos ríos. Ese era o noso obxectivo, encontrarmos os vellos hábitats do paleolítico, os lugares onde viviron as xentes que co tempo darían lugar ao pobo bérber. Buscábamos, pois, os leitos secos dos antigos ríos que cruzaron antano este deserto.



Restos das sabanas do norte de África.

Os quilómetros sucédense nunha etapa na que bordeamos o xigantesco palmeiral de Tafilalt para chegarmos, finalmente, a Erfoud, última parada antes de adentrármolos no deserto sahariano de Tisserdmine. Tras varias horas percorrendo o deserto por pistas de terra e campo a través, chegamos a un lugar que reunía todas as características que buscábamos. Agora penso que en



O autor, no xacemento paleolítico que descubriron no deserto sahariano de Tisserdmine.



Raadeira paleolítica atopado no Sahara.

tan vasto territorio ter dado xusto con ese lugar tivo que ser cousa da providencia. Detemos o 4x4, ao noso redor ábrese un antigo val fluvial, fronte a nós o leito seco e rochoso dun río serpentea cara ao horizonte como unha serpe reptando na area. Comezamos a prospección e a sorte fixo que xunto á beira do antigo río e entre as miles de pedras e sedimentos encontráramos fragmentos e esquirlas de sílex e, en medio de todas elas, unha pequena raadeira lítica do paleolítico superior. Unha ferramenta prehistórica fabricada sobre unha lasca que servía tanto para raspar como para cortar.

Os utensilios líticos encontrados nos xacementos paleolíticos do norte do Sahara aseméllanse aos atopados en Europa. Corresponden a unha tradición coetánea á europea e á do suroeste asiático e con moitos puntos en común con elas. É a denominada cultura aterriense, que se estendeu dende Libia, no leste, ata a costa atlántica de Marrocos, no oeste, e polo

sur chegou ata a conca do lago Chad. Os achados de micrólitos (puntas, fíos ou lingüetas de sílex de pequeno tamaño) indican que estes homes xa utilizaban o arco e as frechas que usaban para cazar grandes animais como os que reflicten os gravados e pinturas rupestres que salpican a xeografía do norte de África. Hai 20.000 anos a tradición aterriense sería substituída polas culturas epipaleolíticas.

Conseguíramolo, descubríramos un xacemento paleolítico inédito. Localizáramos as ferramentas usadas por aqueles primixenios poboadores do norte de África e comprobamos en primeira persoa e *in situ* que os asentamentos humanos, a caza e a vida se desenvolveron no Sahara á beira dos ríos, como era lóxico. Os mesmos ríos nos que abrevaban os animais representados nuns petróglifos que, moitos deles, aínda estaban por descubrir. Uns ríos que, malia á desecación e ao clima desértico, aínda sobrevivían nalgúns recunchos



Oasis de vida no deserto de Tisserdmine.



Poboado de pastores no deserto de Tisserdmine.

ocultos do Tisserdmine, e cara a aquel oasis perdido decidimos poñer rumbo como colofón do emocionante día de exploración.

Na procura dun mundo perdido

Á sombra das palmeiras e vendo a auga correr por aquel pequeno cañón de rochas areosas, planificamos o seguinte paso da nosa viaxe. Moito antes de estar habitado polo xénero humano, millóns de anos antes da chegada do *Homo sapiens sapiens* a estas antigas sabanas, onde hoxe se estende o vasto Sahara había mares cheos de criaturas fascinantes. Unha fauna xa extinta, ás veces case onírica, que pouco a pouco imos descubrindo e catalogando. Falamos cos pastores nómades que habitan nesta rexión desértica de Tisserdmine, xa fronteiriza con Arxelia. Dinnos que busquemos os riscos de pedras azuis, alí encontraremos o que procuramos, pero o día non dá para máis. Cae a noite e hai que encontrar un lugar

onde durmir. Coa fronteira arxelina cerrada por culpa do terrorismo islámico, non é recomendable andar en horas nocturnas por esta zona e menos a dez quilómetros da fronteira, pois nunca se sabe quen pode aproveitar a escuridade para cometer as súas falcatrúas. Unha familia de pastores acóllenos nas súas humildes cabanas de pedra. Durante a cea, a base de cuscús con leite mazado de cabra, cóntannos sobre outros perigos que axexan na escuridade. Os lobos que habitan nos resecos outeiros do deserto acostuman a baixar pola noite ata o lugar para dar conta do rabaño de cabras, sustento económico desta familia bérber. Os restos de animais mortos que vimos polo camiño verifican o dito polos pastores.

Na seguinte etapa da nosa viaxe propoñémonos ir na procura da pegada dese pasado de vida que hoxe se oculta entre as areas e as rochas do Sahara. A noite foi movida, o can pastor da familia nómade non parou



O autor pasando a noite cunha familia de pastores da rexión desértica de Tisserdmine.



As montañas azuis, legado fósil dun mundo perdido.

de ladrar en toda a noite. O asexo do lobo fixo que algúns membros da familia tivesen que durmir fóra para vixiar o rabaño protexido por un feble curral de pólas e paus.

Partimos coas primeiras luces do día. O todoterreo vai cruzando o deserto como o mítico Nautilus nun mar hoxe de area. De súpeto, á nosa dereita observamos un risco de rocha azul que sobresaia da area coma o lombo dun dragón. Atopámolo. Deambulamos pola paisaxe lunar, revolvemos entre as rochas soltas, analizamos cada veta, cada laxe queimada polo sol, afundimos as nosas mans nas areas buscando o legado fósil daquel Edén de millóns de anos. E, de súpeto, comezan a saír á luz os corpos petrificados dos antigos habitantes dun mundo perdido. Enormes ameixas, trilobites, ammonites, endoceiras, belemnites, moluscos escapófodos, cunchas de cefalópodos... afloran ante os nosos ollos. Aí está o que queda daquel mundo xurásico. Continuamos a nosa viaxe co seguinte

obxectivo xa en mente: encontrar as míticas tumbas dos xigantes das que fala a tradición bérber.

As tumbas dos xigantes: o megalitismo atlántico no Sahara

Cando falamos de megálitos enseguida nos veñen á memoria as estampas das colosais construcións de pedra da Bretaña francesa, Irlanda, Gran Bretaña¹ ou de toda a cornixa atlántica peninsular. Pero ao outro lado do estreito de Xibraltar, no país dos Imazighen, nas montañas do Atlas e entre as areas do Sáhara, espéranos un mundo descoñecido de tumbas megalíticas, petróglifos e outros xacementos arqueolóxicos e míticos que intentaremos estudar. A época megalítica norteafricana coñécese co nome de Hamada. Segundo o investigador Wölfel, a difusión desta cultura realizouse a través dos ríos que por aquel tempo cruzaban o Magreb. Unha cultura megalítica que se asenta sobre unha poboación autóctona



Os compañeiros da SAGA estudan unha necrópole tumular no Sahara.



Ducias de túmulos esténdense polo horizonte entre Taouz e Fom Larjam.

que habita estas terras dende o paleolítico aínda que tamén hai pequenas achegas de elites que se asentan neste territorio ou exportan aspectos da súa cultura que son adoptados polos poboadores locais.

Os monumentos megalíticos europeos presentan gran número de similitudes arquitectónicas cos do noroeste de África e existen similitudes entre algúns monumentos norteafricanos, como a gran tumba megalítica de Taouz, e os denominados *heel shaped cairns* ou taloniformes das Illas Shetland. Segundo o arqueólogo británico Audrey S Henshall, os megálitos norteafricanos serían obra de xentes chegadas no 3.000 a.C. dende Gran Bretaña ou Europa continental. A necrópole de Taouz non é o único campo de túmulos megalíticos do sur de Marrocos. Máis ao suroeste encontrámonos coa necrópole tumular máis grande do norte de África: Fom Larjam. Neste lugar as milenarias tumbas, moitas delas decoradas con interesantes pinturas rupestres, esténdense por quilóme-

tros cubrindo unha grande extensión ao longo dunha das máis antigas vías de comunicación co sur de África. Os monumentos megalíticos de Fom Larjam son xeralmente tumbas individuais pertencentes a unha mesma familia. Ao lado das tumbas aparecen normalmente altares de pedras para ofrendas. Na maioría dos casos, estes túmulos están erixidos sobre as vertentes máis expostas aos raios solares. O eixe das cámaras funerarias estaba orientado na dirección NO-SE (nacente-poñente), sendo a posición habitual de deposición do cadáver coa cabeza cara ao amencer. Estas orientacións das cámaras dos túmulos e da localización da súa construción indubidablemente tiñan que ver con nocións relixiosas onde o sol -ben divinizado ben, pola súa relación co mundo escatolóxico- xogaba un importante papel. Xa o propio Heródoto di que os antigos bérberes rendían culto ao sol e á lúa, e ofrecíanlles sacrificios.

Transcorren os quilómetros mentres cabalgamos sobre pedras, dunas e



outeiros rochosos. Cando menos o esperamos, no alto dun risco, volvémoslos ver. Testemuños vivos dunha milenaria tradición megalítica, os moreóns cónicos de pedra marcan o noso errático camiñar por un deserto que, como vimos comprobando na nosa expedición, xa estaba habitado no paleolítico, cando aquilo era unha verde sabana con ríos, bosques e vida por todos os recunchos. Detemos o 4x4 ao pé do risco e subimos ao alto da lomba para estudalos con detalle. Cos seus case dous metros de altura, os tres vixiantes de pedra son visibles dende quilómetros de distancia. Observamos a súa disposición na paisaxe. Aos nosos pés o leito seco dun antigo río, fronte a eles un apenas perceptible sendeiro transitado dende a máis remota antigüidade cruza este terreo árido e pedregoso.



Os cairns marcan as antigas rutas do Sahara.

Reanudamos a ruta, sorteamos un risco rochoso que aflora entre dunas de area e tras el damos de bruces coa primeira tumba. Un solitario túmu-

lo de pedra rodeado dun anel circular destaca entre a paisaxe areosa. Detémonos a estudalo. Procedemos a medir a estrutura tumular, fotografala e debuxala. Prospectamos a súa contorna en busca dalgún resto material en superficie e encontramos restos de sílex no lugar e fragmentos de cerámica nas proximidades. Sen lugar a dúbidas é unha tumba neolítica pero non son as grandes tumbas dos xigantes que buscamos e das que fala a tradición. A mámoa en cuestión ten unhas medidas de 16 metros de diámetro por 1,40 metros de alto e estaba rodeada dun pequeno foxo de area. Preguntámoslle ao noso guía, natural desta zona e bo coñecedor do deserto, pero carece de calquera información sobre o xacemento e, non só iso, senón que nos conta que para eles eses túmulos son restos de minas de buscadores de fósiles e descoñecen que se poida tratar dunha tumba prehistórica.

Poñemos rumbo cara ao suroeste e chegamos ao mediodía á vila de Mezouga, antesala do mar de area de Erg Chebbi. Dende aquí, encamiñámonos a Taouz para estudar os seus petróglifos e a súa gran necrópole megalítica. A magnitude do xacemento supera as nosas expectativas. Unha trintena de túmulos cobren as abas e cumios dun outeiro que se eleva fronte a un grande e desértico val fluvial e ancestral vía de comunicación.



O autor e o compañeiro Fabián miden o túmulo atopado no deserto.



O grande túmulo megalítico de Taouz.

Unha das tumbas destaca pola súa monumentalidade. Un gran túmulo megalítico rodeado dun muro perimetral garda no seu interior varias cámaras funerarias que nos dispoñemos a explorar. Coma se dunha viaxe no tempo se tratase, intentamos recordar na penumbra da tumba os ritos funerarios que alí se levaron a cabo, buscamos entre as pedras os ecos dos deuses algún día venerados neste lugar sagrado. Sen lugar a dúbidas esta é a tumba que buscamos.

Hoxe sabemos que estes monumentos representan o último horizonte ou a fronteira sur da influencia da cultura megalítica atlántica. A partir de aquí, os monumentos megalíticos subsaharianos xa presentan unha tipoloxía e datacións que difiren do que é a cultura megalítica atlántica. Pero os poboadores locais teñen a súa propia historia e interpretación ao respecto destas tumbas. Para moitos dos mozos cos que puidemos falar e que, por

desgraza, xa perderon parte do valioso legado oral dos seus devanceiros, estas construcións non son máis ca vellas cabanas de pastores abandonadas, simples montóns de pedras sen maior explicación. Pero os bérberes máis vellos falan doutra orixe máis máxica e misteriosa. Segundo a tradición, e como ocorre en moitos outros lugares dende Cerdeña ata Bretaña, estes monumentais enterramentos son as tumbas dos xigantes. Que xigantes? Ese é outro misterio. Malia o gran descoñecemento que existe entre a poboación local respecto ao seu legado arqueolóxico e á súa importancia, quizais polo forte proceso de aculturación sufrido durante os séculos de islamización, aínda hoxe en día existe certo temor entre moitas xentes a merodear por estes antigos asentamentos prehistóricos. A crenza de que estes enclaves están habitados polos temidos djinn non fai aconsellable visitalos a certas horas da noite.



No interior da mítica tumba de Osiris.

Foi precisamente a este lugar a onde chegou en 1973 o matemático, informático, lingüista e investigador das relixións Albert Slosman (1925-1981) no seu traballo de documentación para escribir a historia do monoteísmo. O polifacético Slosman recolleu a principios dos 70 duns bérberes locais a lenda de que ese gran túmulo megalítico de Taouz era, en realidade, a tumba dun xigante fillo do denominado Deus único, que fora enterrado alí con todos os soldados que o defenderan tras ser traizoado e asasinado a lanzadas polo seu propio irmán de sangue, e xigante tamén. Albert Slosman, a través dos seus estudos lingüísticos dos xeroglíficos exipcios, da lingua bérber e da tradución do *Libro dos Mortos*, chegou á interpretación de que Taouz -o *Ta Uz* do texto exipcio- significaba “lugar de Osiris”, é dicir, o lugar consagrado a Osiris. E, xa que logo, segundo el, o xigante fillo do Deus único non era outro que Osiris, o famoso deus exipcio asasinado polo seu irmán Seth. Esta lenda da tumba do

xigante e a fascinante interpretación de Slosman entroncan cunha das teorías máis descoñecidas e estrañas que se formularon sobre a orixe de Exipto e o mito da Atlántida. Refírome á teoría do Gran Cataclismo de Albert Slosman.

Dixemos que a intención de Slosman era escribir a historia do monoteísmo. Isto levouno a converterse nun experto estudoso dos xeroglíficos exipcios e, en concreto, do *Libro dos Mortos*. A raíz dos seus estudos, dos datos recabados da tribo dos fako en Camerún, Slosman tiña a sospeita de que os devanceiros dos primeiros faraóns procedían non das ribeiras do Nilo senón de Occidente, do Atlántico. Resumindo moito, a súa teoría, á que chegou despois de anos de estudo, era que nun pasado remoto -ano 9.792 a.C.- e tras un cataclismo provocado por castigo divino, afundiuse un continente -de nome *Ahâ-Men-Ptah*- situado no Atlántico. Segundo a hipótese deste estudoso, moitos dos seus superviventes chegaron a bordo de barcas mandjit ás costas de Marrocos, ao que hoxe é Tamanar (de *Ta-Mana*, “lugar do Poñente”) e tras un éxodo a través do norte de África asentáronse en Exipto, dando lugar á civilización dos faraóns. En definitiva, o mito da Atlántida do que nos falou Platón con novas achegas sacadas das súas interpretacións persoais do *Libro dos Mortos* e dos textos do templo de Denderah. O castigo divino



que desencadeou o cataclismo natural que acabou co continente perdido debeuse a unha loita de poder entre irmáns. Usit (Seth), que aspiraba ao trono herdado polo seu irmán, atacou a capital de Ahâ-Men-Ptah, asasinou a lanzadas o seu irmán Usir (Osiris) e desencadeou o castigo divino que acabaría co continente. Do matrimonio entre Usir (Osiris) e Iset (Isis) nacería Horus, lexítimo herdeiro ao trono e que sería o rexenerador da nación que xurdiría dos superviventes de Ahâ-Men-Ptah. Slosman fixouse nas similitudes entre moitos topónimos de Marrocos e os nomes de determinados lugares citados no *Libro dos Mortos* para establecer a ruta seguida por estes superviventes do gran cataclismo dende as costas atlánticas ata Exipto. Estudou os petróglifos e os megálitos do sur de Marrocos para apoiar a súa hipótese. Segundo a súa teoría, Marrocos sería a primeira colonia dos superviventes da Atlántida.

A hipótese de Slosman non deixa de ser outra teoría máis, que especula sobre o mito da Atlántida e sobre a posible orixe da civilización exipcia. Se ben é probable, e lóxico, que existan conexións culturais e influencias entre os pobos que habitaron o norte de África no pasado, ligar o nacemento da cultura e civilización exipcias co mito do continente perdido da Atlántida non deixa de ser unha ousadía á marxe de toda metodoloxía e cautela científica, ademais de dar

rango de verdade histórica aos textos mitolóxicos.



O autor sinalando o gravado dunha vaca co que semella un disco solar entre os cornos.

Pero Taouz non posúe só tumbas. As rochas deste outeiro aparecen decoradas con infinidade de petróglifos que representan animais e motivos xeométricos e, entre todos eles, un que nos chama poderosamente a atención. A apenas uns metros da gran tumba e sobre unha lousa a ras de chan destaca unha peculiar figura zoomorfa. Parece a representación dun touro ou unha vaca pero hai algo que non encaixa cunha típica estampa da fauna local: o touro mostra, representado entre os seus cornos, un gran disco ou esfera. Rapidamente vén á memoria a iconografía clásica da deusa exipcia Hator, deusa do ceo, do amor, das mulleres e a beleza, nutriz do deus Horus, patroa da danza, da música, a felicidade e tamén das necrópoles. Que facía alí unha representación do que semellaba a deusa exipcia Hator? Habería algún tipo de



relación, máis alá do mito, entre este lugar e Exipto?

Botando man das fontes clásicas, Heródoto dinos que os antigos bérberes de oriente daban culto a Isis e a Seth. Nas palabras do cronista latino:

Ningunha destas tribos (libias) probaban a carne de vaca, senón que se abstiñan dela pola mesma razón ca os exipcios [...] Incluso en Cirene, as mulleres pensan que non é correcto tomar carne de vaca, pois nisto honran a Isis, a deusa exipcia, a quen dan culto.

Tamén Osiris era venerado polos pobos bérberes de Libia e mesmo para algúns estudosos a orixe desta deidade podería ser norteafricana. Non foron estes os únicos deuses exipcios venerados na antigüidade polos pobos imazighen; o deus Amón tamén foi un dos deuses máis importantes da cultura bérber. Pola contra, outros pobos do pasado -como gregos, fenicios ou exipcios- adoptaron tamén deuses do panteón bérber.

Deixando á parte a aventurada e fantástica hipótese de Slosman, o certo é que sabemos que a dinastía XXII que dominou Exipto entre o 945 e o 715 a.C. era un clan de orixe bérber procedente de Libia, en concreto da tribo mashauash, tamén chamados mashawash, meshwesh ou maxies. Segundo relata Heródoto, os mashauash dicían que descendían dos

troianos. Dende Amenofis III, cara a 1380 a.C., esta tribo intentou estenderse cara ao leste e invadiu periodicamente Exipto, mantendo un permanente conflito co Imperio Exipcio. Durante o século XI a. C., unha parte da tribo mashauash infiltrouse pacificamente no Delta do Nilo fundando unha especie de feudo, ao redor de Bubastis. Os seus dirixentes fixéronse cada vez máis influentes ata tomar o control do país cara ao ano 945 a.C., cando o bérber Sheshonq I funda a Dinastía XXII e senta no trono de Exipto, marcando con este feito a data de comezo do calendario amazigh. Os reis desta dinastía amazigh poñeranse baixo a protección do deus Amón.



Petróglifos de Taouz.

Podemos concluír, xa que logo, que si existía unha conexión real e histórica entre os pobos imazighen e a civilización exipcia, polo que non podemos descartar que algunha das representacións que aparecen nos petróglifos que estudamos en Taouz se corresponda a unha daquelas velhas deidades que adoraron os pobos



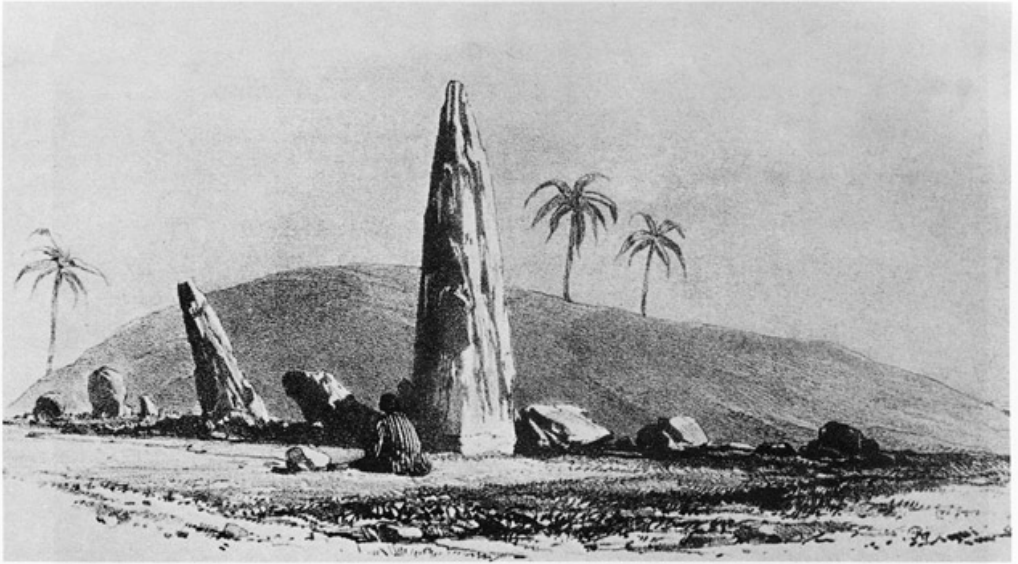
norteafricanos e, quen sabe, se orixe dalgún dos deuses exipcios.

Pero a tumba máis colosal de todas as que podemos atopar no norte africano atópase a centos de quilómetros do Sahara, cara ao noroeste, preto da poboación de Arcila e da cidade de Larache. Refírome ao monumental túmulo-cromlech de Mzora o M'Sou-ra. Este monumento megalítico está considerado o máis grande do norte de África. Fórmano 175 menhires que, cal anel perimetral, rodean un túmulo formado con terra e pedras duns 6 metros de altura por máis de 50 de diámetro (58 m no eixe E-O e 54 no eixe N-S). Algúns dos monólitos do crómlech que delimitan o túmulo chegan ata os 5,34 metros, é o denominado *El Uted*, “o pico”, aínda que a media dos monólitos é de 1,5 metros. As investigacións arqueolóxicas levadas a cabo no xacemento polo profesor Miguel Tarradell na década dos 50 do pasado século, desvelaron que o túmulo foi inicialmente construído entre o III e IV milenio a.C. e garda similitudes cos monumentos megalíticos do sur da Península Ibérica. O monumento posiblemente foi erixido para albergar a tumba dalgún rei da Mauritania occidental pero, segundo a lenda, esta é a tumba do mítico xigante Anteo, fillo do deus Poseidón e da deusa Xea, que morreu en combate a mans do heroe grego Hércules.

estreitamente ligado á mitoloxía grega. Segundo esta mitoloxía, o xigante Anteo vivía na illa de Irasa, situada máis alá das Columnas de Hércules, no estreito de Gibraltar. A Anteo atribúeselle a fundación de Tinxis, a actual Tánxer. Conta o mito que Anteo fixera voto de construír un templo a Poseidón con cranios humanos polo que desafiaba e mataba a todo aquel que entraba no seu reino. Anteo era case invencible pois, cada vez que caía á terra, a súa nai, a deusa Xea, dáballe forzas de novo, así que retou a Heracles/Hércules a unha loita. Hércules, coñecedor da orixe das forzas de Anteo, levantouno en brazos para impedirlle que recibise o alento da súa nai, logrando asfixialo. Segundo conta a lenda, morto Anteo o seu corpo foi sepultado en Tánxer nun túmulo de terra coa forma dun home deitado. Diciase que se se retiraba terra desa tumba comezaría a chover e non pararía ata que o burato fose tapado. A lenda di que o militar romano Quinto Sertorio fixo abrir o sartego que, supostamente, contiña o corpo de Anteo e, ao ver o tamaño xigantesco dos seus ósos, ordenou atemorizado que volvesen cubrir a tumba con terra.

Mzora localízase a 30 km de Lixos, cidade histórica onde a mitoloxía sitúa o undécimo traballo de Hércules e o palacio do rei Anteo. Segundo narra Plinio o Vello (23-79 d.C.):

Xa explicamos como Marrocos está



O túmulo-cromlech de Mzora. Lámina The Mysterious Moroccan Megalithic Menhirs of Mzora (1830). Fonte: <https://de.wikipedia.org>

[...] O cabo extremo sobre o Océano chámase en grego Ampelusia. Houbo alí noutro tempo as cidades de Lissa e de Cotta máis alá das columnas de Hércules, hoxe encóntrase Tingi, fundada por Anteo [...]; a 35.000 pasos de Zilis está Lixos [...] suxeito de lendas extraordinarias. Alí situaban o palacio de Anteo, o seu combate con Hércules, os xardíns das Hespérides [...] pero o famosos bosque con mazás de ouro non deixou máis ca oliveiras salvaxes. [...] Esta cidade de Lixos foi moi poderosa [...]. A 50.000 pasos de Lixus está o río Sububus (Sebou), que corre ao lado de Banasa, río magnífico e navegable. A 50.000 pasos do Sububus, a vila de Sala, sobre o río do mesmo nome, xa veciña dos desertos, está infestada de mandas de elefantes [...]

Este colosal túmulo de M'zoura -segundo os cronistas clásicos a suposta tumba do xigante Anteo, morto a mans do heroe grego Heracles- ten unha lenda local que entronca coa crenza en seres míticos que habitan estes lugares arqueolóxicos e abandonados. Segundo se relata, unha vez uns saqueadores bérberes do val do Sous chegaron ata este lugar para roubaren as riquezas do túmulo. Cando estaban en plena profanación saíu do seu interior unha misteriosa e fermosísima muller de pel escura cun neno nos seus brazos. Mentres a pequena criatura de aspecto diabólico mamaba da doncela, esta increpou os saqueadores e pediulles que marchasen de alí deixando todas as riquezas que colleran. Pero eles no fixeron caso e escaparon co ouro. Cando xa na costa abriron o saco onde levaban



as riquezas roubadas descubriron con horror que os obxectos de ouro roubados se converteran en simple ferro. A similitude deste relato coas nosas lendas de mouras que gardan grandes tesouros nas mámoas e que adoitan presentarse cun neno en colo é máis que evidente.



Hércules lointando con Anteo. Cadro de Francisco de Zurbarán (1634). Museo del Prado. Fonte: <https://es.wikipedia.org>

Ritos ancestrais vencellados á morte

Alén das antigas necrópoles e tumbas megalíticas, a morte e a relación cos que xa non están segue a ser moi importante para o pobo Amazigh. Na casa da familia Ouchaoua fálannos dos costumes funerarios dos imazighen. Explican como os antigos nómades bérberes se enterraban baixo un túmulo de terra e pedras, delimitado por un anel lítico ou muro circundante. As tumbas das necrópoles musulmás, en cambio, distínguense por posuíren dúas simples pedras ou

lousas en vez de lápida, unha á cabeza e outra aos pés. Se a disposición das dúas pedras é paralela indica a tumba dunha muller, se as lousas están dispostas de forma transversal unha á outra sinala un enterramento masculino.

Coincidindo con determinadas festas relixiosas do calendario islámico, como o día do nacemento do profeta Mahoma, vaise aos cemiterios a visitar e honrar os defuntos. Móllase a tumba con auga, lense versos coránicos e aprovéitase para conversar cos que xa non están. O cronista clásico Pomponius Mela conta nos seus escritos que algunhas tribos bérberes -por exemplo, os Augelae- divinizaban os espíritos dos seus antepasados, que consultaban os seus espíritos e que tiñan por costume durmir nas súas tumbas para esperar a que lles respondesen en soños. Heródoto documenta a mesma práctica entre a tribo dos Nasamóns. Segundo as súas palabras:

[...] De entre eles, xuraban polos homes que se dicía que foran máis rectos e valentes, poñendo as mans sobre as súas tumbas; e practicaban a adiviñación, visitando os túmulos dos seus antepasados, e botándose a durmir sobre elas despois de teren dito as súas pregarías; e aquilo que ven en soños, iso aceptan.

vv

Ademais hai costume de peregrinar ás tumbas dos marabús ou morabi-



*Cemiterio musulmán coas súas tumbas
marcadas con pedras.*



Morabito, lugares de culto e de lendas.

tos, coñecidas tamén co nome de morabitos. Os morabitos son templos ou capelas onde viviron os santóns ou que gardan os corpos de homes santos, ermitáns considerados especialmente píos e aos que se lles atribúe certa santidad. Os morabitos sempre están ligados a puntos de auga, a unha árbore sagrada ou a un bosque que preside o lugar. Moitas veces sitúanse en sitios altos e é frecuente que posúan un cemiterio ao seu arredor. As xentes xúntanse en determinadas datas do ano nestes enclaves celebrando auténticas romarías, dando forma ao culto denominado morabitismo e que afunde as súas raíces nas crenzas preislámicas. Pero estes templos tamén son escenario de lendas fabulosas.

A biblioteca de pedra do Val do Draa

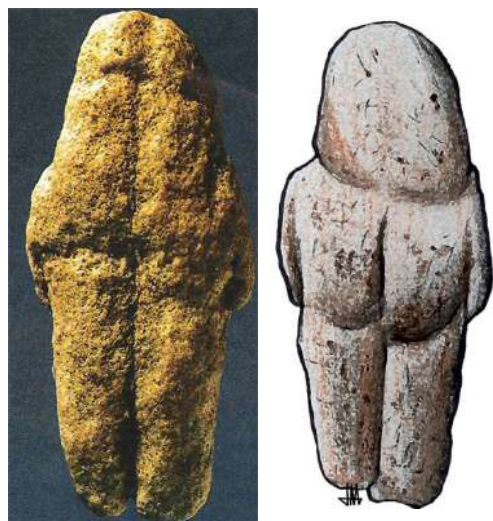
Volvemos emprender a nosa ruta rumbo ao norte. Buscando outros restos do legado dos primeiros poboadores cruzamos o Anti Atlas a

través o Valle do Draa. No val do río Draa -cos seus 1.100 km o río máis longo de Marrocos- proliferan os gravados rupestres de distinta cronoloxía. Destacan os petróglifos de Fom Chenna, Aït Ouazik, Tiouririne e Tisguinine. Pinturas rupestres como as do abrigo ao Auinat Seguer, preto de M'sied, ao sur do val do Draa, recordan os famosos murais do Tassili. Toda unha serie de murais onde se combinan representacións de animais, escenas de monte onde se ve o uso do cabalo para a guerra, figuras humanas con armas da Idade do Bronce, guerreiros conducindo carros e figuras abstractas. Unha auténtica biblioteca de pedra que coa súa iconografía nárranos o pasado remoto destas terras, a aparición dos metais e da nova cultura do bronce chegada no 2º milenio a.C. dende o sur da Península Ibérica.

Se ben moitos destes gravados están datados no I e II milenio a.C., as mostras máis antigas de arte rupestre norteafricana parecen pertencer



a un período inmediatamente posterior á última glaciación. Hai 10.000 anos, o clima volveuse máis húmido e, como dixemos, o Sahara adquiriu o aspecto dunha sabana con bosques nas montañas, ata que hai 5.000 anos comezou a desertizarse, nun proceso que durou ata hai 3.000 anos, época en que quedou practicamente deshabitado. Moitas das pinturas, debuxos e gravados que se están descubrindo nestas rexións do Magreb son de hai incluso máis de 12.000 anos.



Venus de Tan-Tan.
Foto: Der Spiegel 6/2004 p.143.
Debuxo de José-Manuel Benito.
Fonte: <https://es.wikipedia.org>

Foi precisamente na conca sur do río Draa onde apareceu en 1999 a polémica Venus de Tan-Tan, para algúns a estatua humana máis antiga que se encontrou. A Venus de Tan-Tan é unha posible escultura antropomorfa realizada nun seixo de cuarcita. A forma humana está configurada por varias fendas, unhas de orixe natural

pero outras parece que froito da man humana. Ademais conservaba restos de ocre. A enigmática figura foi encontrada polo equipo do arqueólogo alemán Lutz Fieldler a 15 metros de profundidade nun xacemento arqueolóxico do Paleolítico Inferior, entre bifaces e utensilios de lasca, de aí que se datase entre 200.000 e 300.000 anos de antigüidade, contemporánea, polo tanto, do Homo Heidelbergensis. De confirmarse a orixe antrópica da Venus de Tan-Tan, revolucionaría o que sabemos sobre os nosos devanceiros humanos, pois indicaría que hai 200.000 anos os humanos pre-neanderthal ou pre-sapiens xa tiñan capacidade plena de simbolización e representación artística.

A viaxe continúa seguindo as antigas rutas comerciais que unían o Magreb coa África negra, cruzamos a garganta do Todra e enfiámonos a ruta das mil kashbas. Unha tormenta de area sorpréndenos no camiño recordándonos a dureza destas terras e os perigos aos que tiñan que enfrontarse os comerciantes que percorrían estas terras coas súas caravanas.

Algunhas das kashbas máis espectaculares de Marrocos sucédense na nosa ruta: a famosa kashba de Taoirit, en Ouarzazate e declarada Patrimonio Mundial da Humanidade pola UNESCO: a kashba de Tifoultoute ou o espectacular ksar de Aït Ben Hadou son parada obrigada para todo aquel ao que lle interese coñecer



Unha tormenta de área crúzase no noso camiño.



No horizonte o ksar de Aït Ben Hadou.

a historia deste país. Facemos noite nunha casa da aldea de Aït Ben Hadou. Os nosos anfitrións aproveitan a noite para contarnos vellos relatos bérberes, historias de tesouros ocultos en misteriosas tumbas de santos, pobos con bibliotecas coránicas que gardan libros sagrados con coñecementos e historias perdidas.

Tesouros encantados e riquezas ocultas

Aos pés da fortaleza do ksar de Aït Ben Haddou encóntrase a edificación dun antigo morabito. Os devotos do santo acoden ao lugar en peregrinación, dan voltas ao redor do edificio e acenden velas. Pero cóntanos un informante que nesa tumba non hai nada, que alí non xace o corpo dun santón islámico senón que se garda un valioso tesouro. Segundo nos contan, os veciños desta ksar non sabían nada sobre as supostas riquezas que se gardaban no pequeno templete, eles simplemente ían alí orar pero os

buscadores de tesouros que se achegaban ata o lugar dende afastadas terras si o sabían, e aproveitaban a escuridade da noite para intentaren roubar as riquezas e as moedas antigas que se gardan no seu interior. É por iso que agora o morabito está sempre pechado, para evitar que os ladróns rouben os supostos tesouros alí ocultos.

Na casa da familia Aattari, na vila de Aït Ben Haddou, Jamal nárranos a seguinte historia sobre un outeiro veciño coñecido como a “Montaña dos dez”. Segundo a lenda, as entrañas desta montaña gardaban unha valiosa cova toda de cuarzo. Un día entraron unhas persoas con intención de fácerense co valioso mineral pero a cova, celosa dos seus segredos, derrubouse sobre eles atrapándoos e matándoos a todos. O outeiro toma o seu nome dun feito bélico acaecido na antigüidade. O noso amigo Jamal cóntanos que, tras unha cruenta batalla, dez guerreiros acantoáronse no alto da montaña. O pequeno con-



No morabito do ksar de Aït Ben Haddou gárdanse, segundo a tradición, valiosos tesouros.



A mítica “Montaña dos dez”.

tinxente de resistentes foi sitiado polo exército atacante e finalmente puideron tomar o outeiro e darlles morte. De aí “a Montaña dos dez”.

É crenza habitual na zona que no ksar de Aït Ben Haddou se ocultan valiosos tesouros, polo que máis de un intentou facerse con eles. Cóntannos que unha vez unha familia da vila estaba limpando un antigo pozo dentro do patio da súa casa cando do seu fondo comezaron a emerxer láminas de ouro con misteriosos textos escritos. Pero, a día de hoxe, ninguén

sabe qué foi de tan fabuloso tesouro nin qué mensaxes contiñan esas láminas áureas escritas.

Segundo Jamal, os *djinns* son, ás veces, “os que non se ven”. Poden ser bos e malos pero cren que os que gardan tesouros soen ser malvados. Acceder a un destes tesouros encantados que agochan os *djinns* en determinados lugares, moitas veces ruínas arqueolóxicas, non é tarefa fácil. Para poder facerse cun deses tesouros que protexen os *djinns* hai que axudarse do Corán. Necesítase



Inspeccionando o interior dun túmulo saqueado polos buscadores de tesouros.



Co noso amigo e informante Jamal fronte ao ksar de Aït Ben Haddou.



Escoitando antigos relatos á luz das candeas.



O autor recollendo lendas e tradicións na casa da familia Aattari.

unha persoa que saiba ler as escrituras sagradas do Islam e que teña moita forza interior para poder entrar e facerse co tesouro. Se o que vai en busca destas riquezas encantadas comete unha falta, por pequena que sexa, pode ser que, por arte de maxia, se vexa teletransportado a outro lugar afastado. Pénsase que hai determinadas persoas que saben cómo identificaren os lugares secretos onde os *djinn*s agochan as súas riquezas. Para poder abrir o tesouro, débese regar cun pouco de sangue e pénsase que hai sinais que nos ensinarán ou indicarán como desencantar o tesouro, por iso é fundamental estar moi atentos. Tamén se di que hai libros máxicos que explican cómo conseguir os tesouros. Son, segundo se cre, textos redactados nunha escritura diferente, quizais máxica. Escoitar estes relatos e bosquexar un sorriso cómplice é todo un, pois coñecemos as vellas crenzas e historias da nosa Galicia que falan de cazatesouros que, armados co famoso grimorio

de San Cirpián -ou Ciprianillo- percorrían o país intentando facerse cos tesouros encantados que os míticos mouros gardaran en castros e outros xacementos arqueolóxicos.

Transcorre a noite entre téis de menta azucrados e boa conversa. Un deses seráns onde, á luz tenue da lúa, se contan dende tempos inmemoriais relatos e lendas transmitidas de xeración en xeración e que agora nós temos o privilexio de escoitar.

Ao día seguinte, conversando cun tratante de dromedarios recién chegado á vila, cóntanos como unha gran tormenta de area o tivo días retido sen poder avanzar, coñecemos de primeira man as peripecias destes homes que, como as caravanas de hai séculos, aínda percorren o norte de África en rutas comerciais de miles de quilómetros, levando e traendo con eles non só obxectos, animais e mercadorías cos que comerciar senón tamén contos, lendas e antigas historias.



Un té de menta antes de durmir. As haïmas son a típica vivenda dos nómades do Sahara.



O equipo da Sociedade Antropolóxica Galega co seu guía e traductor Said.

Poñemos novamente rumbo ao Atlas ascendendo o Oued Lebed -ou río Salgado- ata alcanzar Telouet e a súa kasbah. Percorreremos o espectacular canón da zona de Aït Atto Ou Moussa onde destacan as súas numerosas grutas e as aldeas e graneiros trogloditas suspendidos nos cantís e barrancos.



Canón da zona de Aït Atto Ou Moussa

Ascenderemos ata o Col du Tichka (2260 msnm) e tras cruzarmos este famoso porto de montaña e gozar da

marabillosa xeoloxía do lugar, descenderemos cara ao val de Tamaguet. Deixamos atrás o Atlas para acercármonos ao noso destino final: Marrakech. Toca xa emprender a viaxe de volta á casa. Por esta vez a nosa expedición na procura da cultura e do pasado amazigh debe rematar. Atrás quedan días de viaxe, vivencias e investigacións, moitas incógnitas por desvelar, novos sitios que visitar e outros que revisitar, lugares arqueolóxicos por descubrir, petróglifos que interpretar, historias que escoitar, costumes e tradicións que observar e vivir. Pero as respostas e as novas investigacións deben esperar polo de agora. Estou certo de que, como ao longo de miles de anos, os segredos do pasado seguirán agardando agochados baixo as areas do deserto do país dos Imazighen.

O que plasman estas páxinas son só algunhas das nosas experiencias nesta terra dos bérberes. Unha breve



ollada ao seu patrimonio arqueolóxico, unha escolma de lendas, mitos, ritos, crenzas e historias que puidermos recoller nesta viaxe -e noutras anteriores- por Marrocos e o norte de África. Son retallos dun universo simbólico que se resiste a perecer nun mundo banalmente globalizado. Fragmentos fundamentais da cultura dun pobo milenar -coma o

noso- que, como moitos outros, loita por conservar a súa identidade e que hoxe, como onte, sempre xeneroso agasállanos co presente de transmitirnos parte do seu valioso legado cultural.

Fi.

Bibliografía

Actas del I Seminario Hispano-Marroquí de Especialización en Arqueología. Edición Científica a cargo de Darío Bernal, Baraka Raissouni, José Ramos y Abdeljalil Bouzouggar. Universidad de Cádiz. Cádiz, 2006

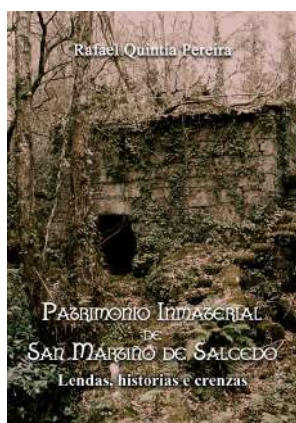
Berber Museum miniguide. Jardin Majorelle Éditions

BECERRA ROMERO, D. “La magia de los tatuajes en el mundo bereber. Dificultades para su estudio en el ámbito de los aborígenes canarios”. *XVII Coloquio de Historia Canario-Americana* (2006). Cabildo de Gran Canaria. Las Palmas de Gran Canaria, 2008

RÉGULO RODRÍGUEZ, M. *Albert Slosman y los remotos orígenes de Egipto*. (http://www.bibliotecapleyades.net/egipto/egipto_remosorignes.htm)

SLOSMAN, A. *Les survivants de l'Atlantide*. Robert Laffont. Paris, 1976

TAOUFIK ZAINABI, A. (Coordination). *Tresors et Merveilles de la vallée du Draa*. Editios Marsam. Rabat, 2004



PATRIMONIO INMATERIAL DE SAN MARTIÑO DE SALCEDO Lendas, historias e crenzas de Rafael Quintía





Sete Camiños. Encrucillada do tempo

O espazo Sete Camiños conforma unha estribación da Serra de Domaio, entre os concellos de Pontevedra, Marín e Vilaboa, onde atopamos un importante número de xacementos arqueolóxicos, diversos elementos de indubidable valor etnográfico e varios elementos naturais de interese.



O palleiro de herba

A paisaxe dos vales dos río é un dos sinais da nosa identidade, é un valor inmaterial que cotiza en alza e garantiza futuro. Quen vive nel ben sabe o que se perde cando se transforma noutra cousa ben diferente ao suor ancestral e secular.



Comuneiros Cen anos de vida e loita polo monte de Salcedo

Un percorrido por un século de vida e de explotación tradicional do monte comunal -verdadeira e única fonte de subsistencia para moitas xeracións de galegos- e polos aconteceres e desgrazas que, co cambio dos tempos, tiveron que sufrir os veciños da parroquia de San Martiño de Salcedo.



Muiños A memoria da auga

Un documental que mostra a importancia que tiveron e que teñen os muiños na cultura material e inmaterial do rural galego.



Metocas

Na paisaxe do campo galego había unha estampa pintoresca que o furacán do pregreso vai arrastando co paso do tempo. As Metocas, hoxe case desaparecidas, alumean o noso espírito espalladas polas leiras galegas.

DOCUMENTAIS





Unha ollada á historia desde o xornalismo

Xurxo Salgado Tejido¹



Sumario

Este artigo versa sobre a relación entre o xornalismo e o patrimonio arqueolóxico e a historia por extensión. Nel afondaremos acerca de quen é o propietario da Historia, as responsabilidades dese gremio e tamén do de periodistas; as boas e as malas prácticas e tamén dos perigos que axexan mais aló do espectáculo.

Palabras chave

Xornalismo, historia, patrimonio, a historia como espectáculo

Abstract

About the role of journalism in relation to the management of archaeological heritage and history by extension. In this article we will discuss who owns history, the responsibilities of historians and Journalists' Guild, the good journalistic practices and the dangers lurking beyond the show.

Keywords: Journalism, History, Heritage, History as a show.

CANTAS veces nos preguntamos que é comunicar e que é historiar?. Que é a historia sen a comunicación ou a comunicación sen a historia?... E é que esta banal pregunta non é tan banal cando un xornalista ten que contar unha historia que, pasado o tempo, acaba converténdose en historia ou en material susceptible de formar parte da historia dunha historia.

O historiador e o xornalista Persi-guen foi un dos primeiros que acuñou

iso de que comunicar tamén é historiar. Cando un xornalista conta unha historia está narrando, describindo e interpretando feitos. E é aí cando o xornalismo desempeña unha labor fundamental para entender parte da nosa historia.

“Impossible, en effet, d’édifier aujourd’hui une muraille infranchissable, entre, d’un côté, un journaliste qui étudie les archives publiques et privées, dépouille la presse d’époque, plonge dans les mémoires du temps,

¹ Xornalista e director do Galicia Cofidencial.



les annuaires statistiques et autres publications officielles, enregistre des entretiens avec les acteurs des événements, et, de l'autre côté, un historien du temps présent”,

escribe moi acertadamente o comunicólogo polaco Krzysztof Pomian que fala dos xornalistas como os “historiadores do tempo presente”.

Por iso, non é difícil de entender que uns e outros están do mesmo lado. O historiador e o xornalista constrúen “presentes recordados” e fabrican “conciencia colectiva” sobre lembranzas ou feitos dunha colectividade. Contan a historia e acaban interpretándoa.

Deste xeito, un e outro son complementarios e mesmo se utilizan como fontes de estudo. Os medios acaban convertendo en documentos orais e escritos, o que sucede e fican como testemuñas do tempo presente. É como se foran, utilizando a terminoloxía malinowskiniana a memoria oral dunha sociedade.

O xornalista e o historiador, o xornalista e o antropólogo, o xornalista e o arqueólogo acaban facendo, ao seu xeito, revisionismo. E é que, tanto a comunidade historiográfica, coma os medios de comunicación, son eminentemente revisionistas e avalían e interpretan os feitos do pasado e do presente.

Pero, ollo!, isto ten os seus perigos cando se fai un mal uso da información. Como advertiu Joseph Fontana: “A Historia, en malas mans, pode converterse nunha temible arma destrutiva”. Tamén os medios de comunicación. Porque unha cousa é “interpretar” ou “revisar” os feitos e outra “terxiversalos ou negalos”.

Unha ollada teórica

Na actualidade hai unha falla de estudos sobre o tratamento dos asuntos históricos, patrimoniais ou arqueolóxicos nos medios de comunicación. Soen ser os historiadores os que se preocupan por este tema, e non os xornalistas.

Hai estudos previos, como os de G. Ruiz Zapatero e A. Mansilla Castaño (1999), que fan unha comparación entre as novas relativas ao patrimonio aparecidas no diario El País en 1985 e 1995. Hai un predominio absoluto de noticias referidas á arqueoloxía sobre as relativas ao patrimonio arqueolóxico, por exemplo.

Carmen Lavín, Ana Yáñez e Mercedes Laín (1996) fan un repaso das noticias referidas a arqueoloxía e a patrimonio arqueolóxico en diferentes medios entre 1990 e 1995. Sobre arqueoloxía, son os achados os que acaparan maior interese, fronte ás investigacións, a pesar do “tirón” que durante a época dese estudo tivo o premio Príncipe de Asturias á in-



vestigación realizada polo equipo de Atapuerca.

Tamén destacan as informacións de equipos de investigación pero, sobre todo, por difusión das reportaxes e dos artigos publicados en revistas como Nature, Science ou National Geographic.

No ámbito do patrimonio arqueolóxico, a noticia que atrae máis titulares é a denuncia do mal estado en que se atopan os vestixios arqueolóxicos, debido ao espolio. Pero o tratamento das informacións é bastante deficitario, limitándose a noticia a comentar o feito. Os arqueólogos son os principais instigadores destas denuncias, non as administracións ou particulares.

Nestes estudos, de hai xa case 20 anos, destaca a importancia que adquiriron as informacións sobre o patrimonio. Con todo, naquel xornalismo dos anos 90 interesaba máis o descubrimento, os grandes feitos que as pequenas historias. Hai unha falta de crítica e véndese a información tipo “caza-tesouros”. Un mal do xornalismo que, por desgraza, aínda persiste hoxe en día.

Outro estudo máis recente realizado pola Universidade de Salamanca e a do País Basco en 2010 aproxímanos, aínda máis, a imaxe mediática dos arqueólogos.

Este informe realiza un exhaustivo estudo das novas de El País, El Mundo e varios xornais de Castela e León, Euskadi e Galicia. Hai un cambio de tendencia con respecto ao xornalismo sobre patrimonio dos anos 80 e 90. Dáse un predomino das noticias con temática patrimonial sobre as demais. En todos os casos, agás El País, a porcentaxe de noticias analizadas relacionadas con patrimonio superaba o 50% do total. A segunda temática é a investigación histórica e a terceira, a escavación.

O número de noticias clasificadas como investigación representan un 9,9% do total, agás, de novo, en El País, no que un terzo deste tipo de noticias son de investigación. Estas noticias son, na súa gran maioría, sobre descubrimentos e achados puntuais e significativos.

O estudo tamén recolle unha estreita relación entre patrimonio e turismo vinculado, sempre, a unha actividade económica e cultural de cada rexión e coa restauración de monumentos e a posta en valor de xacementos.

Situación actual: Os perigos ocultos do xornalista

O camiño paralelo do xornalismo e da historia ten as súas eivas. Sobre todo, cando da historia se quere facer un espectáculo. As veces o espectáculo é máis contraproducente que gratificante para entender un feito



histórico ou historiado. É aquí uns exemplos:

Banalización da disciplina científica

Do conxunto dos informes realizados sobre as informacións de tipo patrimonial nos medios de comunicación destácase que só un 6% do total de noticias analizadas destacan a figura do arqueólogo.

E é que a arqueoloxía parece destinada tan só ao achado dos restos, pero nunca a súa interpretación e ao seu tratamento “científico”. A visión do arqueólogo é a dun profesional cuxa función é escavar e atopar obxectos. Nada máis. Non se aborda un perfil máis humano, máis investigador, máis analítico.



Esta visión continúa aínda nos medios, coa visión do historiador, do antropólogo ou do arqueólogo como meros transmisores dunha información máis importante; a da descuberta de algo. Con todo, hai sempre excepcións, e atopámolas na cober-

tura da remodelación da Catedral de Vitoria que fixo o Diario de Noticias de Álava que dá unha visión positiva e acertada do traballo arqueolóxico, ou tamén a polémica sobre o Castro de Punta Langosteira realizada por Galicia Confidencial na que o foco se centrou nas diferencias de metodoloxía arqueolóxica con entrevistas aos arqueólogos Xurxo Ayán e Cano Pan.



A arqueoloxía como estorbo

Por outra banda, nalgúns casos, e nalgúns medios, as labores arqueolóxicos preséntanse case como un trámite --e mesmo coma un problema-- antes de comezar a explotación comercial dese xacemento ou ben a realización dunha obra pública ou privada. Son as novas que teñen que ver con escavacións de urxencia ou escavacións obrigadas por lei, ao toparse en lugares protexidos, para facer determinadas infraestruturas (autoestradas, camiños de ferro, edificios, etc...).



A historia como un espectáculo

As seccións de Cultura, Sociedade dos xornais, e mesmo as noticias breves da contracapa, soen recollen artigos con elementos “exóticos ou rechamantes” sobre algún achado, especialmente, tesouros, momias, elementos misteriosos ou calquera cousa que apareza en Atapuerca.

O xeito de presentalas xa é moi sintomático de por onde vai ir a información: “sería a primeira evidencia de...” “isto demostraría que”, “se as análises son certas sería o primeiro caso de...”. É dicir, trátase de buscar datos curiosos e, maioritariamente, descontextualizados dun estudo ou proxecto.

Un dos casos máis coñecidos a este respecto foi o do Odyssey. Durante varias semanas o importante das informacións foi destacar que o que había no buque era un tesouro español. Titulares como “Los restos son españoles” (EP, 24/12/2009) ou “La propiedad es de España” (TVE, 24/12/2009) son xa moi elocuentes a este respecto. O proceso, en si mesmo, presentase como a defensa do patrimonio histórico español.

Outro caso máis da casa foi o patrocinio, por parte do Concello de Ribeira, dunhas xornadas “esotéricas” vendidas baixo o paraugas de “científicas”. Así, e co título de “I Jornada del Misterio del Barbanza” os investigadores Nacho Ares e Jesús Calleja abordaron en 2010 a “historia e creación do Camiño de Santiago e o seu paralelismo co culto á morte no Antigo Exipto” e “A Arca de Noé e a lenda de como chegou a embarcación bíblica sobre a Serra do Barbanza”. Un caso que, tras ser publicado no Galicia Confidencial, deu lugar a un longo debate sobre o que se entendía por disciplina científica e disciplina esotérica.

A “propiedade” da historia

Outro dos riscos que corre o patrimonio é a súa patrimonialización. quen é o propietario dos nosos bens?. Con moita frecuencia a imaxe que trasladan os medios de comunicación é aquela que queren trasladar os poderes públicos. Por iso, en moitas ocasións, un ben patrimonial está asociado a un goberno, a unha figura pública ou ao político de turno.



Así, presidentes, reis, grandes empresarios ou magnates suscitan interese pola arqueoloxía. E, exemplos hai abondos, como a visita que a ex raíña Sofía fixo á vila romana da Olmeda con editoriais incluídos en El Norte de Castilla (NC, 30/10/2009; NC, 05/11/2009).



Pero tamén temos exemplos moi preto da casa e moi prolíficos durante a época de Fraga e de Pérez Varela como conselleiro de Cultura nos anos 90. Desa época aínda quedou a que-rencia dalgúns políticos polas grandes inauguracións. Un deses casos aconteceu no 2011 cando se inaugurou o megacacareado parque rupestre de Campolameiro logo de anos de atraso. A visión que entón se deu por algúns medios oficialistas contrasta coa dada por outros medios máis críticos.

El Correo Gallego (7-7-2011)

Galicia inaugura su primer parque arqueológico de referencia mundial

Con casi 100 petroglifos de más de 4.000 años, Campo Lameiro aspira a convertirse en la Altamira gallega //Hoy abrirá sus puertas al público 15 años después de que comenzase la gestación del proyecto.

La Voz de Galicia

Campo Lameiro abre su parque rupestre y espera 80.000 visitas.El complejo es el primero de la Rede Galega do Patrimonio Arqueolóxico.

El País

Feijóo inaugura el parque rupestre que proyectó Fraga. Los expertos lamentan la inexistencia de un catálogo de petroglifos en Galicia.

Galicia Confidencial

Inauguran o parque arqueolóxico que levaba meses rematado. Ideado en 1995, Campo Lameiro custou máis de 5,5 millóns de euros en obras que estiveron sen utilizar durante meses malia estar completamente rematadas. O atraso foi tal que o propio alcalde do PP amagou con dimitir.

O que non se debería facer no xornalismo

Hai casos concretos que demostran os erros que hai no tratamento informativo dun feito relacionado co noso patrimonio que debería ser evitado. Estes son algúns deles:

Murallas de Madrid

O diario ABC de Madrid fixo cam-



paña para eliminar os vestixios das murallas da época dos Austrias aparecidos nas escavacións levadas a cabo na Praza de Oriente de Madrid e na rúa Bailén para a construción dun aparcadoiro e paso subterráneo nunhas obras promovidas polo Concello, entre 1992 e 1996.

Pola contra, o diario El País fixo campaña a favor da preservación dos restos, incluíndo numerosos artigos de opinión sobre a remodelación da praza ou o valor dos restos. No ABC só houbo opinións de políticos partidarios do proxecto: Ruiz-Gallardón: *“Non hai restos na Plaza de Oriente, só son celos de Leguina”* (Abc . Madrid, 9 de decembro de 1992) ou *“Os supostos restos arqueolóxicos da Praza de Oriente son unha ducia de pedras sen valor”*, segundo declaracións do concelleiro de Obras (ABC. Madrid, 21 de agosto de 1996)

Xacemento do carambolo

No xacemento protohistórico do Carambolo (Camas, Sevilla) atopouse un tesouro de ouro achado en 1959. No 2002 presentouse un proxecto para construír xustamente sobre o

xacemento un hotel. O Diario de Sevilla estivo a favor da medida.

Caso Velázquez

A ‘operación Velázquez’ foi impulsada pola Consellería de Educación e Cultura da Comunidade de Madrid, o Arcebispo e o Ministerio de Educación e Cultura. Coincidindo coa celebración do centenario de Velázquez, aproveitaron as escavacións na praza de Ramales de Madrid, onde está a igrexa na que está enterrado o pintor e a súa dona Juana Pacheco, para buscar os seus restos mortais. Un feito que xerou unha gran polémica xornalística a favor e en contra.

A polémica xornalística durou catro ou cinco meses, sen calquera rigor científico. Malgastáronse medios e esforzos (por exemplo, análise de ADN dos restos de San Plácido). Os titulares foron ben elocuentes: 9 de xuño de 1999 en El Mundo: *“¿Son estos los restos de Velázquez?”* ou *“El Arzobispado de Madrid acusa a la Comunidad de robarle el supuesto hallazgo”*. Tamén intervéñen El País o 8 de abril de 1999, titulando *“Operación Velázquez”*, con foto do



conselleiro de Educación e Cultura baixando ao subterráneo descuberto na praza de Ramale.

Porto Exterior da Coruña

Tamén en Galicia tivemos casos semellantes. Quizais o máis destacado foi o acontecido no Porto Exterior da Coruña, coa descuberta dun poboado metalurxico que foi escavado de urxencia e logo completamente destruído. Hoxe non queda nada del. O caso só se coñeceu grazas as denuncias realizadas por Galicia Confidencial.

Galicia confidencial, do 4-11-2010

O Ministerio de Cultura permite a desfeita dun xacemento único en España. As obras de urxencia que se realizaron no Porto Exterior da Coruña arrasaron cun castro da primeira Idade do Ferro, único na Península Ibérica, para continuar as obras.

Dese mesmo día tamén no GC. O responsable da escavación en Punta Langosteira defende a súa actuación.

“Se non fora polo Porto Exterior non se descubriría este xacemento”, di o arqueólogo Cano Pan que suña que “era imposible” a súa conservación in situ.

Círculo lítico da Mourela

Outro dos casos dignos de mencionar foi o do círculo lítico da Mourela, desaparecido debaixo das obras da Autovía do Cantábrico. En 2007 houbo unha intensa polémica nos medios,

con xornais que se posicionaban a favor de conservar este ben, e outros que apostaban polo seu estudo rápido para rematar as obras desa autovía.



“Adeus ao círculo lítico máis antigo de Galicia. Hoxe desapareceron os poucos restos que quedaban do Círculo Lítico da Moruela, nas Pontes. Deste xeito ponse fin ao cronlecho máis documentados de Galicia, con máis de 5.000 anos de historia, polas obras da autovía As Pontes-Cabreiros”, titulaba o Galicia Confidencial o 5-6-2007.

Meses antes, La Voz de Galicia publicaba: *“Política Territorial presiona para que la autovía avance sobre un yacimiento. As Pontes. El informe ambiental del proyecto obvia los restos pese a que fueron catalogados. Los arqueólogos reclaman más tiempo para investigar el círculo lítico de A Mourela”.*



O xornalismo versus A Historia

Ben é certo que non todo é negatividade cando un xornalista se pon a escribir sobre a nosa historia. Moitas veces dan soporte e presenza social a unha materia como a historia e todo o que xira en torno a ela. Deste xeito, os medios serven como un altofalantes da situación do noso patrimonio; abandono, degradación, espolio ou accións urbanísticas.

Neste caso, o xornalismo funciona como esa “arma de destrución masiva” da que xa falamos e alerta sobre os perigos que atravesamos o patrimonio facendo que os poderes públicos teñan que actuar.

Con todo, depende sempre das fontes de información do xornalista e do medio. E, aquí, como en toda investigación, hai pros en contras. Están aqueles medios –os que máis– que só dan a versión oficial a través de comunicados ou roldas de prensa de institutos, arqueólogos ou universidades. E logo están os que fan unha investigación xornalística a raíz do que se informe nese comunicado ou nesa rolda de prensa. É aí cando a historia se converte, entón, en materia de investigación e, polo tanto, suscitará opinións a favor ou en contra.

Por iso, en toda información sobre esta materia hai que ter en conta certos condicionantes:

- Condicionantes Políticos. Son aquelas chamadas ou toques de atención que lle chegan ao xornalista por parte dos poderes públicos a través dunha presión institucional ao medio.

- Condicionantes económicos. Son aquelas que teñen que ver coas denuncias sobre destrución de bens en obras concretas. Neste caso a presión ven por parte da empresa que realiza esa obra, especialmente, se se trata de grandes infraestruturas, como son autovías, autoestradas ou camiños de ferro.

- Condicionantes relixiosos. Son os menores pero, ás veces, tamén os hai. Aconteceu non hai moito co roubo do Códice Calixtino cando se suxeriu aos medios limitar a publicación de certas informacións para “non danar as investigacións”.

As responsabilidades do traballador da Historia

É ben certo que na difusión dunha comunicación sobre a nosa historia o xornalista é o principal responsable de como sae reflectida e das súas consecuencias. Con todo, non é o único emisor que intervéñ nunha noticia. Moitas veces, a percepción desa información depende da fonte, sexa arqueólogo, historiador ou antropólogo.



E non son poucas as ocasións nas que os traballadores da historia tamén se aplican iso que comunmente se coñece como “autocensura”, ben porque o interese persoal prima sobre o interese científico ou ben porque hai intereses económicos e políticos que queren evitar situacións “desagradables” para unha determinada empresa arqueolóxica. O resultado desta situación, obviamente, é a degradación da imaxe do noso patrimonio.



O papel do cinema na imaxe dos arqueólogos

Non quería rematar sen falar dun aspecto que ten contribuído, tanto positiva como negativamente, a crear un estereotipo e unha imaxe social sobre o que é a historia e a arqueoloxía. É o cinema. A coñecida como sétima arte, polo seu elevado poder de atracción e por chegar a milleiros de persoas, ten axudado a configurar unha imaxe do arqueólogo que, poucas ocasións, se corresponde coa imaxe real.

A través dos filmes se transmite unha visión romántica, decimonóni-

ca, dun escavador que ten moito de explorador. Así é a figura do arqueólogo do paciente inglés ou no caso de Tom Baxter que aparece na película A Rosa Púrpura do Cairo. Tamén os arqueólogos da Momia ou o pai Merrin no Exorcista.

A idea é a da unha arqueoloxía colonialista, individualista e masculina. A excepción é Lara Croft, pero neste caso, o importante é o atractivo da protagonista, unha versión sensual e áxil de Indiana Jones en feminino.

E, a icona por excelencia desta imaxe de arqueólogo, é Indiana Jones. Esta personaxe, creada por George Lucas e Lawrence Kasdan ten xa o seu imaxinario popular creado; a dun arqueólogo aventureiro por excelencia. Esta idea segue cultivándose, mesmo, por institucións supostamente serias como é o Museo das Ciencias.

“Sexan cal sexan as palabras que usamos, deberían ser usadas con coitado porque a xente que as escoita será influenciada para ben ou para mal”. Buddha



J.V.



Santuario de Berobreo: Indixenismo e Romaneidade.

Unha introdución á contextualización sociocultural¹

Damián Otero Suárez



Sumario

Neste artigo ofrecemos unha introducción á contextualización do fenómeno do Santuario de Berobreo en O Hío, Cangas do Morrazo, Pontevedra tanto na súa dimensión temporal (implicación co pasado do xacemento, inmersión no proceso de romanización), como espacial (funcionalidade social do santuario e papel de Berobreo dentro do panteón galaicorromano) partindo dunha perspectiva “microrrexional” para despois achegarnos a realidades puntuais máis xerais de cara a fenómenos máis amplos, como a romanización.

Palabras chave: arqueoloxía, historia, formas relixiosas prerromanas, colonialismo, romanización.

Abstract

In this paper we provide an introduction to the contextualization of the Berobreo sanctuary phenomenon in O Hío, Cangas do Morrazo, Pontevedra, both in its spatial dimension (its implication with the past history of the site, and its immersion in the romanization process), and in its spatial dimension (the social functionality of the sanctuary and the role of Berobreo within the Galician-roman pantheon) beginning with a “micro-regional” perspective and then approaching more specific realities towards broader phenomena such as romanization.

Keywords: archeology, history, pre-roman religiosity, colonialism, romanization.

¹ Este artigo nace a partires do Traballo de Fin de Máster “Berobreo: Indixenismo e Romaneidade”, defendido no 2015 na Universidade de Santiago de Compostela e dirixido por Francisco Javier González García, a quen quero agradecer a súa paciencia.



I. Introducción

O CULTO e santuario do deus local Berobreo tiveron a súa existencia no singular Monte do Facho de Donón (O Hío, Cangas do Morrazo, Pontevedra), un promontorio situado no extremo oriental da península do Morrazo a 189 m de altura nun notable cantil en plena costa. Este emprazamento, ademais de constituír un símbolo da zona, a nivel arqueolóxico o seu valor aumenta ó agochar durante a súa dilatada cronoloxía un poboado da Idade do Bronce datado entre o X e o VII a. C. e un castro do Ferro cunha cronoloxía que non se escapa dos canons habituais (VI-I d. C.), destacable en canto comparte espazo físico co santuario no que se centra este artigo. Por outra banda, de tempos máis recentes, consérvase unha garita de vixilancia costeira de época moderna que probablemente teña muito que ver coa toponimia do encrave².

No seguinte artigo tentaremos introducir á contextualización do fenómeno do santuario, tanto na súa dimensión temporal (implicación co pasado do xacemento, inmersión no proceso de romanización) como espacial (funcionalidade social do santuario e papel de Berobreo dentro do panteón

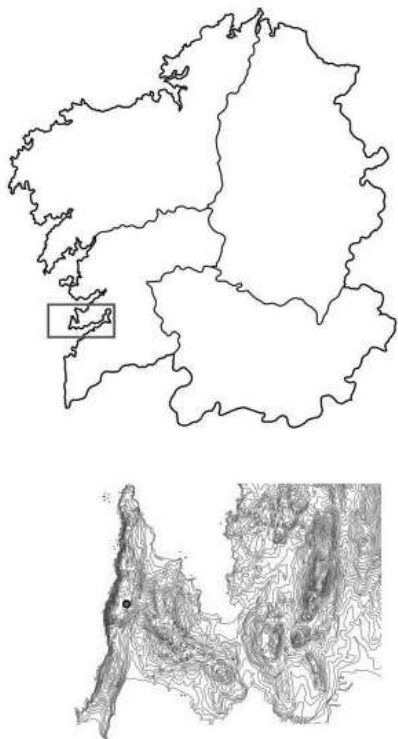
galaicorromano), abrindo así posibles futuras vías de investigación. Para isto, partimos dunha perspectiva que podemos denominar “microrrexional” para despois poderse achegar a realidades puntuais máis xerais de cara a fenómenos máis amplos, como pode ser a romanización. Así, trátase de estableceres un tráfico de información vertical de dobre sentido no que o particular e o global se alimentan mutuamente, é dicir, o caso de O Facho axuda a comprender resgos xerais da formación da relixión galaicorromana á vez que este extraordinario emprazamento carece de sentido sen botar unha ollada ó resto do conglomerado complexo de divindades que ocupan o cuadrante NW.

En canto á relación entre o santuario e a investigación, non nos imos deter muito debido principalmente ó límite de extensión, que nun artigo coma este carecería de sentido pararse. En todo caso, cabe citar que dita conexión é dilatada ó longo do tempo, recibindo a preocupación de eruditos dende a década dos 60, encabezados pola familia Massó e dándose a primeira publicación por F. Bouza Brey, J. M^a Álvarez Blázquez e E. Massó Bolívar (1971). Así, daríanse unha serie de publicación e doacións

² O termo “Facho”, empregado a cotío no galego actual, fai referencia segundo a Real Academia Galega a un foco de luz, habitualmente dunha fogueira, en relación coa navegación. Curiosamente, esta palabra designa tanto ó propio lume coma ó monte onde este é prendido. Na zona na que nos situamos existe, en relación con isto, un dos complexos de faros máis importantes a nivel galego.



de aras que serían recompiladas no *Corpus de Inscriptiones Romanas de Galicia* (Baños Rodríguez, 1994), base que temos na actualidade para contemplar un estudo formal dos monumentos votivos.



Mapas 1 e 2: localización Monte do Facho

Así, non sería ata o século XXI cando tería lugar unha intervención arqueolóxica que podamos denominar propiamente científica, entre 2003 e 2008, levadas a cabo por un equipo hispano-alemán dirixido por Michael Koch, Thomas Schattner e Xosé Suárez Otero. Ditas escavacións englobáronse nun proxecto que, coa cooperación de outras entidades, o departamento madrileño do Instituto

Arqueolóxico Alemán levou a cabo en varios santuarios da Península Ibérica, entre os que destacan Postoloboso (Ávila), Cabeço das Fráguas e o santuario adicado a Endovélico en São Miguel da Motta, Alandroal, Portugal; especialmente este último dado que é o único que na Península Ibérica supera en cifras de monumentos votivos ó de Berobreo. Lamentablemente, destas intervencións temos que lamentar a escaseza dunha bibliografía contundente; unicamente posuímos as memorias publicadas das intervencións de 2003 e 2004 e artigos puntuais dos directores de escavación, habitualmente por separado. Bótase en falta un corpus e estudo xeral das aras que permita abrir novas portas á investigación, tendo que partir de publicacións como *Para o Deus Lar Berobreo*, de boa calidade pero escasas para o que a transcendencia do xacemento require. Así, o campo de estudo queda limitado ós que teñen un acceso directo ós datos, con toda a polémica que rodea á situación dos achados e o seu estado.

Finalmente, ó falar do santuario de Donón, non podemos deixar de falar de romanización. Como veremos, o auxe deste coincide co período no que proliferan as formas de habitación e construcións propias de Roma, mergullándose a zona nunha estratexia de explotación propia da cultura dominante. O resultado da confluencia de ambas culturas será a dualidade de pervivenzas e novidades que se fu-



sionan nunha nova sociedade galai-corromana. Na nosa opinión a procura da razón que se agocha detrás de cada un destes factores pode axudar a comprender dita sociedade e as súas peculiaridades. O caso do Facho entra aquí como exemplo e campo de estudo extraordinario; temos a dicotomía fusionada no galaicorromano.

II. O Santuario e divindade

Como se dixo con anterioridade, o recinto sacro comparte o seu emprazamento co recinto fortificado, na zona NE do cumio do Monte, en orientación E-O. Isto sería significativo en canto que o texto das aras disporíase cara nacente, ou o que é o mesmo, o mar funcionaría como escenario de fondo, inda que non directamente.

Antes de entrar a comentar outras cuestións, debemos salientar a cronoloxía do uso do santuario: tras un paréntese temporal despois do abandono do castro (s. I) que abrangue case un século, xurde aquel entre finais do II e comezos do III. Esta temporalidade destaca por ser algo tardía respecto a outros santuarios do ámbito e lusitano-galaico. Chegamos así a unha das cuestións máis na que xa os propios directores da escavación, especialmente Suárez Otero (2005), quixeron indagar: a anterioridade do culto e a conexión entre

castro e santuario.

É sabido que o emprazamento empregado como espazo sacro que atopamos en Donón é propio dunha manifestación indíxena e non romana, por tanto, directa ou non, temos unha continuidade procedente dun tempo anterior. Agora ben, ¿de que xeito relacionamos ambos momentos neste emprazamento? Cada vez semella máis esclarecida a posición, xa hipotetizada por González Ruibal (2006-7) de que o recinto fortificado da Idade do Ferro tiña algún tipo de especialización relixiosa ou político-relixiosa (se ben non coñecemos onde podería estar a diferenza en ambos sentidos para aquelas sociedades). Neste sentido vai tamén Suárez Otero (2015) na súa recente publicación “Monte do Facho, castro ou santuario? A campaña do 2008 e a arquitectura sacra na cultura castrexa”, baseándose en anomalías en edificios que de inicio se supoñían habitacionais e distintos motivos decorativos aparecidos nas construcións.

Así, un aspecto a destacar é a existencia de lugares sacros dentro dos recintos fortificados do Ferro II durante a súa ocupación e etapas posteriores; véxase o exemplo de San Cibrán de Las, onde aparece escrito *IOVT*³, semellando indicar un acceso a un lugar sacro. Debemos ter en

3 Tema tratado amplamente por García Quintela e Barja de Quiroga (2014).



conta tamén que o santuario ocupa a mesma terraza que a primeira fase ocupacional do castro (Suárez Otero, Schattner, Koch, 2005; 47), tendendo cara a croa -pois incluso está testificada a destrución de elementos arquitectónicos anteriores para o afianzamento do último-, emprazamento especial dentro das fortalezas castrexas, xa que é aquí onde aparecen agrupacións de pedras e algúns elementos estéticos sospeitosos de estarmos nun espazo sagrado. Con respecto ó Facho, atopamos neste aspecto as primeiras discrepancias incluso entre os directores da propia escavación á hora da interpretación.

Suárez Otero fala dun novo xurdimiento, moi probablemente baseándose na ruptura secuencial antes citada (sen desbotar a existencia dun culto anterior, pero que non se continúa) e na contradición *Deus Lar Máxima*. Deste xeito, dita dualidade para Rodríguez Colmenero agóchase no proceso de auxe do culto:

“En cualquier caso, la categoría de lar que se atribuye a Bero Breo parece querer apuntar a su condición de divinidad tópica mientras que la expresa condición de deus que asimismo se remarca y que, en principio, suele acompañar también a las divinidades de tipo local, daría satisfacción a su papel de divinidad cada vez más ampliamente conocida [...]” (Rodríguez Comenero, 1999; 402)

Pola contra, sen supores unha teoría excluín-te, Michael Koch acude sen reparo á revitalización do culto, ata o punto de configurar un piar base das súas primeiras teorías da explicación do propio fenómeno xurdido neste monte cando escribe:

“los rustici quizás se acordaron de su pasado cáltico y volvieron abiertamente [...] a lo suyo de antes, sin que supiéramos si este pasado de hecho jamás había sido verdaderamente abandonado o no. El único indicio de que el sitio podría haber tenido un objetivo cáltico anterior a lo que hemos encontrado, es un lacus ya mutilado, llevado al santuario de Beros, del cual no sabemos si perteneció al santuario o sería más anti-guo” (Koch, 2010, 59).

A maiores desta información derivada da documentación xerada da propia escavación, é interesante o caso que apuntan García Quintela e Barja de Quiroga (2014) acerca dunha pedra na que interpretan un campo epigráfico, que poñen en relación coa Estela de Bermés, sobre a que volveremos máis adiante. O importante é que dita inscrición suporía un fito previo ó santuario do carácter sacro do lugar, no momento no que a escritura comeza a aparecer no NW sen ser dominada.

Esta concepción sagrada do espazo físico parece ter relación co propio teónimo, **Berobreo [DEUS LAR BE-**



ROBREUS]⁴, non coñecido en ningún outro lugar. A todos os aspectos os investigadores coinciden na súa orixe prerromana. Ás veces aparecen variantes, de tipo fonético, como *Berobreo*, que Carlos Búa Carballo (2005; 76) relaciona co caso de *Verrone/Virrone*, ou coma *Brobreo*, que aparece dúas veces, debido a unha “*verdadeira síncope vocálica*” (Búa Carballo, 2005; 76).

En canto á súa significación lingüística, a parte máis esclarecida para a investigación parece ser a final, que parece poñerse en relación, precisamente, co pasado inmediato do emprazamento, se aceptamos que *-breo* se refire ó enclave indíxena fortificado⁵. A maiores, Carlos Búa establece que pode derivar do nome do emprazamento:

“así que en principio o adxetivo “Berobreo” debe ser un derivado topónimo

*mico, imponéndose como opción máis verosímil un topónimo *Berobris. A sufixación de Berobreo, sen embargo, establecerse con seguridade: pode entenderse como *Berobri-o-/*Berobri-io- ou tal vez como *Berobrig-o- con caída de -g- intervocálico”* (Búa Carballo, 2005; 78).

Así, garda maior complexidade a primeira parte, **bero-*, carecente de significación ata o momento⁶. O que si, para toda a teoría lingüística, semella que se trata de un nome de orixe celta, e con moitas similitudes pola realidade da *Gallaecia*, en especial coas sílabas ‘*bre*’, ‘*ber*’, que atopamos noutras divindades e tamén en topónimos.

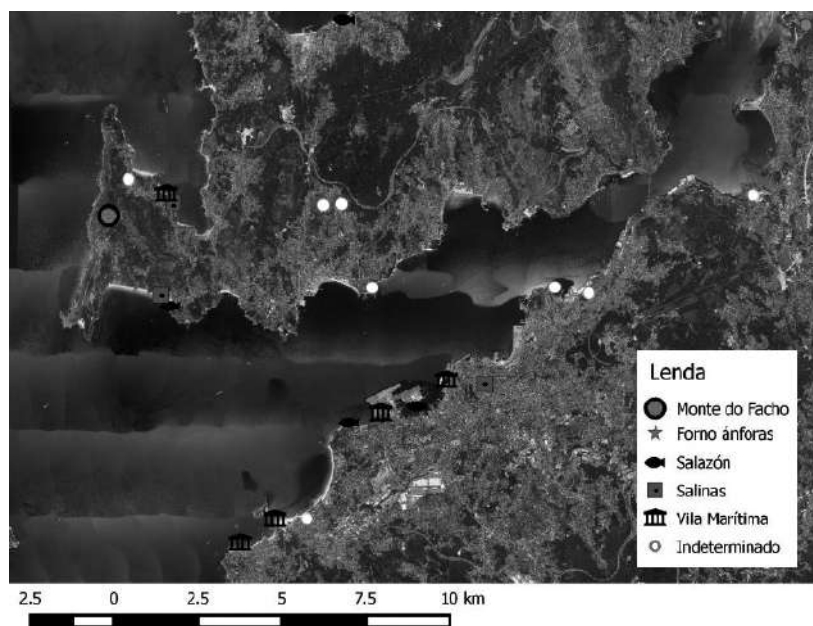
III. Conxunto de aras. Información epigráfica e ornamentación.

Aparte do teónimo, non podemos dicir que a información epigráfica que

4 Non imos entrar neste traballo nas resolvidas polémicas sobre o teónimo. Queda demostrado ata o momento que é *Berobreo*, a pesares de que en moitos outros traballos -incluso consultados neste- aparece *Berus*, *Biberobreo*, *Berobreoro*, *Lariberus*, *Larius*, *Liberus*. KOCH (2005). En todo caso, debe quedar exposto que a maioría dos conflitos desta índole derivan da denominación simultánea de *Deus* e *Lar*, polo que se leía *Deus Lariberus Breus* en vez de *Deus Lari Berobreo*. Non obstante, en BAÑOS, PEREIRA-MENAUT (1988, 28) xa se menciona que “*dii y lares* no son excluyentes”. Dita problemática non foi tal a priori para RODRÍGUEZ COLMENERO (1999).

5 Na mesma liña que *-brigo* e *-briga* (Olivares Pedreño, 2002; 152). Outra teoría, para nós quizais menos acertada pero que non exclúe de poder aplicarse en conxunto, témola en Baños e Pereira-Menaut (1988); “Sin duda, *Breus* y los demás nombres, con él emparentados, pueden ser relacionados con el céltico *brig-* y con gal. *bre* ‘colina’, ir. *bri* ‘colina’ y aún otros, para significar siempre ‘alto’, ‘excelso’. Nuestro dios del Facho de Donón sería, pues, llamado, de acuerdo con su aparente importancia, algo así como ‘el grande’. Podemos observar a posibilidade dun dobre valor semántico en dous termos que forzosamente teñen moito que ver. É coñecida a ampla cantidade de topónimos que teñen relación co teónimos. Do mesmo xeito, existen divindades propias de un accidente xeográfico (río, outeiro, etc.).

6 Novamente Búa Carballo (2005, 78) establece unha teoría moi hipotética na que aclara a delicadeza da súa aplicación, co cal decidimos non incluíla.



ofrecen as aras destaquen pola súa abundancia; atopamos que os textos son realmente simples, reducíndose case sempre a:

DEO LARI BEROBREO ARAM
POSUI (PRO SALUTE – ás veces)

Un aspecto a destacar é o anonimato que se mantén na maioría dos monumentos, sendo anecdóticos os dous casos nos que os lapicidas perpetuaron os nomes de quen mandou erixir aqueles. Ambos, por ende, aparecen en altares fragmentados nos que non aparecen claramente nin *Beros*, nin *deus*, nin *lar*⁷, conservándose soamente a parte inferior. Unha delas, ademais, non foi exhumada no propio Monte, se non noutro xacemento

datado na mesma época nunha zona situada a aproximadamente 500 metros denominada “A Curuxaina”. Tornando as dúas aras citadas temos:

Na primeira das aras con onomástica (CIRG II, nº 14) aparece o nome *Coemia*:

-----/Coe-/mia p(osuit)

Coemia constitúe un derivado de *Coemea*, nome indíxena habitual do Convento Cluniense; é inevitable pensar así a conexión, desta vez casual, coa poboación procedente deste área que aparece no grupo de estelas de Vigo. En todo caso, este mesmo nome aparece asociado a elites noutra necró-

⁷ KOCH (2010). A isto engade “*tampoco tienen estratigrafía, lo que abre la posibilidad (de) que no sean del propio Facho, pero dejemos eso aparte*”.



pole romana, concretamente en Adro Vello (O Grove, Pontevedra) (CIRG II, nº 118), na veciña comarca de O Salnés.

O outro nome aparecido nun altar (CIRG II, nº 13) é o de *Eburna*, segundo lee Michael Koch, ou *Aeburna*/*Aeburina*, que dedica á súa filla o monumento:

-----/(po)suit/(A)ebur/(i)na pro/(s)
ua fi/lia

Este nome parece derivado de *Aebura*, tamén coñecido na onomástica céltica da Península Ibérica (Baños, Pereira-Menaut, 1988; 26). Dentro do que sería o cuadrante NW, aparece baixo a forma *Aebura* nunha inscrición de Logrosa (Negreira) (CIRG I, nº 22), e como *Ebura* en San Vicente de Fisteus (Cidadela, Sobrado dos Monxes) (CIRG I, nº 37).

Aquí remata a información que podemos extraer da escritura epigráfica. Non obstante, a simpleza das fórmulas escritas cobra importancia á hora da interpretación, especialmente ó recapacitar sobre a función da escritura nesta sociedade:

Partindo de cero, a escolla⁸ do latín como lingua de culto é o esperable; non existe escritura que represente a lingua indíxena, e é a oficial. De tódolos xeitos, ó noso entender, esta é unha elección máis significativa que práctica, debido a que un amplo sector poboacional non sabería ler e incluso cabe sospeitar que empregaría a cotío a/as súa/s lingua/s vernácula/s, constituíndo o latín un idioma puramente vehicular en canto a oficialidade do culto e adaptación; o que podería constituír outra hipótese para a sinxeleza das fórmulas escritas⁹. Referíndose a isto, temos que a maior parte das variables derivan de erros gramaticais, “que aquí nos interesan tan só desde la perspectiva de hasta qué punto las entidades sociales del extremo Occidente hispánico dominaron –o no– o Latín corriente de su tiempo” (Koch, 2005; 826). Resumindo, entender que as aras estarían unicamente concibidas para ser lidas –que non interpretadas– é algo aventurado e, como tentaremos amosar, en cervto grao incoherente. A esta conclusión chegan tamén moitos dos autores consultados¹⁰.

8 Dicimos “escolla” porque non existe un esforzo imperial para que as elites locais aprendan latín, como aconteceu no seu momento noutros ámbitos peninsulares. Véxase Beltrán Lloris (2011; 27).

9 Sobre a relación das manifestacións epigráficas e o avance da escritura nas sociedades indíxenas ver García Quintela, López Barja de Quiroga (2014).

10 “Es significativo que los epígrafes más antiguos –aras o estelas– y los de carácter rural, recurran con más profusión a elementos gráficos. Se establecen de este modo dos niveles de interpretación: para los pocos que saben leer y para el grueso de la población iletrada” (González Ruibal, 2006-7; 621). Ver tamén a funcionalidade de escrituras como imaxes en García Quintela, López Barja de Quiroga (2014).



A escritura cobra maior valor se temos en conta que nos situamos nun entorno profundamente rural lonxe das urbes fundadas por Roma, onde a administración imperial reside principalmente; isto é lóxico, canto menos abunda un ben, máis se estima. Deste xeito, podemos establecer unha hipótese para a explicación do elemento escrito cun paralelismo existente no propio NW: o caso da Estela anepígrafe de Bermés (Lalín), destacable polo que representa como obxecto máis que pola súa morfoloxía e coñecida na investigación pola súa singular importancia. Nesta, o campo epigráfico está ocupado por unha especie de “garabato” que pretende evidenciar a escritura. Así, solo cabe esperar que tivese unha acepción iconográfica –ó que García Quintela e López Barja de Quiroga (2014) denominan “funcionar como unha imaxe” - para quen o interpretase, e o que é máis importante, pode suxerir varios criterios: (1) que o mecenas non considerase importante a posibilidade da súa lectura, debido a quen habitualmente a interpretaría; e/ou (2) que o propio mecenas non tivera a capacidade de apreciar os “erros” da escritura. Esta hipótese de entender a escritura como un símbolo para o seu público habitual recolle maior peso ó contemplar que moitas aras, aínda que posuíndo un campo epigráfico, non posúen escritura. En contraposición, se lle restamos eficacia a este elemento, debemos darlla á decoración que acompaña ós epígrafes:



Estela de Bermés

“La existencia de estelas o aras sin texto recuerda que éste no es el elemento definitorio o esencial de las lápidas. Buena muestra de ello es el conjunto de aras dedicadas a Lar Berobreo en el Facho de Donón (CIRG II 1-32). No sólo encontramos aras anepígrafas, sino que la variedad de formas y decoraciones y la repetición constante de determinados motivos nos hacen pensar que el soporte es, quizá, el aspecto más importante del monumento” (González Ruibal, 206-7; 622).

Neste sentido, os elementos formais atopados nos monumentos votivos podemos dividilos principalmente en: por un lado, os elementos baseados nas ordes clásicas romanas (*pulvinus*, arcadas, etc.), que poderían afianzar a concepción sacra do monumento debido a que representan elementos que evocan arquitecturas



habituais dos templos romanos; neste punto creemos oportuno destacar unha cuase anecdótica recollida etnográfica, non acerca dun ara do propio santuario, senón que dun monumento similar recollido no próximo xacemento de A igrexiña (Nerga, O Hío), ó que a poboación local denominaba “capeliña”. Do mesmo xeito que os paisanos de Donón, cando reservaron algunhas aras, as denominaban “portiñas”. Dita concepción ilustra enormemente a función que agocha a decoración á hora da súa apreciación; o altar das igrexas, a día de hoxe, continúan a seren denominadas “aras”.

No outro lado, temos os elementos decorativos que se poden poñer en relación con motivos típicos do Ferro, como aspas, hexásqueles, esvásticas¹¹ ou S, de gran variabilidade e riqueza e que abren unha importante interrogativa en canto a súa significación debido a súa esencia simbólica. A única apreciación sólida que atopamos é que moitos dos motivos empregados recordan ós que aparecen asociados a elementos arquitectónicos dos poboados indíxenas.

IV. Contexto: auxe económico das Rías Baixas.

É obvio que un santuario desta magnitude non pode xurdir da nada, precisa dunha base social e económica que o fomenta e que garde relativo interese en perpetuar un culto coma este. A Época de esplendor do Santuario de Berobreo coincide cronologicamente con etapas de profundas transformacións socioeconómicas sobre o territorio, transformacións que teñen a súa orixe dende os primeiros momentos baixo o dominio romano, pero que a partires da tardorromanidade viven o seu esplendor. Constituindo así o auxe dun proceso paulatino pero radical, no que se promoven ou impoñen ás comunidades indíxenas a organización do espazo e as estruturas, que culminan na incorporación dos principios da división da terra (Carlsson-Brandt Fontán, 2011; 160). Estas realidades cambiarán radicalmente a relación do home co medio, así como as estratexias de explotación para con este; isto materializarase co dominio das formas romanas de habitación, que comezaran a aparecer no cambio de Era, pero non é ata este momento cando se xeneralizan (Carlsson-Brandt Fontán, 2010), coincidindo, non por casualidade, coa culminación da creación das redes

¹¹ “Algunas decoraciones muestran la incorporación de elementos indígenas, entre las que destacan unas esvásticas localizadas en un epígrafe de la última campaña de excavación, muy similares a las representadas en el arte bracarense prerromano” (González Ruibal, 2006-7; 551).



viarias romanas. Por norma xeral, estes novos asentamentos ocuparán terras máis baixas (que fai evidente a non necesidade de empregar recintos fortificados tan a cotío) e próximas a vías de comunicación. En canto á tipoloxía poderíamos subdividilos en: aglomerados secundarios (Pérez Losada, 2002) ou *vici*, *villae* e simple terreo rural. Todas elas supoñen os espazos de hábitat derivados dunha nova estratexia de explotación dos recursos e novas realidades socioeconómicas, que especialmente no ámbito das Rías Baixas terán que ver co mar, e creados na súa meirande parte por propia iniciativa indíxena, orixe da maioría porcentual da súa poboación (sen desbotar un posible impulso imperial nesta orientación económica). Esta será a xénese do cume da sociedade galaico-romana da tardorromanidade.

É importante destacar que todas estas formas de hábitat son de iniciativa indíxena, ó que temos que sumar o feito de que esta zona queda bastante distante das urbes propiamente romanas (motivo polo que algúns autores a denominen “extremo occidente”). Isto repercutirá, ó noso entender, no alto porcentaxe de poboación de orixe indíxena, coa que as elites a pesares da súa vocación de romanizarse teñen que relacionarse,

e nas maiores funcións administrativas que “de facto” terán os núcleos. Debido a que non podemos deternos a ver polo miúdo as características de cada unha das formas citadas, unicamente citaremos aqueles trazos máis importantes que permiten idear a sociedade da zona.

Nos aglomerados secundarios, atopamos unha distribución poboacional interna “dispersa”, en canto a etnias e grupos sociais se refire. No caso de Vigo, que por proximidade nos interesa en maior medida, sospéitase unha forte inmigración procedente de fora da Gallaecia, debido quizais á forte actividade de produción de saíñas ben coñecidas na investigación e sobre a que se orienta o núcleo. A disposición dos edificios é pechada “para si” recorda á constitución urbanística dos castros¹². Un aspecto a destacar que nos concibe é tamén a ausencia de espazos sacros destacables dentro da zona de habitación, co cal estas funcións supoñemos que pasarían a estar noutros empraamentos.

As *villae*, pola súa banda, merecen ser contempladas con precaución. Traballos recentes advirten de que tradicionalmente na arqueoloxía galega esta categoría de xacemento foi empregada sen un rigor estrito:

12 Isto podería ter unha forte reciprocidade co abandono repentino dos poboados fortificados, que como no caso de Vigo sucede nun período temporal curto.



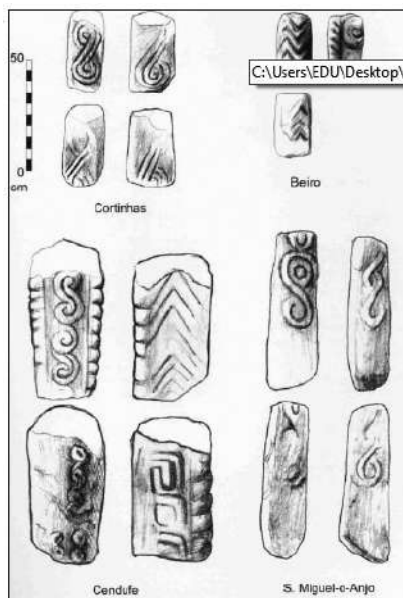
“La categoría que destaca sobre las demás (formas de hábitat rural) es la “vila” que, siendo uno de los asentamientos más típicos de[l] mundo romano, es utilizado de forma indiscriminada. Esta identificación debería ser únicamente aceptada en aquellas ocasiones donde una excavación haya sido capaz de demostrar tal clasificación” (Carlsson-Brandt Fontán, 2011; 210).

De calquera xeito, esta forma de hábitat ten nas Rías Baixas unha densidade moi marcada, unicamente comparable dentro do NW ó golfo ártabro. Esta condición moi probablemente teña que ver coas condicións vantaxosas que de partida teñen ambas zonas. Cronoloxicamente, seguen unha evolución que mantén a pauta que antes establecemos: xurdimiento no I e II e consolidación no III e IV. Na súa orientación económica temos que atender a peculiaridade que ten a tipoloxía de *villa maritima* ou *villa a mare*, que debemos entender como “aquella que, además de estar ubicada sobre la propia línea de costera [...], muestra una relación directa y preponderante con el mar, tanto a nivel constructivo -arquitectura específica y particular concebida en función del paisaje costero- como económico -especialización productiva en piscicultura marina

intensiva-” (Pérez Losada, Fernández Fernández, Vieito Covela, 2008; 484). Este novo aproveitamento dos recursos mariños, conecta a estas estruturas residenciais con conxuntos produtivos que se sitúan a unha distancia en moitas ocasións de menos de 1 km. Configúrase así unha sistematización dos xacementos do territorio; é moi probable que as saíñas viguesas abastecesen á ampla rede de núcleos de salgadura que se coñecen nos arredores, que empezan a proliferar na zona (Pérez Losada, 2002, 246)¹³.

En resumo estásenos amosando un conxunto bastante integrado a nivel local na área de O Morrazo e Ría de Vigo, que funciona simultaneamente, cun desenvolvemento socioeconómico e un afianzamento paralelo. A pedra chave que mantén o arco culmínase coa conexión cara outras zonas do Imperio mediante a construción das vías terrestres e o auxe das vías marítimas; con respecto a estas últimas, o achado do forno de ánforas de Bueu, único no cuadrante NW, que confirma a importancia dos intercambios comerciais na rexión, e quizais a exportación vía marítima a escala suprarrexional. A isto temos que sumar as iniciativas políticas das institucións romanas de cara á zona como a creación da *Gallaecia* como

13 “Resultaría incongruente suponer unha produción masiva de sal no século I ou inicios do II d. C. cando os seus principais destinatarios (...) son maioritariamente de cronoloxía baixoimperial.”



Motivos decorativos de carácter arquitectónico aparecidos en piares en castros prerromanos (González Ruibal, 2006-7, 549)



Ara procedente das campañas recentes en O Facho, motivos indíxenas (González Ruibal, 2006-7, 622).

provincia, o Edicto da *Constitutio Antoniana* no 212, e especialmente a construción das vías romanas de comunicación tamén dende esta perspectiva, exemplo do proceso de integración desa rexión no mundo romano; un proceso no que non se decidiu establecer ningún punto urbano máis, o que nos leva de novo o papel dos núcleos rurais da zona. Contemplando estes parámetros, é maiormente comprensible a capacidade de impulsar un santuario coma o de Berobreo. Xa os propios directores da escavación asocian o santuario co que denominan cume da sociedade galaicorromana, cume que contrasta precisamente coa crise do sistema imperial romano que estamos habitados a estudar. O mar, por outra

parte, xa nun senso amplo en vistas a unha actividade náutica que vive unha transformación na súa función, significación e importancia, constitúe a base, o día a día desta sociedade, ademais de funcionar como o principal motor de riqueza.

V. Berobreo: funcionalidade e situación dentro do panteón galaicorromano.

O último punto sobre o recae a interpretación do santuario, insírese nunha perspectiva máis relixiosa. Con respecto á posible herdanza do culto, exista este vínculo ou non, temos que ter en conta que a sociedade vive unha transformación profunda tanto



en senso socioeconómico como nos ontolóxicos, polo que, en relación con estes, o aspecto relixioso veríase forzado tamén a unha nova concepción. Por outra banda, Berobreo entra na dinámica do NW pola que sobreviven maioritariamente divindades indíxenas, especialmente no rural (Olivares Pedreño, 2006; 141).

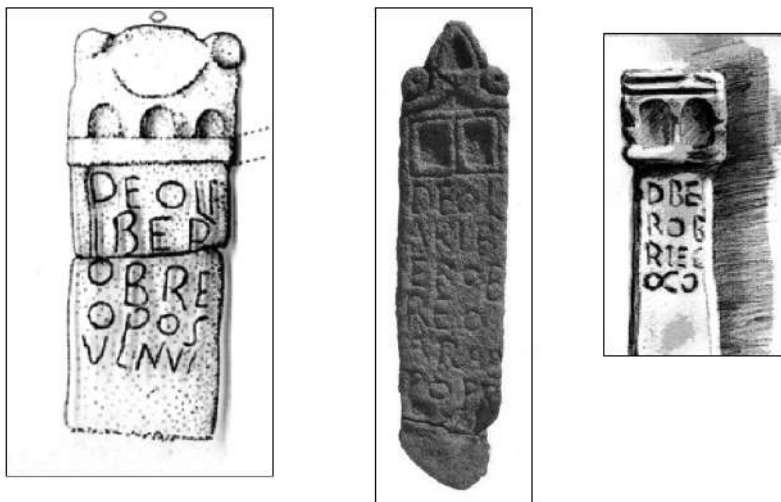
Para entender as propiedades funcionais de Berobreo debemos partir das súas denominacións de *Lar*, *Deus* e, de xeito puntual, *Sancto*, así como polo motivo ó que se lle fai referencia nas ofrendas, *pro salute*. Coñecendo que estas formas son propias da relixión romana, é lóxico que sexan elementos engadidos a posteriori, entendemos que polo marco ideal ou máis flexible que estes posúen para o sincretismo das propiedades similares do culto prerromano nesta forma romana ou ás semellanzas que, nun principio, á hora de institucionalizar o culto, se consideraron que existían entre ambas partes. En todo caso, parece máis verosímil o primeiro que o segundo, xa que diversas fórmulas que á primeira vista parecen semellantes na relixión galaicorromana, gardan despois diversas apreciación e puntos dispaes, ben en relación con aspectos funcionais, con xeitos de culto, etc.

Quixeramos destacar primeiramente a teoría do traballo de Pereira-Menaut e Baños sobre a posible derivación do termo *Lar*, en relación coa

súa lectura do teónimo (antes das escavacións) como *Laribus*, adxectivándose (como o propio nome da divindade segundo Búa Carballo). Neste senso a teoría de Rodríguez Colmenero sobre o de que se lle engade *Deus* posteriormente a *Lar* tería un maior sentido.

“La presencia inequívoca de la forma Deus Larius en la inscripción n.1 (Deo La-/rio Bre-/o Bro/[s] ancto) ofrece un punto de partida. Parece evidente que debe tratarse de una forma adjetival derivada de Lar, querría decir, entonces, que el Deus referido es un dios-lar, una divinidad cuya naturaleza lo hace semejante a los Lares, aunque con su propia identidad diferenciada” (Baños, Pereira-Menaut, 1988; 28).

Se isto fose así, indicárase que a categoría de *Lar* foi asimilada de comezo, en certo xeito evolucionada ata que se considerou necesario engadir a forma *Deus*. Non obstante, en contra, as formas *Dii* e *Lar* non son incompatibles nunha mesma fórmula (vid. Supra) (Baños, Pereira-Menaut, 1988; 28). Si qué e destacable, por outra parte, a “elección” no seu momento desta categoría, que como ben é sabido, é a reservada para divindades que protexen un lugar e/ou a unha comunidade en concreto. Aínda que debemos andar con ollo cando se trata de formas relixiosas foráneas que se adaptan a divindades indíxenas. Así, primeiramente,



*Decoracións que representan elementos arquitectónicos romanos
(arcos, pulvini, etc.).*

debemos destacar a frecuencia coa que esta forma relixiosa romana aparece acompañando a deuses indíxenas, o que Olivares Pedreño pon en relación coa flexibilidade en que esta pode adaptarse á funcionalidade dos cultos prerromanos, como tamén ocorreu coas Ninfas e Xenios na área galaica. De feito, moitos destes últimos aparecen tamén como entes locais (*Genio Conimbricae*, *Genio Viriocelensi*, etc.).

“En Lusitania conocemos también unos Lares gentilitatis Gapeticorum, que refuerza el carácter ‘comunitario’ de tales Lares, al ser aquellos propios de un grupo humano diferenciado –diferenciado al menos en la tutela que los Lares le ofrecen-. El Deus Larius del Facho de Donón, con esa denominación tan genérica, parecería ser un Lar de rango superior,

o al menos no adscrito a un grupo o una localidad en particular” (Baños, Pereira-Menaut, 1988; 28-29).

Aquí temos un exemplo da variabilidade de esencia que poden ter os lares, que, polo tanto, na realidade litúrxica da Gallaecia pode agochar diferentes realidades baixo o mesmo nome. Por outra banda, continuando cos aspectos funcionais do Deus, outro obstáculo que temos deriva da simpleza das fórmulas epigráficas; a fórmula que domina e á que se reducen case a totalidade das aras atopadas é *pro salute*. Así que, de comezo, contéplanse como de carácter curativo. En troques, se elevamos o punto de mira a un ámbito máis amplo, temos que dita fórmula é tamén frecuente no NW, e en divindades que de por si deberían manter múltiples diferenzas. Deste xeito, aparece en



deuses asociados a templos termiais, en relación ás cualidades saudables dos mesmos; pero tamén a outros que, no fondo pouco teñen que ver. Nesta onda, Olivares Pedreño achéganos a cita de J. Scheid na que establece que:

“Según J. Sheid (1992, 32) cuando no existen otros datos, pro salute no denotaría necesariamente una curación, si no que podría referirse a la salud psíquica o moral, como mostraría que la mayoría de inscripciones donde consta esta fórmula han sido dedicadas por personas en buena salud. Así, en ejemplo de las dedicaciones a Mars Iouantucarus, relacionado con los jóvenes, esa fórmula haría referencia, según este autor, a la salud durante una época determinada de la vida” (Olivares Pedreño, 2002; 170).

Neste punto, debemos cuestionarnos as continuidades dos elementos que distinguimos como prerromanos; en primeiro lugar, preguntarnos se o teónimo funciona como tal no seu significado lingüístico -recordemos, toponímico- ou constitúe un fósil dun elemento anterior que, á par da sociedade, evolucionou cara unhas formas propias conformando pois unha divindade galaicorromana nova, máis propia do seu tempo. Responder a isto resulta enormemente complexo, e probablemente coa información que temos, imposible. A evolución do culto é innegable, pero máis non pode-

mos saber, salvo a súa obvia relación coas condicións de vida e as preocupacións da sociedade que lle rende culto a Berobreo; é aquí onde entra en xogo o papel do medio mariño, co que frecuentemente se lle asocia, especialmente pola disposición do seu santuario nun promontorio costeiro e polas teorías sobre o significado do mar como alén nas comunidades célticas. Non obstante, isto non se fundamenta o suficiente para constituír unha hipótese sólida. Se aplicamos aquí a lóxica, se temos que a única referencia ás propiedades divinas de Berobreo á que se fai referencia é *pro salute* -aínda que como vimos sexa máis probablemente unha adaptación formal pola aparición da mesma fórmula en divindades en teoría moi dispares-, estamos ante un deus protector; tendo os seus devotos unha relación inherente ó mar, é lóxico que Berobreo tamén o teña, xa que é un deus protector dunha comunidade que debe a súa riqueza á explotación dos cursos mariños.

Un caso de divindade asociada co mar nunha zona próxima é o do altar dedicado a Neptuno atopado ós pés do Castro de Vistalegre en Vilagarcía de Arousa, cuxa proxección estilizada recorda lixeiramente a algunhas de Donón, aínda que é algo máis ancha en canto a profundidade. Non obstante, a fórmula do texto escrito, a súa vez, difire moito da habitual que atopamos en O Facho. En todo caso esta é unha hipótese que res-



ponde fundamentalmente a un plan-texamento lóxico sen fundamento suficiente, polo que debemos insistir en que os altares do Facho non poden chegar a ofrecer tal información.



Pedra con campo epigráfico a partir de García Quintela, Barja de Quiroga, 2014.

Así, a envergadura que posúe o santuario de Berobreo, e o seu non solapamento con outras divindades suprarrexionais habituais como son *Bandua*, *Reue* ou *Cosus*, cos que comparte algúns aspectos, fai pensar en parte nunha funcionalidade similar a estas, especialmente co primeiro deles. Non obstante comprender dito aspecto precisa dunha análise máis profunda que parte nos múltiples procesos que conflúen no xurdimiento da relixión galaicorromana. A realidade atomizada e plural que

atopamos na Gallaecia Romana non semella moi acorde cunha existencia de xerarquización no plano relixioso, nin podemos discernir límites funcionais segundo a información que os exvotos nos ofrecen.

VI. Conclusións.

Con todo o tratado ata aquí, cremos ter achegado unha contextualización xeral para o entendemento do santuario de Berobreo con respecto a súa temporalidade e como elemento dentro de un complexo sistema socio-cultural. Así, non se pode explicar o seu auxe sen coñecer o proceso de reorganización e crecemento económico e comercial da zona, cunhas elites que teñen cada vez máis poder e unha rexión que está agora completamente enxertada, ó seu xeito, no Imperio. Froito de estas conexións xorden, xunto ós novos modos construtivos, novos xeitos de ofrenda como son os altares ou a manifestación pública do culto. Á vez, resulta interesante observar os elementos indíxenas que perviven, dos que aínda que non podamos. Isto demóstrase co feito de que o santuario e o aglomerado secundario de Vigo teñen un desenvolvemento temporal paralelo, que destaca no conxunto no NW por ser posterior ás pautas comúns.

Por outra banda, probablemente teñamos nas aras de Donón un reflexo das relacións de poder nesta órbita de cambio cultural e socioeconómico,



o que nos leva a reflexionar sobre o papel das elites locais no proceso romanizador e os mecanismos que emprega:

“Las segundas (élites del campo) se encuentran mucho más involucradas en la vida social de la comunidad, necesitan negociar de forma más activa su poder recurriendo a símbolos tradicionales y compartidos, mientras las primeras (elites de ciudades) dependen, ante todo, de su reconocimiento como auténticos romanos” (González Ruibal, 2006-7; 624).

Deste xeito, tamén chegamos á importancia que ten a actitude cara o pasado nesta evolución, feito ó que este mesmo autor citado xa fai referencia, en canto á proximidade atopada entre as antigas e as novas formas de habitación:

“Quizá como ejemplo antropológico, la inmediatez de ambos poblados sea una forma de redescubrir el pasado, de establecer vínculos simbólicos con los ancestros prerromanos, aunque sea para manifestar una nueva identidad” (González Ruibal, 2006-7, 620).

Así, partindo de que con moita probabilidade nos castros existisen espazos de carácter sacro, é curioso o feito de que nos novos espazos de habitación sexa característico a ausencia de templos. É lóxico pensar que ambos fenómenos teñan rela-

ción. Dita hipótese explicaría tamén a costume da zona do Morrazo de sacralizar con formas romanas antigas fortalezas, como ocorre no Castro Liboreiro ou no castro de Nerga, curiosamente ó carón dunha salgadura de época romana.

Finalmente, a nivel funcional, nesta construción de identidade reformúlase o significado que Berobreo ten para a sociedade que lle rende culto. Á vez, seguramente o xurdimento do santuario, á vez que ten que ver co crecemento económico da zona, garde unha significación especial no proceso de romanización, un espello das complexas relacións sociais polas que especialmente as elites encabezan unha transformación ontolóxica radical da sociedade.

“Religion in all societies operates to make sense of the world and of human experience: it is precisely because of its capacity to do so that it may also be made to serve social or political ends” (Woolf, 1998; 219).

F.
N.



Bibliografía

ALBERTOS FIRMAT, ML (1975) “Organizaciones suprafamiliares en la Hispania Antigua”, *Studia Archaeologica*, 75, Universidad de Valladolid, Valladolid, 4-66.

ALBERTOS FIRMAT, ML (1977) “Perduraciones indígenas en la Galicia Romana: los castros, las divinidades y las organizaciones gentilicias en la epigrafía”, *Actas del coloquio internacional sore el bimilenario de Lugo, Patronato del bimilenario de Lugo*, Lugo, 17-27.

BARCIELA GARRIDO, P., (2005) “As aras de Donón no museo de Castrelos”, *Para o Deus Berobreo*, Museo Municipal Quiñones de León, Vigo, 29-44.

BAÑOS RODRÍGUEZ, G., (1994) *Corpus de Inscripciones Romanas de Galicia, II. Provincia de Pontevedra*, Consello da Cultura Galega, Santiago.

BAÑOS, PEREIRA-MENAUT (1988) “Deus Larius Breus Brus Sanctus. Las inscripciones votivas del Facho de Donón (Pontevedra)”, en ALVAR, J. (ed) *Homenaje a José M^a Blázquez. Vol V. Hispania Romana II*, Ediciones Clásicas, Madrid, 21-44.

BELTRÁN LLORIS, F., (2011) “Lengua e identidad en la Hispania Romana”, *Palaeohispanica*, 11, 19-59.

BELTRÁN LLORIS, F. (2012) “Roma y la epigrafía ibérica sobre piedra del nordeste peninsular”, *Palaeohispanica*, 12, 9-30.

BLÁZQUEZ, J. M^a (1977) “La romanización del N.O. de la Península Ibérica”, *Actas del coloquio internacional sore el bimilenario de Lugo, Patronato del bimilenario de Lugo*, Lugo, 67-81.

BOUZA BREY, F., ÁLVAREZ BLÁZQUEZ, J. M^a, MASSÓ BOLIVAR, E. (1971), “Las aras del santuario galaico-romano de Donón (Hío, Cangas)”, *Cuaderno de Estudios Gallegos*, 78, 64-81.

BÚA CARBALLO, J. C. (2005) “Berobreo, notas de un lingüista”, *Para o Deus Berobreo*, Museo municipal de Vigo Quiñones de León, Vigo, 75-78.

BUENO SÁNCHEZ, C., REY GARCÍA, J. M. (2013) “Salinae, Centro Arqueolóxico do Areal (Vigo, Pontevedra): un viaje apasionante al mundo de la sal”, en SÁNCHEZ, S. et alii, *Arqueología, patrimonio y paisajes históricos para el siglo XXI/ VI Congreso Internacional de Musealización de Yacimientos y Patrimonio, Libro de Actas, Toledo, 22, 23, 24 y 25 de Noviembre 2013*, Toledo.



CARLSSON-BRANDT FONTÁN, E. (2010) “El poblamiento rural en la Galicia Romana. Un ejemplo: las villae. Metodología y Problemática en su estudio”, *Estrat Crític*, 5 Vol 1, 156-167.

CARLSSON-BRANDT FONTÁN, E. (2011) “El poblamiento rural romano en Galicia. Resultados preliminares”, *Férvedes*, 7, 207-213.

DÍAZ ÁLVAREZ, P., VÁZQUEZ VÁZQUEZ, M., (1988) *Noticia preliminar del primer horno y alfar de ánforas gallegas*, P. Díaz, Vigo.

FARIÑA BUSTO, F., (1977) voz DONÓN en *Gran Enciclopedia Gallega*, vol. IX. Ed. Silverio Cañada, 177-179.

GARCÍA QUINTELA, M., BARJA DE QUIROGA, P. (2014) “Santuarios y escritura en la Galicia Romana”, en MANGAS MANJARRÉS, J., NOVILLO LÓPEZ (eds) *Santuarios suburbanos y del territorio en las ciudades romanas*, ICCA, Madrid, 163-183.

GONZALEZ GARCÍA, F. J. (2010) “Hábito epigráfico, decoración plástica e interacción cultural en el noroeste hispano en época romana. Análisis de las estelas funerarias de Vigo (Pontevedra)”, *Madridr Mitteilungen*, 51, 397-418.

GONZÁLEZ GARCÍA, F. J., LÓPEZ BARJA DE QUIROGA, P., (2010) “La estela de Crecente: reflexiones sobre el proceso romanizador en la Galicia Antigua”, en BUENO, P., GILMAN, A., MARTÍN MORALES C., SÁNCHEZ PALENCIA, F. J., *Arqueología, sociedad, territorio y paisaje. Estudios sobre Prehistoria reciente y transición al mundo romano en homenaje a M^a Dolores Fernández Posse*, CSIC Instituto de Historia, Madrid, 349-360,

GONZÁLEZ RUIBAL, A. (2006, 2007), “Galaicos. Poder y comunidad en el Noroeste de la Península Ibérica (1200 a. C. – 50 d. C.)”. *Brigantium*, 19, Boletín do Museo Arqueolóxico e Histórico da Coruña, A Coruña.

HIDALGO CUÑARRO, J. M., VIÑAS CUÉ, R., (1999) “Vigo del siglo I al IV después de Jesucristo. Aspectos de la romanización: castros y villas romanas”, *Castrelos*, 12, 81-95.

JIMÉNEZ, A. (2011) “Pure hybridism: Late Iron Age sculpture in southern Iberia”, *World Archaeology*, 43, 102-123.

KOCH, M. (2005) “El santuario dedicado a Berobreo en el Monte do Facho (Cangas, Galicia)”, *Acta Palaeohispanica IX*, *Palaeohispanica*, 5, 823-836.

KOCH, M. (2010) “Postoloboso, Cabeço das Fráguas, Monte do Facho.



Tres ejemplos de la romanización en la parte indoeuropea de la Hispania antigua”, *Iberografías*, 6, 55-62.

LÓPEZ CARREIRA, A. (1999) *Cangas na Idade Media. Estudio e documentación*, Concello de Cangas do Morrazo, Cangas do Morrazo.

LÓPEZ BARJA DE QUIROGA, P. (1999) “El censo provincial, los populi y los castella de Gallaecia”, *Gallaecia*, 18, 347-362.

MARCO SIMÓN, F., (2009) “Iconografía y mito en la Hispania indoeuropea: La vía acuática al allende”, en DELPECH, F., GARCÍA QUINTELA, M., (eds.) *Vingt ans après Georges Dumézil (1898-1986): Mythologie comparée indo-européenne et idéologie trifonctionnelle, bilans perspectives et nouveaux domaines*, VIe colloque international d’anthropologie du monde indo-européen et de mythologie comparée, Casa de Velásquez, Madrid, 27 et 28 novembre 2006, Budapest, 211-225.

MULLEN, A., JAMES, P. (Ed.) (2012) *Multilingualism in the Graeco-Roman Worlds*, Cambridge University Press, Cambridge.

OLIVARES PEDREÑO (1999) “Dioses indígenas vinculados a núcleos de población en la Hispania romana”, *Historia Antigua*, 12, 325-350.

OLIVARES PEDREÑO (2002) *Los dioses de la Hispania Céltica*, Bibliotheca Archaeologica Hispana 15. Real Academia de la Historia, Madrid.

OLIVARES PEDREÑO, J. C. (2006) “Cultos romanos e indigenismo: elementos para el análisis del proceso de romanización religiosa en la hispania céltica”, *LVCENTVM*, XXV, 139-157.

PENA GRAÑA, A., ERIAS MARTÍNEZ, A., (2006) “O ancestral Camiño de peregrinación ó Fin do Mundo: na procura do deus do Alén, Briareo/Berobreo/Breogán/Hércules/Santiago...”, *Anuario Brigantino*, 29, 23-28,

PÉREZ LOSADA, F. (2002) “Entre a Cidade e a Aldea. Estudo arqueohistórico dos ‘aglomerados secundarios’ romanos en Galicia”, en *Brigantium*, 13, Museo Arqueolóxico e Histórico Castelo de San Antón, A Coruña. .

PÉREZ LOSADA, F., FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, A., VIEITO COVELA, S., (2008) “Toralla y las villas marítimas de la Gallaecia atlántica. Emplazamiento, arquitectura y función.” *Las villae tardorromanas en el occidente del Imperio: arquitectura y función*, Ediciones Trea, Gijón, 482-506.

RODRÍGUEZ COLMENERO, A., (1999) “Mougás y Donón: Dos santuarios rurales galaico-romanos del litoral atlántico”. *El Museo de Pontevedra*, 51, 381-411.



RODRÍGUEZ SÁNCHEZ (2012) “O proceso de abandono dos castros. “Continuidades” e “rupturas” entre a Idade do Ferro e a Alta Idade Media. Un estado da cuestión”, *Gallaecia*, 31, 139-151.

SANTOS ESTÉVEZ, M. (2012) “Arqueoloxía dun topónimo: o nome do Vigo romano”, *Gallaecia*, 31, 121-138.

SCHATTNER, T. G., SUÁREZ OTERO, J., KOCH, M., (2004) “Monte do Facho (O Hío/ Prov. Pontevedra) 2003. Informe sobre las excavaciones en el santuario de Berobreo”, *Archivo Español de Arqueología*, 77, 23-71.

SCHATTNER, T. G., SUÁREZ OTERO, J., KOCH, M., (2006) “Monte do Facho (O Hío, Prov. Pontevedra) 2004. “Informe sobre las excavaciones en el santuario de Berobreo”, *Paleohispánica* 6, 183-223.

SINGUL LORENZO, F. e SUÁREZ OTERO, J. ed. (2004), *Hasta el confín del mundo. Diálogos entre Santiago y el Mar*, Vigo.

SUÁREZ OTERO, J. (2005) “Contexto histórico do Facho”, Para o Deus Berobreo, Museo municipal de Vigo Quiñones de León, Vigo, 79-84.

SUÁREZ OTERO, J. (2015) “Monte do Facho, castro ou santuario? A campaña do 2008 e a arquitectura sacra na cultura castrexa”, *Portugalia*, Nova Série, Vol. 36, Porto, 295-312.

SUÁREZ OTERO, J., SCHATTNER, TH., KOCH, M. (2005) “O santuario galaico-romano do Facho (Donón, O Hío, Cangas)”, *Para o Deus Berobreo*, Museo municipal de Vigo Quiñones de León, Vigo. 45-57

SUÁREZ PIÑEIRO, A. M. (2003) “La explotación del mar en la Galicia romana: el ejemplo de las instalaciones de Salazón”, en *Cuadernos de Estudios Gallegos*, Vol 50, No 116, 9-25.

TRANOY, A., (1981) *La Galice Romaine, Rechercher sur le Nord-ouest de la Péninsule Ibérique dans l'Antiquité*, París.





Asseconia, la génesis urbana de Compostela.

Estudio arqueográfico.

Carlos Sánchez-Montaña¹



Sumario

La ciudad de Santiago de Compostela tiene sus orígenes en su fundación romana en el siglo I como enclave fuerte, su nombre de origen celta la delata: Assegonion o Asseconia (*Ad-sego- ‘La muy fuerte’). Las excavaciones arqueológicas que han tenido lugar en la Catedral de Compostela y su entorno, presentan un núcleo de población inicial definido como una “mansio viaria” en la vía romana XIX. La investigación presentada, en forma de sinopsis, establece con una metodología denominada “Arqueografía urbana”, y desde la base del método deductivo aplicado a la geometría, una hipótesis sobre la forma y orientación del enclave romano, su dimensión sobre el territorio, la configuración de sus calles, y de su muralla sobre la cartografía histórica de la ciudad de Compostela.

Palabras clave: urbanismo, conjuntos históricos, Santiago de Compostela, Galicia.

Abstract

The city of Santiago de Compostela is rooted in its Roman foundation in the first century like strong enclave, his celtic origin name betrays: Assegonion or Asseconia (* Ad- sego- ‘very strong’). Archaeological excavations that have taken place in the Cathedral of Compostela and its surroundings have a core of initial population defined as a “mansio” in the XIX roman road. The research presented in overview form, provides a methodology called “Urban Archaeography”, and from the base of the deductive method applied to geometry, a hypothesis about the shape and orientation of the Roman enclave , its size over the territory, the configuration of its streets, and its walls on the historical maps of the city of Compostela.

Keywords: town planning, historic cities, Santiago de Compostela, Galicia.

¹ Arquitecto en la especialidad de Proyectos, Historia y Urbanismo por la Escuela Técnica Superior de Arquitectura de Barcelona. Estudios de doctorado en la Universidad de A Coruña (Escuela Técnica Superior de Arquitectura de A Coruña) con el curso “Arquitectura en Galicia”.



Hipótesis

La ciudad de Santiago de Compostela, la actual capital de Galicia, es conocida mundialmente por su Catedral y por ser la llegada del Camino de peregrinación que tiene como fin alcanzar sus muros.

Son varios los investigadores y estudiosos que plantean en sus trabajos la hipótesis de un posible proyecto de origen romano como génesis de la Compostela medieval², y que este enclave era el determinado en las fuentes históricas con el topónimo de Asseconia.³

La investigación nace después de hacerse la pregunta sobre si la ciudad de Compostela pudo ser la evolución de una “mansio” en un nudo de comunicaciones, en un territorio ordenado a finales del siglo I a.C. por Augusto, tal como en la actualidad la gran parte de los estudios establecen, o por el contrario el resultado de un proyecto urbano “ex novo” con un promotor intencionado.

Inicialmente la investigación se dirigió a poder descifrar la existencia, o no, de una posible trama geométrica que soportase el posterior desarrollo

de la red viaria y la forma urbana de la ciudad a lo largo de sus diferentes épocas históricas. El resultado ha sido tan sorprendente y esclarecedor que permite vislumbrar la forma de un gran proyecto urbano, según los postulados de Roma en el siglo I de nuestra Era.

Metodología

Desde el siglo XIX la investigación metodológica sobre la ciudad antigua ha descansado de manera fundamental en los resultados de las excavaciones arqueológicas. La dificultad que, en la mayoría de las ocasiones, se encuentran los investigadores para poder realizar campañas de arqueología urbana extensivas ha obligado a tener que analizar, casi siempre de manera fragmentada, cada uno de los yacimientos excavados.

Esta investigación establece mediante una metodología propia, desarrollada a lo largo de los estudios de doctorado realizados en la Universidad de A Coruña, denominada “arqueografía urbana”, y con base en el método deductivo aplicado a la geometría y a la historia antigua, su particular aplicación en el caso concreto de la ciudad de Santiago de

² PITA E. V. (2015) “¿La Catedral de Santiago fue construida sobre un campamento romano? <http://evpitabooks.blogspot.com/2015/03/estudio-la-catedral-de-santiago-fue.html>

³ SUÁREZ OTERO, J y CAAMAÑO GESTO, M (2003): “Santiago antes de Santiago” En PORTELA SILVA, E (coord.): Historia de la ciudad de Santiago de Compostela. Santiago de Compostela



Compostela.⁴

La “Arqueografía Urbana” pueden ser asimilada en su conjunto a la ciencia forense. La palabra forense viene del adjetivo latino *forensis*, que significa “perteneciente o relativo al foro”. En la Antigua Roma, una imputación por un delito suponía presentar el caso ante un grupo de personas notables en el foro. Tanto la persona que se la acusaba por haber cometido el delito como el denunciante, tenían que explicar su versión de los hechos. La argumentación, las pruebas y el comportamiento de cada persona determinaba el veredicto del caso.

La metodología utilizada es la propia del “Método Científico Deductivo” base de las matemáticas y la geometría: La “Arqueografía Urbana” se propone como una aplicación específica del método deductivo general sobre la ciudad y el territorio en que se asienta, la investigación metodológica y del conocimiento de las ciudades de la antigüedad a través del análisis de dibujos, planos, cartografías, y fotografías, manuales sobre arquitectura, urbanismo y geometría de época antigua, fuentes históricas y los informes de las excavaciones arqueológicas realizadas en la ciudad.

La forma urbana de las ciudades históricas es el resultado de la superposición de la realidad de sus habitantes durante siglos. Las ciudades se modifican en función de las decisiones que sus moradores determinan, y las huellas de esas decisiones permanecen en el territorio siendo fuente inagotable de evocaciones. En el tiempo la ciudad crece y se extiende, y posteriormente puede sufrir el abandono y la progresiva destrucción. Una ciudad puede morir y renacer y así generar diferentes capas superpuestas sobre su territorio.

La evolución de la ciudad da como resultado un tablero de actuación complejo y equívoco que dificulta extremadamente el análisis metodológico de la forma urbana en los periodos históricos. Sería necesario análogamente a la metodología arqueológica, poder realizar un procedimiento que invirtiera el proceso intentando descifrar los cambios en el tiempo y recobrar, gracias al análisis, la realidad antigua y sus características, reconociendo las evidencias gráficas y construidas y así poder determinar la evolución urbanística de un solar, o de la ciudad en su conjunto..

Los caminos son la primera huella de los humanos que permanece en el territorio. Los caminos perduran sobre el terreno porque su formación es fruto de decisiones de consenso,

4 SANCHEZ-MONTAÑA CARLOS (2005) “Arqueografía Urbana. Investigación sobre la forma urbana de Lucus Augusti” (Imago Urbis, N°05). Buenos Aires. Argentina



compromiso y solidaridad a lo largo de siglos, y son los caminos los que nos permiten llegar a las ciudades. Frente a la realidad cambiante de la forma de la ciudad, permanece en el territorio la traza del camino. Toda investigación arqueográfica sobre la ciudad antigua debe partir del análisis de los caminos de acceso, ya que a través de ellos nos adentraremos entre sus muros.

En este proceso la “Arqueografía Urbana” debe trabajar en varias direcciones complementarias. En primer lugar analizar, a partir de la cartografía, grabados y bibliografía histórica, la trama geométrica más elemental que los caminos de acceso a la ciudad determinan en los límites del tejido urbano, y a la vez superponer la realidad configurada por la cartografía actual con la información arqueológica ya documentada.

Estos procesos deben realizarse desde el conocimiento que nos aportan los manuales existentes sobre arquitectura, urbanismo y geometría de las épocas en estudio.

Este proceso metodológico tiene como fin la búsqueda de algo intangible para cualquier excavación o documento cartográfico. La Arqueografía se propone descifrar la propuesta concreta que fue formulada en el proyecto que en su tiempo determinó la forma de la ciudad.

Los criterios propios de la Arqueo-

grafía han permitido desarrollar, en otras ciudades de origen romano, una aplicación metodológica para la búsqueda de su posible proyecto urbano. Se ha aplicado en las ciudades romanas del norte peninsular como son Lugo, Braga, Astorga, León, Oviedo y Zaragoza, alcanzando hipótesis fundamentadas de su forma urbana proyectada.

Estos enclaves compartieron un mismo ideario técnico que resolvió sus proyectos urbanos, y por lo tanto todas ellas poseen soluciones y recursos similares que pueden ser reconocidos como elementos comunes en cada uno de ellos.

En este estudio sobre la ciudad de Santiago de Compostela, se han utilizado cartografías antiguas y actuales de la ciudad, manuales sobre arquitectura, urbanismo y geometría de época romana, fuentes históricas generales y de la ciudad, y los informes de las excavaciones arqueológicas realizadas en el último siglo.

Alcance del estudio

Como resultados más destacados de la aplicación de la metodología de la “Arqueografía Urbana” en el caso concreto del enclave de Compostela se presentan los siguientes:

-Existió un proyecto para el enclave. La hipótesis gráfica permite interpretar, entre otras cuestiones, el por qué de la forma de la ciudad y sus límites.



-Determinada la hipótesis de la forma del enclave y de su escala sobre el territorio se procedió al estudio arqueográfico de áreas individualizadas. A través de este proceso se analizaron tejidos en los que fosilizaron evidencias urbanas y arquitectónicas. Este análisis en áreas acotadas permitió comprobar diferentes estructuras que se relacionan con la trama urbana antigua y con la posterior de origen medieval.

-Por último el estudio resuelve el trazado geométrico que soportó el proyecto de la muralla realizada en la urbe bajo imperial entre los siglos III-IV d.C., descifrando su implantación sobre la ciudad antigua.

El enclave de Asseconia

Fuentes históricas

Asseconia es un topónimo citado en varias fuentes romanas que se ha relacionado con los orígenes de la ciudad de Santiago. En la actualidad existe un gran consenso entre los investigadores que señalan que corresponde a una mansio viaria -pequeño núcleo de servicios en los caminos- situada en las inmediaciones de la vía XIX del Itinerario Antonino, que enlazaba las tres grandes ciudades del noroeste peninsular hace al menos 1.800 años: Braga en Portugal, Lugo en Galicia y Astorga en León.

Se ha considerado que Asseconia, topónimo de origen celta (**Ad-sego*- '*La muy fuerte*').⁵ coincidiría con la antigua mansio viaria romana que tras ser abandonada hacia el siglo V dio paso a un gran cementerio -después también abandonado- en el que, en el siglo IX, se descubrió el viejo edículo funerario que las autoridades de aquel momento identificaron como la tumba del apóstol Santiago el Mayor. Esta amplia área sepulcral abarcaría el espacio hoy ocupado por la catedral compostelana y su zona circundante.

Lo cierto es que por su distancia a los enclaves señalados en los Itinerarios romanos, así como por el significado etimológico de su toponimia, existen argumentos válidos de carácter histórico para que el enclave de Asseconia sea el que da origen a la ciudad que en la Edad Media, por acción de los reinos europeos, recupera el emplazamiento para "re-componer" el enclave con una nueva fortaleza: "Compostella, id est bene composita"⁶ se convierte en la capital espiritual de los "peregrinos" de Occidente.

La tesis considera como cierto que el enclave antiguo en el lugar de Compostela era el de Asseconia.

5 CURCHIN LEONARD A. (1996): "La España romana: conquista y asimilación" Gredos

6 Del latín "compositum tellus", "tierra compuesta o hermosa". Crónicon Iriense (XI-XII), Crónica de Sampiro, 1150. Crónica Najareense, 1160.



Cartografía histórica

Compostela cuenta con una amplia cartografía histórica, la ciudad tiene el privilegio de haber recibido la atención de técnicos de renombre que dejaron para la historia magníficas representaciones cartográficas de su conjunto urbano. Los principales documentos cartográficos utilizados son:



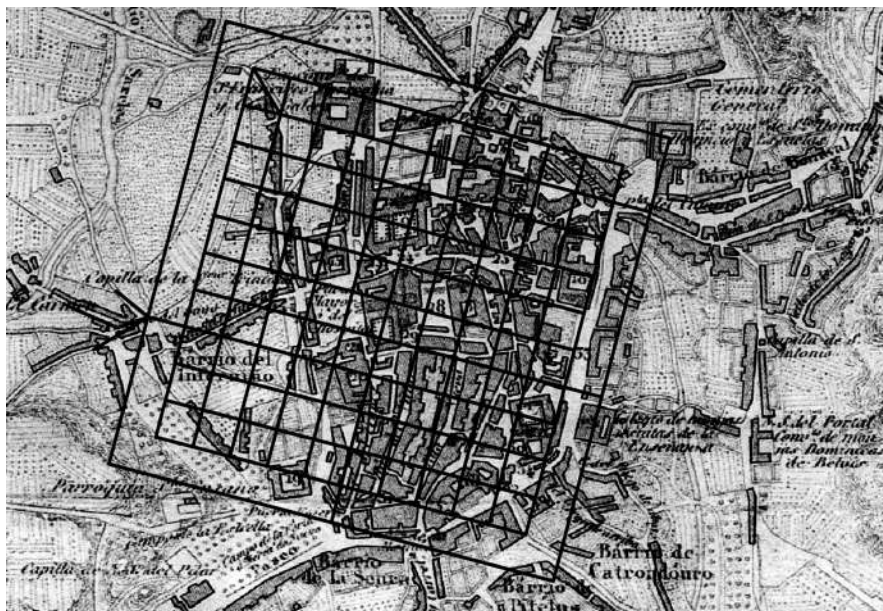
1.- El primer plano con el que contamos hoy en día es el enviado en mayo de 1595 por el entonces arzobispo de Santiago, Juan de San Clemente, a Felipe II en un memorial sobre las defensas de la ciudad. Esta cartografía es muy exacta en la definición de la muralla y posee una deficiente representación en el detalle de las calles y edificios del casco urbano.⁷



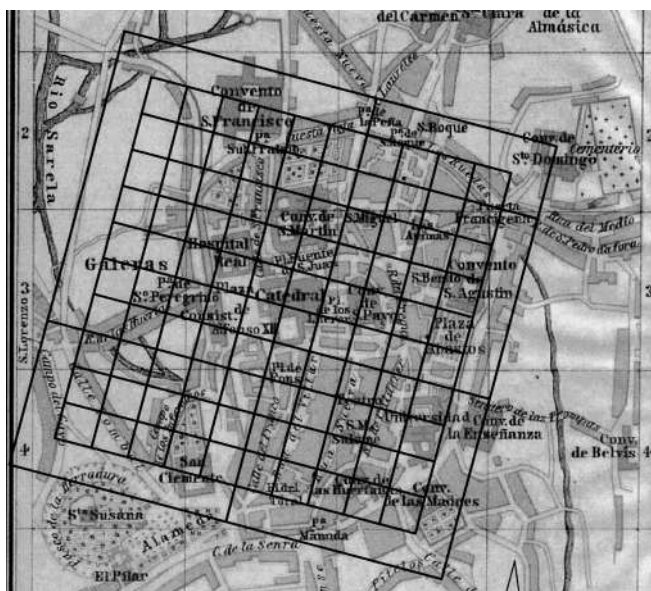
2.- La conocida como primera planimetría impresa de la ciudad, firmada por el arquitecto Juan López Freire hijo, en 1796 y estampada por Manuel Salvador Carmona, uno de los mejores grabadores de su tiempo. Posee una altísima definición de la ciudad, sus elementos y el territorio de su entorno.⁸

⁷ AGS. Mapas, planos y dibujos XXXIV-21.

⁸ Ayuntamiento de Santiago de Compostela



3.- Plano a escala del ámbito urbano de Santiago publicado en 1864, realizado por el principal cartógrafo del siglo XIX, D. Francisco Coello de Portugal y Quesada. De alto valor descriptivo de los barrios y sus elementos urbanos.⁹



4.- Plano de la ciudad de Santiago de Compostela realizado por el geógrafo Anstalt von Wagner & Debes hacia 1901.¹⁰

⁹ Atlas de España y sus posesiones de ultramar.

¹⁰ Mapas de España y Portugal. Editorial: Geogr. Anstalt von Wagner & Debes, s/a. (ca.1910), Leipzig.



5.- Fotoplano de la ciudad realizado en 2012.¹¹

El estudio arqueográfico alcanza conclusiones equivalentes en cada una de las bases cartográficas utilizadas, ello es gracias a la gran calidad del trabajo realizado por los técnicos reseñados en los últimos 400 años. Para una mejor comprensión del trabajo arqueográfico se reproducen las cartografías originales con las líneas del análisis básicas superpuestas que determinan la geometría original del enclave sobre el territorio.

Informes arqueológicos

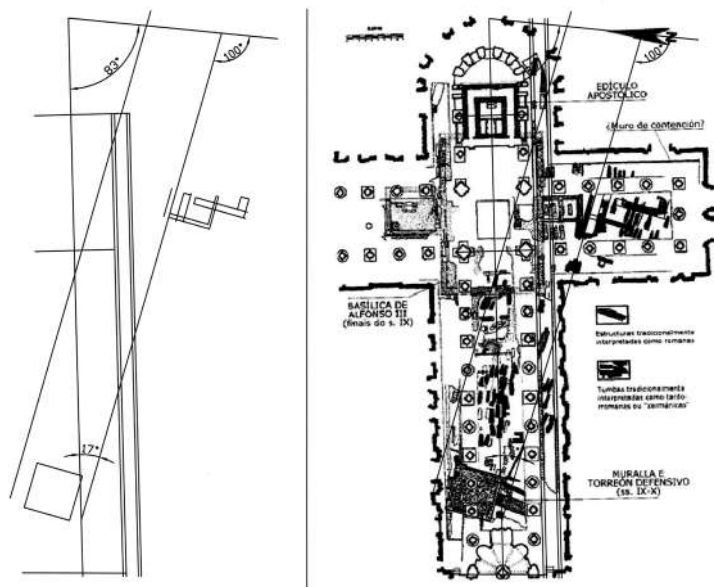
La historia de Santiago de Compostela ha estado durante siglos condicionada por su significación religiosa, y en muchas ocasiones ajena a los

procedimientos propios de la ciencia. La información de la que hoy disponemos es el resultado de múltiples intervenciones en parte del subsuelo de la Catedral y su entorno, y de la documentación generada a través de los siglos.

Excavaciones en diferentes lugares de la Catedral, y en la Plaza de la Quintana frente a la Puerta Real constatan importantes estructuras romanas, que hay que poner en relación con las exhumadas en el brazo sur de la Catedral. Existen diversas publicaciones que detallan de forma concreta la cronología de muros y los elementos encontrados.¹²

¹¹ Imagen del SIGPAC

¹² LOIRA ENRIQUEZ MARIA (2010) "Santiago de Compostela: La Catedral en el regazo de Roma" <http://portal.protecturi.org/santiago-de-compostela-la-catedral-en-el-regazo-de-roma-1a-parte/>



Guerra Campos, José: “Exploraciones arqueológicas en torno al sepulcro del Apóstol Santiago”, Santiago de Compostela.

Para la realización del estudio se ha utilizado el plano arqueológico donde se recogen los referidos muros de época romana.

Estas estructuras romanas mantienen la orientación N.NE.-S.SO, claramente diferenciadas de las estructuras medievales N.NO.-S.SE., con aproximadamente 17° de divergencia. Sin duda, las romanas mejor adaptadas a la topografía original del enclave.

El estudio parte del análisis de estas estructuras de origen romano encontradas bajo la Catedral, para así establecer una posible pauta geométrica que determine la forma urbana del enclave original.

La hipótesis sobre la que trabaja la “Arqueografía Urbana” determina que en estas estructuras murarias se encuentra el ADN que determino la geometría original del proyecto del enclave.

La “Arqueografía Urbana” asimilada a una técnica forense, es capaz de aislar esta información “genética” y comprobar si sigue presente a lo largo del tiempo en la forma de la ciudad o en algunos de sus elementos.

El urbanismo según Roma

Suele ser habitual en los estudios sobre la ciudad antigua obviar algo que desde mi punto de vista es condición previa ineludible: la ciudad nace siempre con una planificación previa, sin proyecto urbano, aunque sólo sea



somero, el asentamiento humano no puede recibir la calificación de ciudad.

Unas cuantas casas, palacios, templos, plazas, calles y paseos no son la ciudad. Una ciudad requiere un orden, en su planificación, en su ejecución, y en la relación entre las personas que la habitan.

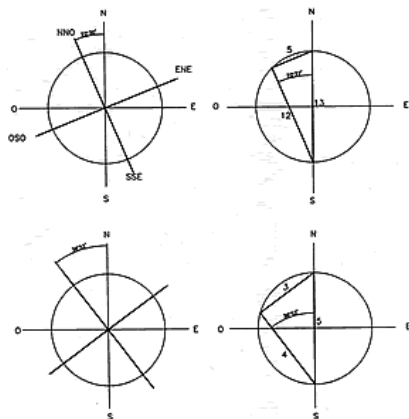
La agrupación espontánea de edificios, que sin duda está más generalizada en la actualidad que en el mundo antiguo, nunca es generadora de una ciudad. Otra cosa distinta es que por incapacidad en el análisis del asentamiento, el proyecto sea desconocido para el estudioso.

Las ciudades de Mesopotamia, Caldea, Asiria y Egipto, antecesoras de las ciudades griegas, fueron construidas de acuerdo con una geometrización monumental, que sin ninguna duda, requirieron un proyecto previo que anticipaba su forma.

Los asentamientos urbanos griegos y romanos más característicos tienen un desarrollo en diferentes épocas, según el tipo de gobierno de cada momento histórico que se refleja en su ordenamiento.

El plan urbanístico de los asentamientos romanos fue siempre el mis-

mo: los esquemas de las ciudades recién fundadas estaban planificados de acuerdo un rectángulo que delimitada las murallas y las calles interiores, en disposición y organización ortogonal y que formaban la malla urbana de las manzanas habitadas (insulae).



Luis Moranta Jaume

La disposición ortogonal es la inspiradora de los enclaves romanos que se basaba en la existencia de dos vías principales ortogonales, llamadas *Cardo* y *Decumanus*.¹³

Estudios desarrollados por el arquitecto Luis Moranta Jaume establecen diferentes pautas geométricas que regían la geometría del trazado urbano de los campamentos y de las ciudades romanas en función de es-

¹³ GRIMAL P. (1956) "Las ciudades romanas", Vergara Editorial, Barcelona

¹⁴ MORANTA JAUME LLUIS: (2004). "L'estructuració urbana de Pollentia. (S. I aC- s IdC)" Les Ciutats romanes del Llevant peninsular i les Illes Balears. Ed. Pòrtic. Els Julisols. Biblioteca Universitària. Barcelona



Según su estudio, y tal como el propio Vitruvio describe en su tratado, existen dos escuadras pitagóricas generadoras del trazado de estructuras urbanas o edificatorias sobre el territorio. Las formadas por los valores 3:4:5 y por 5.12:13.

Situando la hipotenusa de la escuadra en la dirección del norte solar queda entonces establecida la dirección del Decumanus y Cardo máximos del asentamiento por ambos lados cate-tos. El Decumanus en dirección de Este al Oeste y el Cardo en dirección Norte al Sur.

El norte solar generalmente presenta un ángulo desviado respecto al Norte Magnético, que actualmente ronda el valor entre 4º y 7º. Es la llamada “declinación magnética”, oscilación variable existente entre el Norte Solar, prácticamente inamovible y Norte Magnético, sometido a variaciones constantes.

Luis Moranta Jaume tras el análisis de la cartografía y la documentación que recoge los yacimientos arqueológicos recientes plantea la hipótesis de que el proyecto de algunas ciudades fueron realizadas según la escuadra pitagórica 5:12:13; Pollentia, Iluro, Conimbriga, Baelo Claudia, Empo-

riae y Valentia. Y según la escuadra pitagórica 3:4:5: Baetulo, Emerita, Caesaraugusta, Asturica, Valeria, Barcino, y Tarraco.¹⁵

Este investigador, siguiendo lo establecido por Luis Moranta Jaume, ha determinado que los enclaves romanos del N.O. peninsular de Lucus Augusti, Bracara Augusta y Legio, fueron realizadas según la escuadra pitagórica 5:12:13.¹⁶

El enclave de Asseconia en el Alto Imperio

Como punto de partida sobre los antecedentes recopilados sobre el origen de Compostela por otros investigadores, referenciados en el apartado bibliográfico, tomo las conclusiones de la investigadora Maria Loira Enriquez que en junio 2010 escribía:

Encajando piezas

“Todo da a entender que estamos ante un yacimiento arqueológico romano de una dimensión temporal y espacial de cierta consideración. Un espacio que sufrió, con toda probabilidad, cambios sustanciales ya en el mismo período romano.

Hemos visto datos que apoyan la pre-

15 MORANTA JAUME LLUIS: (2004). “L’estructuració urbana de Pollentia. (S. I aC- s IdC)” Les Ciutats romanes del Llevant peninsular i les Illes Balears. Ed. Pòrtic. Els Juliols. Biblioteca Universitària. Barcelona.

16 SANCHEZ-MONTAÑA CARLOS (2009) “Arquitectura y urbanismo en “Asturica et Gallaecia” <http://arqueografiaurbana.blogspot.com>. Lugo.



sencia de materiales del I dC, ciertamente un momento temprano para que no surjan dudas sobre la fiabilidad de las conclusiones. Lo que es claro, a la vista de las aras, es que Compostela vivió un momento romano pagano, y, probablemente fue un lugar de importancia si consideramos los mármoles, jaspes, mosaicos, estucos... que aparecen en las excavaciones. Materiales que se repiten en diferentes niveles lo que indicaría un núcleo de solidez económica a lo largo del tiempo.

Aún conscientes de que la investigación actual se inclina a pensar que en Compostela estaría la mansio Asseconia del Itinerario de Antonino, es decir, un establecimiento viario probablemente asociado a un pequeño núcleo secundario, que atendería a las necesidades de las personas que transitaban por la vía romana; y sin ser éste lugar ni momento para adentrarnos en disquisiciones, queremos retomar la vieja idea de Chamoso Lamas que ve en el área la localización de una villa romana, o lo que es lo mismo, un establecimiento agrario con una parte dedicada a vivienda del propietario, la denominada pars urbana, la cual presenta elementos suntuarios, llegando en el siglo IV a ser verdaderos espacios de lujo.”¹⁷

A este proceso de “encaje de piezas”

es al que esta investigación trata de sumarse, aportando desde las disciplinas de la geometría y el análisis urbano nuevos elementos que nos permitan vislumbrar el origen y forma urbana del enclave de Asseconia.

Análisis arqueográfico. Las evidencias geométricas

La traza de una ciudad son las líneas más básicas del dibujo geométrico que la forman. La ciudad romana, tal como se establece en los capítulos redactados por Vitruvio en su libro primero, era básicamente un ejercicio de geometría, que de una manera ya establecida, resolvía la implantación de las ciudades en el territorio seleccionado.

Geometría, del latín “*geometría*”, que proviene del griego “*geo*” tierra y “*metría*” medida, “la medida de la tierra”. El significado original del término sitúa a la antigua disciplina en su valor completo y hoy olvidado. En la antigüedad no se podía comprender esta ciencia sin su aplicación directa sobre el propio territorio.

Las reglas de la geometría urbana en el siglo I eran parte del rito fundacional de las ciudades, y debían de seguirse de la manera más fiel posible en el momento de su ejecución. Sin

17 LOIRA ENRIQUEZ MARIA (2010) “Santiago de Compostela: La Catedral en el regazo de Roma” <http://portal.protecturi.org/santiago-de-compostela-la-catedral-en-el-regazo-de-roma-1a-parte/>



embargo no se resolvían de igual manera todos los casos, cada proyecto debía de atender a las diferentes peculiaridades que cada emplazamiento tenía sobre el territorio.

El procedimiento utilizado en este estudio es el propio de la disciplina de la geometría, es decir, literalmente medir la tierra representada en las diferentes cartografías, fotografías y planos que se han consolidado ordenadamente sobre el “tablero arqueográfico” y comprobar los axiomas vitruvianos en su composición urbana.

*“Leer la estructura edilicia quiere decir entender, valiéndose de instrumentos lógicos, la estructura del espacio antrópico que caracteriza un ámbito espacial; en otras palabras entender los componentes de un conjunto estructurado por el hombre.”*¹⁸

El lenguaje urbano de la ciudad romana poseía una codificación que alcanzaba un determinado entorno espacial y cronológico. Son referencias materiales que pueden ser leídas, entendidas, en la completa coherencia de los componentes que la caracterizan. Los edificios, las calles, las vías de acceso, pero también la relación geométrica y espacial entre ellos, su agregado, el conjunto urbano y su relación con el territorio donde se emplaza.

Las trazas de los caminos permanecen en el territorio a lo largo de los siglos, en Compostela los caminos de acceso a la ciudad contemporáneos al momento de su fundación han permanecido inalterables en el tiempo hasta bien entrado el siglo XX, todavía hoy en día aun son utilizadas algunas de las antiguas calzadas romanas modificadas y asfaltadas.

La superposición de la traza básica del proyecto de Asseconia, sobre las diferentes planimetrías de la ciudad de Compostela, permite comprobar el encaje, “como una llave en una cerradura”, de las calles de la ciudad con los caminos de acceso a esta, y grafiados en los últimos cuatrocientos años por muy reputados técnicos.

La misma operación permite comprobar como los límites de la ciudad antigua, marcados por los cruces de los diferentes caminos de acceso a esta, y que se producían en la parte exterior del pomerium romano. (Cuando varios caminos diferentes se aproximaban a una puerta de la ciudad estos se unían fuera del lugar sagrado marcado por el pomerium, siendo solo una vía la que lo traspasaba para acceder a la urbe.)

Después de veinte siglos algunas de las vías de acceso y de muchas de las rúas de la ciudad de Compostela son

18 MAFFEI GIAN LUIGI; CANIGGIA GIANFRANCO (1995). “Tipología De La Edificación: Estructura Del Espacio Antrópico (Celeste Ediciones, S.A.)



reflejo del trazado romano de Asseconia en el momento de su fundación. La superposición de la hipótesis trazada sobre las planimetrías históricas permite realizar la comprobación de las concordancias más antiguas.

La amplia cronología del enclave ha obligado además a dividir los análisis en tres momentos históricos:

- La ciudad alto imperial, como el resultado urbano del proyecto original propuesto en época imperial, en el siglo I a.C..
- La ciudad bajo imperial, como el resultado urbano obtenido tras la construcción de la muralla de los siglos III-IV d.C.
- La ciudad medieval tras su refun-

dación “bien compuesta” llevada desde el siglo IX en adelante.

La geometría

“El pie es la sexta parte de lo alto del cuerpo. El codo es la cuarta parte”
M. Vitruvio Polion¹⁹

Medidas romanas utilizadas en el estudio: 1 milla = 1000 pasos, - 1 paso = 5 pies, - 1 codo = 1,5 pies, - 1 pie = 12 pulgadas, - 1 paso = 1,48 m., - 1 codo = 44.4 cm., - 1 pie = 29.6 cm.

¹⁹ VITRUVIO POLION, M. (2002) “De Architectura”, Alianza Editorial, Madrid.



El territorio y el emplazamiento

El solar de Santiago de Compostela posee un privilegiado emplazamiento en una suave penillanura delimitada por los cursos fluviales del Sar y del Sarela, en el cruce de un tupido sistema de comunicaciones naturales por los que acceder, tanto desde la franja costera como de las comarcas del interior.

Se emplaza a 260 metros sobre el nivel del mar en la ladera Sur del Monte de la Almásica, en una posición central entre de las cimas de los montes que lo rodean: al Oeste el Pedroso, al Este el monte do Gozo-San Marcos, la cresta de Belvis, el monte de Gaiás, el Viso y el Pico sacro, y al Sur el alto de Santa Susana, y el de Milladoiro y Santa Marina.

Los estudios determinan que en este territorio se encontraban, entre otros, los castros indígenas de Castroन्दouro, Callobre, y Conxo. Todos estos enclaves se emplazaban en el territorio “Copori”.

Los Coporos son mencionados por Ptolomeo como el “populus” que se extendía en el territorio entre Iria Flavia y Lugo, Plinio “el viejo” también los sitúa en el territorio del convento lucense (Libro IV: “[111]) y están epigráficamente documentados como antropónimo varias veces (Coporus y Coporicus). CIL II 5250.

Para comprender el porqué de un enclave urbano de estas características podemos consultar a Lucio Anneo Floro que en su “Epítome de la Historia de Tito Livio” escribió:

“Así concluyó Augusto sus empresas bélicas, así también las rebeliones de Hispania. En adelante se mantenían leales y en paz constante, ya fuese por su propio talante, más dispuesto para las artes de la paz, ya por el plan de Augusto, que, recelando del abrigo de los montes en que se refugiaban, les ordenó que habitasen establemente las ciudades romanas, que se hallaban en la llanura y que allí residiese el consejo del pueblo y se guardase por capital.”

Anneo Floro describe el plan de Augusto para el mantenimiento de la paz en el territorio del NO. La paz fue el resultado de un pacto entre el emperador y los jefes indígenas, que a cambio de residir estos en las ciudades romanas el emperador otorgaba a sus interlocutores la jefatura y capitalidad del territorio.

La hipótesis que presento determina que en el enclave de Asseconia fue levantado por Augusto, dentro de su política de nuevas fundaciones. La ciudad recibiría a los príncipes del entorno que habitaban la docena de castros indígenas del territorio de las cuencas del Sar y el Sarela.



El trazado

El ritual de delimitación de una ciudad romana descrito por Pierre Grimal participaba de tres ceremonias de consagración:²⁰

La primera tenía por objeto colocar a la futura ciudad bajo protección de los dioses de “Lo Alto” y singularmente, de la tríada integrada por Júpiter, Juno y Minerva. Una vez determinado el punto central de futuro enclave, según el orto solar en algún elemento singular en el horizonte, se fijaba donde se cruzarían el Decumanus y el Cardo máximo y se construía un templo situado en la parte más alta, desde donde los dioses podrían observar todo lo que iba a ocurrir en la futura urbe.

Próximo a ese lugar central se excavaba una fosa circular llamada “mundus”, en la que eran depositadas ofrendas a “Los de Abajo”.

Por último el fundador de la ciudad, un legado del emperador revestido con una toga, cogía las estevas de un arado de bronce, tirado por una ternera y un toro blancos, y trazaba un surco alrededor de la futura urbe, siguiendo la misma línea a lo largo de la cual habrían de levantarse las murallas y el muro del “pomerium”.

En el caso de la ciudad de Asseconia existen evidencias que permiten comprobar su antiguo geoposicionamiento, según el rito antiguo, sobre el territorio que ocupa:

1^a. - La orientación de su trama urbana ortogonal respecto al norte solar.

2^a. - La orientación del Decumanus Máximo Este-Oeste respecto al monte del Viso.

3^a. - La posición del centro de la ciudad respecto a la salida del sol en el solsticio de invierno.

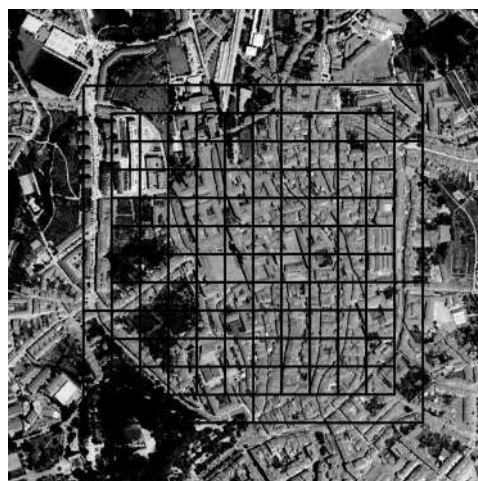
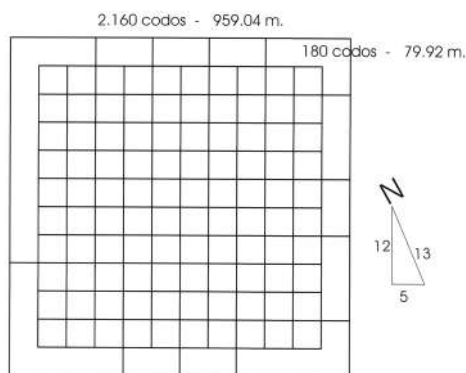
1^a. - La orientación de su trama urbana ortogonal respecto al norte solar.

Aplicando el estudio de Luis Moranta Jaume a los muros romanos del yacimiento arqueológico del subsuelo de la catedral de Compostela se determina que estos se orientan respecto al Norte según la escuadra pitagórica generatriz formada por los valores 5/12/13.

Situando la hipotenusa en la dirección del norte solar de hace 2000 años se establecieron las direcciones de la malla ortogonal en la dirección de ambos catetos. Y que son las de los muros encontrados en el subsuelo de la catedral.

La orientación solar así conseguida posee un ángulo respecto al norte

²⁰ GRIMAL P. (1956) “Las ciudades romanas”, Vergara Editorial, Barcelona.



magnético actual de 7° aproximadamente, que es la variación producida en dos mil años. Quedó así establecido el Decumanus máximo en la dirección O.NO.-E.SE. y el Cardo máximo en la dirección N.NE.-S.SO.

Esta precisa orientación de los muros romanos encontrados bajo la nave de la catedral es la evidencia del ADN geométrico antiguo que nos permite analizar la planta de las cartografías históricas, y comprobar la coincidencia entre los elementos urbanos representados y las directrices de los muros encontrados.

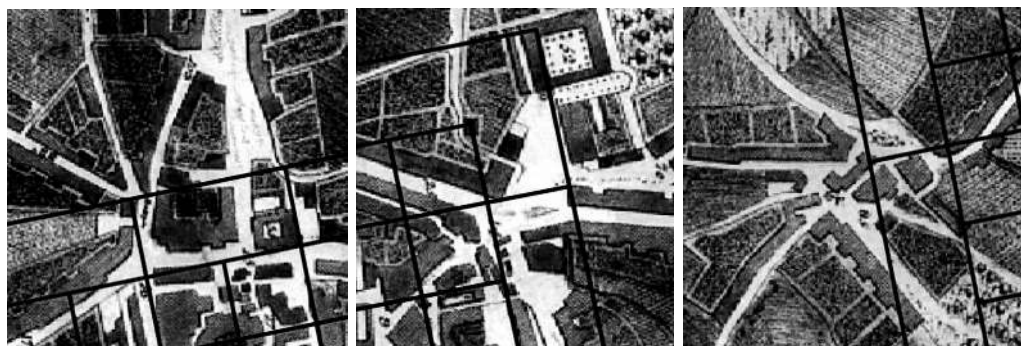
El análisis realizado en las cinco cartografías históricas ha sido concluyente y por igual en todas ellas, bajo la imagen de ciudad representada por los diferentes técnicos subyace la malla generatriz romana que determino el tamaño del enclave, su orientación, su encaje con los antiguos caminos de acceso, la disposición urbana de sus calles y plazas, y

el posterior diseño de la muralla.

Tras el detallado análisis arqueográfico de la cartografía histórica se plantea la hipótesis de que el proyecto del enclave poseía una planta cuadrada regular con una dimensión total de sus lados de 2.160 codos, (959,04 m.), con una cuadrícula en malla formada por 12x12 módulos de 180 codos cada uno. (79,92 m.).

Es muy significativo comprobar en las cartografías históricas como los caminos de acceso a Compostela se ordenan alrededor de esta planta cuadrada regular de dimensiones exactas en sus cuatro vientos. Algo que era del todo desconocido para los técnicos que dibujaron dichas cartografías urbanas.

Antes de acceder a las puertas del enclave los caminos alcanzaban el "pomerium" o "pomoerium"; del latín postmoerium, que se traduce por "pasado el muro". La frontera sa-



Detalle del “pomerium” fosilizado en las Porta da Pena, Porta do Camiño y Campo das Hortas.



Detalle del “pomerium” fosilizado en las Porta da Mámoa, Porta de San Fiz.

*grada de la ciudad.*²¹

Originalmente, en el rito fundacional de la ciudad, el surco trazado por el arado tirado por una yunta de dos bueyes representa el foso, y la tierra que levantaba el arado hacia el interior sería el muro de la ciudad. La línea “principium urbis” o “pomerium” marcaba el límite del suelo a inaugurar según los auspicios. La palabra pasó a significar a la franja de tierra entre esta línea y la muralla

de la ciudad real, y fue utilizada en ambos sentidos.

El pomerium no era una muralla, sino que se trataba de una línea definida legal y religiosamente y marcada con un pequeño muro o simples mojones. El pomerium delimitaba el suelo de la ciudad y los usos que no se podían realizar dentro de ella. No podían acceder militares, ni armas, ni los soberanos extranjeros, y estaba prohibido enterrar a los muertos

²¹ Smith, W.; Wayte, W.; Marindin, G. E., eds. (1890–91), «Pomerium», Dictionary of Greek and Roman Antiquities (3.^a ed. rev.), Londres



en el interior del pomerium. También no era lícito para habitar o cultivar en él.

Cuando una puerta de la ciudad recibía diferentes caminos estos debían de unificarse en un punto exterior al muro del pomerium, y así solo uno sería el que se aproximase a las puertas.

Este aspecto, el de unificar los caminos de acceso, es determinante para identificar la dimensión del pomerium en la ciudad de Asseconia.

En la cartografía histórica ha permanecido representada esta especial estructura de los caminos antiguos y su confluencia en algunas de las áreas del pomerium romano antes de atravesarlo para acceder a la ciudad y alcanzar las puertas de la muralla.

El pomerium antiguo puede ser recorrido en la actualidad por el Norte desde la Porta da Pena, y en dirección Este por las Rúas do Hospitaliño, das Rodas, Aller Ulloa, Virxe da Cerca, Ensinanza, Transito da Merced, Fonte de san Antonio, Senra, Pombal hasta alcanzar la Campo das Hortas.

2ª.- La orientación del Decumanus Máximo Este-Oste respecto al monte del Viso.

En los enclaves romanos las calles interiores se articulaban sobre dos

ejes principales: el Cardo Maximus, la vía que recorría la ciudad de Norte a Sur, y el Decumanus Maximus que atravesaba la ciudad de Este a Oeste. El trazado del resto de las calles, alineadas en paralelo al Cardo y al Decumanus, obedecía a una organización geométrica que dividía el espacio en cuadrículas, denominadas *insulae* (“manzanas”). La ciudad se rodeaba con una muralla que tenía las puertas en los extremos de las vías principales.

El Cardo Máximo de Asseconia es fácilmente reconocible en la documentación arqueográfica histórica. La calle central del enclave sobre del asentamiento de Asseconia comienza por el norte en la actual Porta da Pena, en donde se producía la confluencia de tres caminos procedentes de territorio norte ante el pomerium, continua por las Rúas da Pena, da Mucedá Vella, Praza de la Quintana, Praza de Praterías, Rua do Vilar y Praza do Toural que era donde se encontraba la puerta Sur original del enclave romano y donde confluían otros tres caminos procedentes del Sur, entre ellos la Vía XIX.

La antigüedad constatada de la Rúa do Vilar en diferentes documentos y excavaciones arqueológicas se acrecienta con su manifiesta geometría como Cardo Máximo del enclave romano de Asseconia.



XII puertas



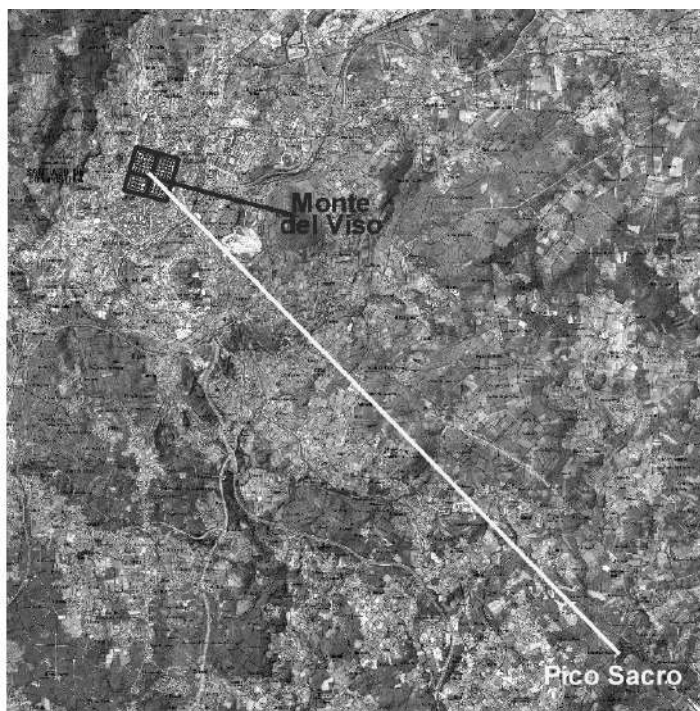
— Decumanus Max. — Cardo Max.
— decumani — cardini

El Decumanus Máximo del enclave comenzaba por el Este en la puerta de la ciudad frente la actual Rúa das Trompas, para recorrer la Rúa Tras de San Fiz, Praza de San Fiz, Ruela da Altamira, Rúas de Fonte Seque-lo, de Xelmirez, Praza de Platerías, Rúa de Fonseca, y luego alcanzar la puerta Oeste en la confluencia de las

Rúas das Hortas, Campo das Hortas, Pombal y Galeras.

La posición del Decumanus Máximo es también fácilmente reconocible en la cartografía histórica.

En la actualidad podemos comprobar como la prolongación de la vía prin-



cial de la ciudad antigua, el Decumanus Máximo, se alinea con la cima del monte del Viso.

La palabra visar procede del latín “visus”: vista, visión.

En topografía “visar” es un término antiguo aún en uso que significa alinear el punto de vista con la referencia utilizada. Se emplea entre artilleros y topógrafos: “dirigir la puntería o la visual.”

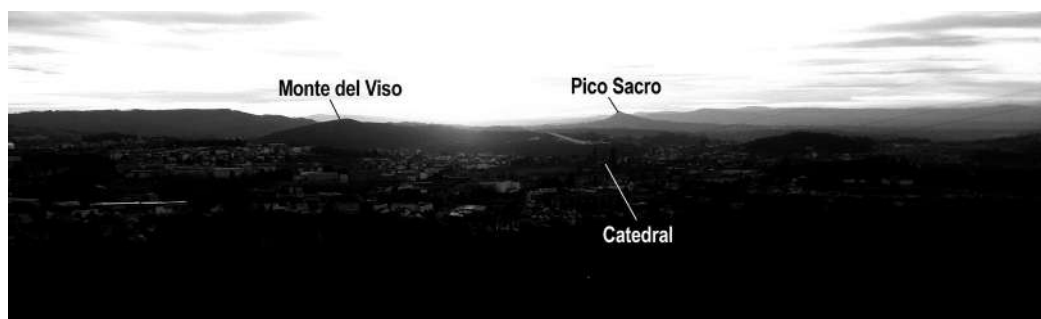
Se comprueba como la orientación del eje Decumanus está “visado” con la cima del monte del Viso.

El monte del Viso fue referencia topográfica y de geoposicionamiento de la ciudad antigua de Asseconia en

el momento de su fundación, y el topónimo, tan explícito, a permanecido con su oculto significado hasta nuestros días: la visión desde la Rúa Tras de San Fiz hacia el Este nos permite “visar” la posición de la ciudad antigua con el monte aún hoy en día.

3ª.- La posición del centro de la ciudad respecto a la salida del sol en el solsticio de invierno.

El cruce entre las dos vías principales, Cardo y Decumanus, se producía en la actual Praza de Praterías, siendo cerca de este lugar tan representativo donde se podría haber emplazado el foro y el templo del Capitolio dedicado a Júpiter y encargado de guardar el tesoro del encalve.



Esta consideración toma fuerza material por la existencia de un ara dedicada al dios Júpiter en los mismos muros de cimentación de una columna en la nave Sur de la Catedral,²² en el lugar en donde la teoría urbanística determina que debería erigirse el templo a esta divinidad romana.²³

Estudios realizados por Antón Bouzas Sierra muestran que en el momento de la salida del sol, en la fecha del solsticio de invierno, esta se produce exactamente sobre el Pico Sacro cuando se observa desde la Catedral de Santiago.²⁴

Comprobaciones posteriores realizadas para este estudio permiten comprender que, tal como establecía el rito antiguo fundacional romano descrito por Pierre Grimal, es precisamente el orto solar de la fecha del solsticio de invierno sobre un hito en el horizonte, el Pico Sacro, el que determina la posición del centro de la

ciudad de Asseconia en la actual plaza de Platerías.

Reúne el Pico Sacro evidencias suficientes para poder ser el lugar determinante según el rito fundacional, su mismo nombre antiguo: “*Ilícinus*” “lugar de las encinas”, da referencia al dios Júpiter. Los romanos consagraron la encina a Júpiter, pues la consideraban símbolo de la constancia y la fidelidad.²⁴

La leyenda medieval de la fundación de Compostela no deja de ser un relato de refundación según el rito romano. En ese relato medieval el Pico Sacro recibe el nombre de monte “*Ilícinus*” lugar de las encinas”, y es el lugar desde donde parte la yunta de bueyes que determinan el lugar del enterramiento del santo apóstol.

De igual forma que la salida del sol del día del solsticio de invierno determina la posición central de la ciu-

22 LOIRA ENRIQUEZ MARIA (2010) “Santiago de Compostela: La Catedral en el regazo de Roma” <http://portal.protecuri.org/santiago-de-compostela-la-catedral-en-el-regazo-de-roma-la-parte/>

23 GRIMAL P.: “Las ciudades romanas”, Vergara Editorial, Barcelona. (1956).

24 Bouzas Sierra Antón, “Aportaciones para una reinterpretación astronómica de Santiago de Compostela”, Anuario Brigantino 2009, no 32:47–92



Transepto de la Catedral iluminado por el sol de mediodía.

dad y es referencia geométrica para el trazado posterior realizado por la junta de bueyes que determinan el pomerio romano.

En la antigüedad desde el “*Monte Ilincinus*”, el lugar dedicado a Júpiter, se visionaba todo el enclave, y en la fecha del solsticio de invierno, en el momento del orto solar, quedaba señalado el punto central de la ciudad donde se erigiría el templo a Júpiter. Lugar que la arqueología ha reafirmado por la existencia de un ara dedicada al dios en los mismos muros de cimentación de una columna en la nave Sur de la Catedral.

Este conocimiento antiguo ha permanecido a lo largo de los siglos en las mentes de los arquitectos y maestros de obra que han trabajado en los diferentes cuerpos que configuran el actual edificio de la catedral de San-

tiago.

El rosetón superior de la fachada a Platerías está orientado de forma tal que en la hora del mediodía el sol penetra hasta el interior del transepto y el crucero de la basílica. El giro de 17º respecto a los muros romanos de los diferentes edificios basilicales permite recoger los rayos del sol en la hora del mediodía.

Además el momento del orto solar de la fecha solsticial de invierno puede ser observado de forma directa y preferente desde la llanada Torre del Tesoro, situada en la misma Plaza de Platerías, y que fue levantada por el arquitecto Rodrigo Gil de Hontañón en el siglo XVI evocando arquitecturas solares de otros continentes.

En Roma los tesoros de la ciudad se guardaban en el templo de Júpiter,



no es casual que desde la Torre del Tesoro de la Catedral de Santiago se observe de forma principal la salida del sol sobre el Monte Sacro dedicado al Júpiter en la antigüedad.



Torre del Tesoro

Los secretos de la ciudad romana de Asseconia, y de la medieval de Compostela, han sido guardados durante el transcurso de los siglos dentro del oficio de los constructores.

Las vías secundarias

En el enclave de Compostela de manera general los decumani (calles paralelas al Decumnus Máximo) poseen dos pendientes en función del

emplazamiento respecto al cardini de cota mas alta, (el eje que hoy queda configurado por las Rúas da Algalia da Arriba, Preguntoiro, Calderería y Horfás), con pendientes naturales del terreno (aproximadamente un 5%), en dirección al Oeste hacia la cuenca del río Sarela y al Este hacia la cuenca del río Sar.

Además son rúas actuales según el trazado de los decumani antiguos las de Santa Cristina, San Miguel dos Agros, Casas Reais, Truques, Acibequería, Conga, Trás Salome, Entrerruas, y San Paio o Eremita entre otras.

Siguiendo las especificaciones de Vitruvio, el trazado de las calles se realizó en función de los vientos dominantes, de manera que el viento Norte y Suroeste, los más dañinos en el emplazamiento de la ciudad, no afectarán de gran manera a sus habitantes; de esta forma se diseñaron los decumani de forma que las calles se intercalasen entre las edificaciones y así cumplir lo establecido por Vitruvio: *“la planificación de los barrios deberá declinarse de la dirección de los vientos, para que llegando estos a los ángulos de las islas, se rompan, y repelidos se disipen”*.²⁵

Esta alternancia de los decumani hace que sus trazas varíen en la cuadrícula principal creando los carac-

25 VITRUVIO POLION, M. (2002) “De Architectura”, Alianza Editorial, Madrid.



terísticos escalonamientos de cruces de las rúas compostelanas que podemos encontrar en todo el casco histórico. (El callejón de Entrerrúas es un magnífico ejemplo fosilizado en la actual trama urbana de la ciudad).

Los cardines de manera general son rectilíneas y siguen la misma cota natural del terreno en su dirección N. NE.-S.SO. Son rúas actuales según el trazado de los cardini antiguos las de Carretas, San Francisco, Algalia de Abaixo, Altamira, Franco, Raiña, y Nova entre otras.

Las ínsulas resultantes tienen forma rectangular en la dirección N.NE.-S.SO., y su superficie edificada varía en función de la pauta geométrica de trazado. La trama edificada del actual centro histórico de ciudad atiene al diseño propuesto por el original proyecto romano para el enclave de Asseconia.

En la Edad Media, tal como se ha podido comprobar en el yacimiento arqueológico en la Catedral, los técnicos que llevan a cabo los nuevos proyectos del enclave adoptan una nueva orientación para los muros de sus edificios: la primera basílica gira 17º respecto a los muros romanos, y desde ese momento toda la nueva ordenación urbana del entorno del sepulcro es acorde con ella.

Son edificios que participan de esta nueva orientación medieval de la Ca-

tedral: el convento de San Martín Pinaro y el Hospital de los R.R.C.C. y posteriormente la ordenación de la Plaza del Obradoiro.

La muralla y sus puertas

Los caminos de acceso a la ciudad comunicaban a través de las puertas de sus murallas con el interior de ésta, según el análisis de las cartografías históricas el enclave original tenía doce puertas, y estas se emplazaban en función de los lugares del territorio de su entorno.

Una vez ante el pomerium las diferentes las vías y caminos que confluían se agrupaban y se convertían en una sola calle de acceso que alcanzaba las puertas de la muralla. Así ha quedado fosilizado en los diferentes puntos de la trama urbana actual. El enclave original alto imperial contaba con doce, según las vías de acceso y caminos históricos representados en la cartografía. Su nombre se referencia según los nombres medievales.

Desde el Norte y de Oeste a Este:
FACHADA N.

NºI. Porta de Santa Isabel. (en el camino de acceso sin referencia histórica documentada)

NºII. Porta de San Francisco.

NºIII. Porta de Pena.

NºIV. Porta de San Roque.

FACHADA ESTE.

NºV. Porta Francígena o do Camiño.



NºVI. Porta de San Agustín. (en la rampa de San Agustín).

NºVII. Porta de San Fiz. (en la rampa de San Fiz).

NºVIII. Porta do Mercado. (frente al actual edificio de la Universidad).

FACHADA SUR.

NºIX. Porta de Mazarelos.

NºX. Porta da Mámoa.

NºXI. Porta Faxeira.

FACHADA OESTE

NºXII. Porta en la Rúa Campo das Hortas (en el camino de acceso sin referencia histórica documentada)

En el lugar donde se levantaban estas 12 puertas antiguas ha quedado fosilizado en el pomerium la confluencia de los diferentes caminos de acceso con las calles de la ciudad.

La mayoría de las puertas de la ciudad del Alto Imperio permanecieron en la nueva muralla Bajo Imperial y en la cerca reconstruida en la Edad Media.

La ciudad en el Bajo Imperio

La muralla de Santiago de Compostela fue una fortificación que desapareció en su mayor parte hacia finales del siglo XIX, aunque en la actualidad se conservan algunos restos, siendo el mayor el arco de Mazarelos. Existen, asimismo, algunas partes ocultas por las casas actuales.

Es parecer común entre los estudiosos que la muralla fue construida a mediados del siglo XI por orden del

obispo Cresconio, dado el auge de la ciudad, que comenzaba a ser un floreciente lugar de peregrinación, unido al miedo a una incursión normanda o árabe.

La hipótesis que presento es que el obispo Cresconio en el siglo XI realiza una labor de rehabilitación de la muralla romana construida en el bajo imperio. Cresconio, al igual que otros dirigentes medievales de las ciudades del N.O. peninsular, aprovechó las realizaciones romanas para fortalecer sus enclaves, pero al igual que en Lugo, Braga o Astorga, la muralla de Compostela tiene su origen en la época tardo romana.

La mayor concentración de ciudades amuralladas en el Bajo Imperio se concentra en el noroeste peninsular. Las murallas construidas en las principales ciudades de "Asturia et Gallaecia", a saber: Asturica, Bracara, Lucus Augusti, Legio, Gigia, y Bergidum son sobre todo elementos de defensa.

Los estudios específicos sobre esta arquitectura bajoimperial señalan que las murallas del N.O. de Hispania pueden ser analizadas de forma conjunta, pues poseen similares características constructivas que las encuadran dentro de una tipología común. Bien es verdad que de entre todas ellas la que más destaca es la de Lucus Augusti.



Las capitales de los conventos del N.O.: Bracara Augusta, Astúrica Augusta y Lucus Augusti, sufrieron una radical transformación urbana. Las nuevas murallas dividieron las capitales de los conventos en dos, y así ha quedado evidenciado en las excavaciones arqueológicas llevadas a cabo en los últimos años.

Este capítulo establece, a través del análisis arqueográfico, las reglas geométricas que determinaron el proyecto de la muralla tardo romana de Asseconia construida posiblemente entre los siglos III y IV, al igual que sus contemporáneas de Lugo, Braga, Astorga, León y Gijón.²⁶

Propongo que la construcción de la nueva muralla del enclave de Asseconia no significó una profunda transformación de la ciudad alto-imperial, aunque tras la construcción de sus diferentes tramos, que por la magnitud de la obra tuvo que realizarse a lo largo de varios decenios, la trama urbana original fue delimitada en dos áreas diferenciadas: la zona intramuros, de aproximadamente 46 Ha. y el área exterior de unas 20 Ha.; la ladera Oeste del enclave, la zona de la actual Rúa das Hortas hasta la confluencia de caminos en la actual Rua Campo das Hortas, Galeras y Cruceiro do Galo.

Esta nueva delimitación, mantuvo en su interior la geometría de la trama original del enclave y es sencillo su comprobación a través del análisis arqueográfico de la cartografía histórica.

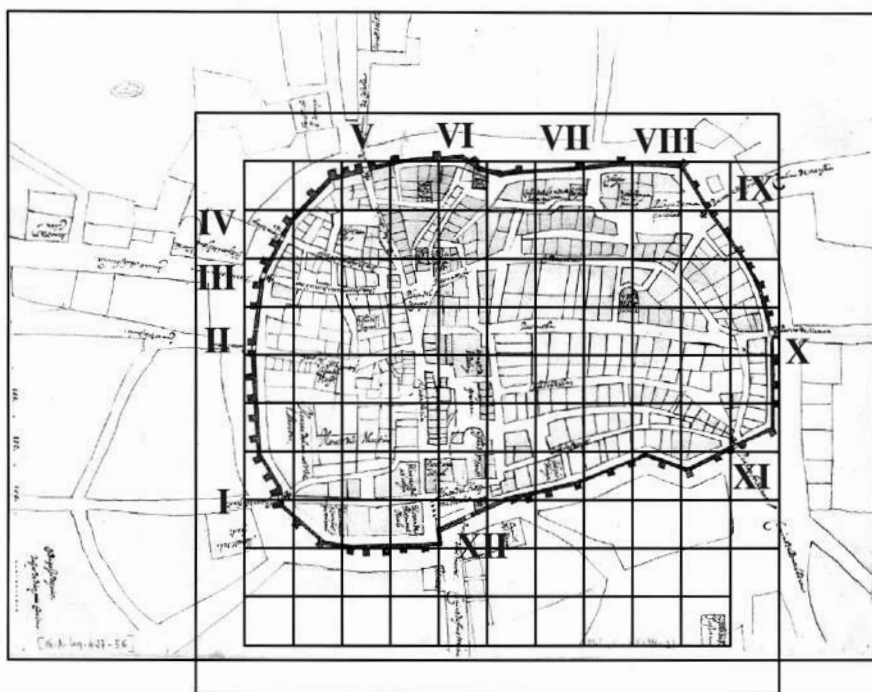
Para la arquitectura romana la geometría era disciplina fundamental y ninguna obra era ajena a pautas geométricas. La muralla de Compostela tiene unas pautas geométricas propias que paso a enunciarlas.

La muralla del Bajo Imperio **La forma geométrica del conjunto.**

El trazado de la muralla está inscrito dentro de un rectángulo de proporciones 8 a 11 que tiene en sus lados unas dimensiones de 1.440 x 1.980 metros (639,36 m. x 897,12 m.).

Las líneas geométricas básicas que soportan el trazado de la Muralla son visibles a través de su dibujo sobre un plano de la ciudad. Estas líneas no son observables en ningún otro lugar, ni han sido referenciadas anteriormente por una fuente histórica o una excavación arqueológica anterior; por lo que sólo pueden pertenecer al proyecto original que se utilizó para construir la muralla romana hace 1.700 años.

26 SANCHEZ-MONTAÑA CARLOS (2005) "Análisis geométrico de la muralla bajo imperial de Lucus Augusti". Comunicación al Congreso de murallas de ciudades romanas en el occidente del imperio. Lucus Augusti como paradigma. Museo Provincial de Lugo.



La muralla está construida siguiendo unas reglas modulares precisas de acuerdo con los postulados de Vitruvio. Es lógico que la obra se ejecutase siguiendo una planificación determinada que asignase recursos financieros y humanos a su construcción a lo largo de los años que duró la obra.

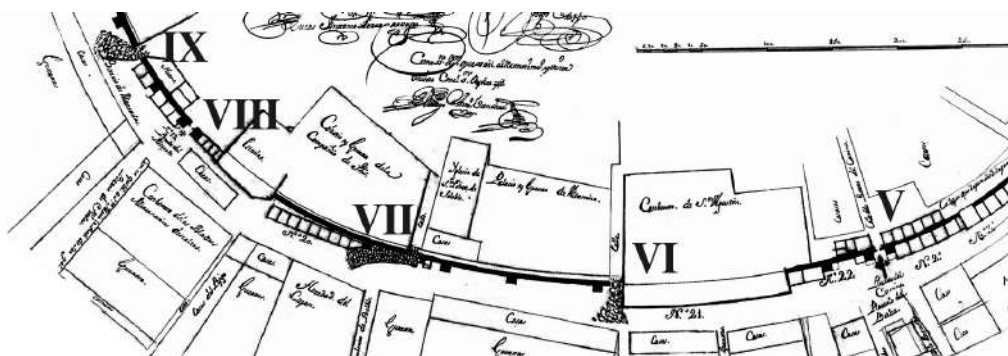
El proyecto geométrico generador del bastión tiene un carácter específicamente defensivo, su implantación sobre la ciudad antigua se rige por la trama ortogonal de la ciudad alto imperial, y atiende a las nuevas necesidades del momento. El proyecto fue pensado por un técnico, bien un arquitecto, bien un ingeniero, y por lo tanto fue realizado sobre la base de la geometría romana de la época. Su técnica constructiva se ajusta a

los cánones relatados por Vitruvio para este tipo de fortificaciones en su tratado de arquitectura.

La muralla, que tenía unos 2 km de contorno y cubría un espacio interior de 46 ha, siendo en esencia la que se mantendrá hasta el siglo XIX.

Los muros estaban contruidos con cascotes irregulares de piedra tipo esquisto, con una altura de unos 5m y un grosor de unos 2,5m.

Estaban almenados, aunque no se conoce la forma exacta, y reforzados a intervalos regulares por torres cuadrangulares, 48 según el plano de 1595.



Portas V-IX en la muralla Este.²⁷

Su forma de riñón inscrito en un rectángulo disponía su eje más largo orientado N.NE.-S.SO.

Si el firme del terreno lo permitía la muralla se ejecutaba en sus tramos rectilíneos con un módulo de cinco torres de una longitud aproximada de 160m.

Este módulo se repite en varias ocasiones a lo largo de su perímetro.

En los tramos angulosos se utilizaron variaciones modulares con ángulos precisos.

Las puertas estaban construidas con cantería más fina y argamasa y al exterior estaba rodeada de un foso que ocupaba el antiguo pomerium en su mayor parte.

La muralla bajo imperial tenía puertas que permitían el paso de carruajes, y postigos o poternas que solo permitían el paso de personas y que se fueron ampliando con el paso de

los siglos.

Las puertas en la fachada norte de la muralla y desde el Oeste al Este se eran:

FACHADA N.

NºI. Porta de San Francisco.

NºII. Porta de Pena.

NºIII. Porta de San Roque.

NºIV. Postigo da Algalia

FACHADA ESTE.

NºV. Porta Francígena o do Camiño.

NºVI. Postigo de San Agustín. (en la rampa de San Agustín).

NºVII. Postigo de San Fiz. (en la rampa de San Fiz).

NºVIII. Porta do Mercado. (ocupada por el actual edificio de la Universidad).

FACHADA SUR

NºIX. Postigo de Mazarelos.

NºX. Porta da Mámoa.

NºXI. Porta Faxeira.

FACHADA OESTE

NºXII. Porta da Trindade o das Hortas.

²⁷ Muralla de la ciudad de Santiago dibujada por Lucas A. Ferro Caaveiro y Joseph Crespo. AHN.Consejos. Mapas, planos y dibujos 2560.



El complejo defensivo estaba formado por tres elementos: foso, muralla e intervallum y mantiene toponimia extensa en las actuales rúas en recuerdo de su configuración antigua: Rúas de Entremuros, Entrecercas, Entremurallas.

Conclusiones

En origen la investigación se dirigió a poder descifrar la existencia, o no, de una posible trama geométrica que soportase el posterior desarrollo de la red viaria y la forma urbana de la ciudad en la época Alto Imperial.

La obtención de una malla geométrica, según la teoría urbana de época romana, con dimensiones y orientación concretas análogas a otros enclaves de época imperial, que a su vez se “engarza” en el territorio de forma ajustada con los caminos de acceso existentes, permite concluir que existió un proyecto urbano concreto para el enclave, que fue previo a su ejecución, y el trabajo desarrollado grafía la hipotética malla generadora del enclave.

La gráfica obtenida sobre las cartografías históricas permite interpretar, entre otras cuestiones, el por qué de la forma de la ciudad, su tamaño y sus límites.

Determinada la forma y orientación del enclave respecto al monte del Viso, y de su escala sobre el territorio, que ocupaba una superficie de

92 Ha., se puede considerar que el antiguo enclave de Asseconia, con su significación etimológica precisa, es el que corresponde al antiguo lugar de Compostela.

El estudio resuelve también el trazado geométrico que soportó el proyecto de la muralla realizada en la urbe bajo imperial, entre los siglos III-IV d.C., descifrando su implantación sobre la ciudad antigua y sus elementos principales, como las puertas y algunas particularidades de la ejecución modular, aspectos también desconocidos hasta ahora.

La investigación arqueográfica tenía como objetivo inicial poder mostrar evidencias suficientes sobre la existencia de una original “Idea de Ciudad” previa a la construcción de la ciudad de Compostela. La búsqueda de un proyecto urbano, pensado y proyectado por un técnico del siglo I a.C. y que fue ejecutado siguiendo una planificación propia de los tiempos antiguos.

La evolución de la propia investigación ha permitido comprobar, basándose en la aplicación del método científico, que la fundación del antiguo enclave de Asseconia siguió, de manera extremademanete fiel, los postulados de Vitruvio. Aspecto reconocido por las investigaciones realizadas en otras ciudades fundadas por Roma y que se han podido excavar de forma extensiva.



Las investigaciones llevadas a cabo sobre otras capitales del N.O. hispano, y su comparación con el resultado obtenido en Compostela, permite afirmar que el enclave de Asseconia era de carácter urbano, y que poseía un proyecto de dimensiones iguales al de la ciudad de Lucus Augusti, y de mayor superficie al de Bracara, Astúrica y Legio.²⁸

Tras el análisis de la cartografía de Compostela, y la documentación que recoge los yacimientos arqueológicos recientes, planteo la hipótesis de que el proyecto original de Asseconia seguía las mismas pautas que las demás ciudades patrocinadas por Augusto. *“Cada momento cronológico y en cada área cultural, se reconoce un comportamiento conjunto del hombre para llevar a cabo un tipo de equipamiento global de su ambiente”*.²⁹

El enclave de Asseconia, al igual que todas las fundaciones augusteas de su entorno, atienden a un mismo proceso urbanístico y, según la tesis aquí desarrollada, sus directrices son axiomas reconocibles de forma medible y documentada en la trama histórica de la ciudad de Compostela.

Podemos considerar que una parte importante de la ciudad de Asseconia, y de los muros de su monumen-

tal muralla, permanecían levantados en el siglo VIII, pudiendo aventurar que el descampado urbano, que las fuentes establecen, solo pretenden favorecer una refundación religiosa del antiguo enclave de origen pagano, como nueva sede episcopal.

El trabajo, aquí presentado de forma sinóptica, trata de resolver, y dar cuerpo material, a enunciados desechados por unimaginables: que Asseconia, la antigua y olvidada denominación de la ciudad romana, es la génesis urbana de Compostela, y que debe ser considerada por la misma intención original de su proyecto urbano, un enclave “muy fuerte” de la Callaecia.



F.
N.

²⁸ SANCHEZ-MONTAÑA CARLOS (2009) “Arquitectura y urbanismo en “Asturica et Gallaecia” <http://arqueografiaurbana.blogspot.com> . Lugo.

²⁹ Tipología De La Edificación: Estructura Del Espacio Antrópico. Gian Luigi Maffei; Gianfranco Caniggia (Celeste Ediciones, S.A.) 1995 pag 181.



Bibliografía

ADAM, JP: “La construcción romana”, Editorial de los oficios. León. (1989).

ALVAREZ ROJAS, A: “Baelo Claudia: guía oficial del conjunto arqueológico” Junta de Andalucía, consejería de Cultura. Sevilla. (2003).

BOUZAS SIERRA, A: “Aportaciones para una reinterpretación astronómica de Santiago de Compostela”, Anuario Brigantino (2009), no 32:47–92

CHAMOSO LAMAS, M: “Noticia de las excavaciones arqueológicas que se realizan en la Catedral de Santiago” Compostellanum vol.I nº2 pp. 5-48. (1956).

CHAMOSO LAMAS, M: “Santiago de Compostela”. La Coruña. (1980).

COSTA BUJAN, P: “Evolución urbana y cambios morfológicos, Santiago de Compostela 1778-1950.” Director de la Tesis: José Antonio Franco Taboada. Universidade da Coruña. (2013).

CURCHIN LEONARD, A: “La España romana: conquista y asimilación” Gredos. (1996).

GRIMAL, P: “Las ciudades romanas”, Vergara Editorial, Barcelona. (1956).

GUERRA CAMPOS, J: “Exploraciones arqueológicas en torno al Sepulcro del Apóstol Santiago”. Santiago de Compostela. (1982).

LOIRA ENRIQUEZ, M: “Santiago de Compostela: La Catedral en el regazo de Roma” <http://portal.protecturi.org/santiago-de-compostela-la-catedral-en-el-regazo-de-roma-1a-parte/> (2010).

LÓPEZ ALSINA, F: “De Asseconia a Compostela: pervivencia de estructuras antiguas viarias en la Alta Edad Media” Compostellanum vol XXXI nº: 3-4 pp. 307-314. (1986).

MAFFEI GIAN, L y CANIGGIA, G: “Tipología De La Edificación: Estructura Del Espacio Antrópico.” Celeste Ediciones, S.A. Madrid. (1995).

MORANTA, JLL: “L’estructuració urbana de Pollentia. (S. I aC- s IdC)” Les Ciutats romanes del Llevant peninsular i les Illes Balears. Ed. Pòrtic. Els Juliols. Biblioteca Universitària. Barcelona. (2004).

PÉREZ LOSADA, F: “Entre a cidade e a aldea: estudio arqueohistórico dos “aglomerados secundarios” romanos en Galicia.” Brigantium 13. En



pp. 302-318. (2002).

PITA, EV: “¿La Catedral de Santiago fue construida sobre un campamento romano? <http://evpitabooks.blogspot.com/2015/03/estudio-la-catedral-de-santiago-fue.html> (2015).

ROSENDE VALDES. AA: “Una historia urbana: Compostela 1595-170” Editorial Nigratrea. Santiago de Compostela. (2004).

RYKWERT, J: “La idea de ciudad”, Ediciones Sígueme, Salamanca. (2002).

SANCHEZ-MONTAÑA, C: “Arqueografía Urbana. Investigación sobre la forma urbana de Lucus Augusti” (Imago Urbis, N°05). Buenos Aires. Argentina. (2005).

SANCHEZ-MONTAÑA, C: “Análisis geométrico de la muralla bajo imperial de Lucus Augusti”. Comunicación al Congreso de murallas de ciudades romanas en el occidente del imperio. Lucus Augusti como paradigma. Museo Provincial de Lugo. (2005).

SANCHEZ-MONTAÑA, C: “Arquitectura y urbanismo en “Asturica et Gallaecia” <http://arqueografiaurbana.blogspot.com> . Lugo. (2009).

SANCHEZ MONTES, AL y RASCON MARQUES, S: “Civilización: un viaje a las ciudades de la España antigua” : catálogo de la exposición : Alcalá de Henares, antiguo hospital de Santa María La Rica, 3 de octubre de 2006 a 7 enero de 2007” Ayuntamiento de Alcalá de Henares. (2006).

SUÁREZ OTERO, J y CAAMAÑO GESTO, M: “Santiago antes de Santiago” En PORTELA SILVA, E (coord.): Historia de la ciudad de Santiago de Compostela. Santiago de Compostela. (2003).

VITRUVIO POLION, M: “De Architectura”, Editorial Alvarellos, Lugo. (1989).

VITRUVIO POLION, M: “De Architectura”, Alianza Editorial, Madrid. (2002).





Fotocopias B/N e Cor
Plastificados e Fax
Encadernados
Impresión e Escaner
Plotter

Copygal



Copistería Dixital



/copisteriacopygal

C/ Cruz Vermella, 4 Baixo. 36002 Pontevedra. Tel. 986 106 657
buzoncopygal@gmail.com / www.copisteriacopygal.com



Daniel Blanco Rivero

Arquitecto Técnico

Grado en Ingeniería de Edificación

Matamá (Laza)
Verín
A Valenzá (Barbadás)
Ourense

Teléfono Móvil: 608 342 703

daniblancoie@gmail.com
www.daniblanco.es



Há um cálice no pendão da Gallaecia sueva?

José Manuel Barbosa¹



Sumario

O autor deste trabalho recuperou visualmente o pendão suevo em 2003 para o web da AGAL depois de consultar a informação disponível. Posteriormente em 2006 e 2011 foram publicadas duas edições do livro “Bandeiras da Galiza” onde se apresentava o desenho desse bandeira em papel com certo sucesso entre o público. Foi em 2010 que em trabalho publicado na revista AGALIA por outros investigadores se fez revisão de todo isto, acrescentando, erradamente um cálice na imagem do vexilo. No presente trabalho tentamos dar a conhecer a inoportunidade desse cálice seguindo as fontes consultadas e segundo o nosso ponto de vista.

Palavras chave: Reino suevo, Bandeiras da Galiza, Identidade galaica, Identidade portuguesa, História da Galiza, História de Portugal, Heráldica galega, Vexilologia galega.

Abstract

The author of this work recovered visually the suebic flag to the AGAL's web in 2003 after consulting the available information. It were published later, in 2006 and 2011, two editions of the book “Flags of Galicia”, where it was presented the design of this flag on paper with some success among the public. It was in 2010, in a study published in AGALIA magazine by other researchers when it was made a revision, adding erroneously the cup in the flag's image. In this paper we try to advertise about the inappropriateness of the cup following the sources consulted and according our point of view.

Keywords: Suebic Kingdom, Flags of Galicia, Galician Identity, Portuguese Identity, History of Galicia, History of Portugal, Heraldry of Galicia, Vexilology of Galicia.

¹ Investigador e divulgador da cultura galega e autor de obras como o Atlas Histórico da Galiza, Bandeiras da Galiza ou Curso práctico de Galego. É membro da Academia Galega da Língua Portuguesa, do Instituto Galego de Estudos Celtas e do Movimento Internacional Lusófono.



QUANDO em 2003 levamos a cabo a recuperação visual do pendão da Monarquia sueva não estava dentro do nosso plano inventar nada. A nossa vontade era reproduzir o mais fielmente possível o que nos dizia o texto da Catedral de Lugo de 1669 que incluímos no nosso livro “Bandeiras da Galiza” (1). Originariamente o texto usado por nós para a reconstrução foi o que figura no livro de Clódio González Pérez “A Coca e o mito do dragón” (González Pérez, C: 1993) originariamente em castelhano mas traduzido por nós à nossa língua. O texto dizia assim como se pode comprovar na primeira edição do nosso livro:



Bandeira da Monarquia Sueva

Texto: “...de aqui teve princípio e originou-se apagar o Dragão Verde e o Leão Vermelho (armas dos Reis Suevos que ao tempo tinham neste reino a sua corte), e trasladar ao dourado campo do escudo das suas armas, a Hóstia, não dentro do copo sacramental oculta (como mal pensaram historiadores modernos), nem

sobre o cálice...”.

Anteriormente à publicação da segunda edição do nosso livro “Bandeiras da Galiza” (Barbosa, JM: 2011) o nosso companheiro Tomas Rodriguez forneceu-nos uma impressão do original em castelhano das “Actas de las Juntas del Reino de Galicia” Volume VIII: 1666-1676” (Eiras Roel, A; Portela Silva, MJ: 2001). As atas apresentadas pelo cabido da Catedral de Lugo à Junta Geral do Reino da Galiza em sessão celebrada o dia 14 de fevereiro de 1669 nos esclareceu a terminologia, os pormenores e anotações marginais. Eis:

“De aqui tubo principio y se origino borrar el dragón berde y león roxo (armas de los Reys suevos que al tiempo tenían en este Reyno su Corte) y trasladar al dorado campo del escudo de sus armas la ostia, no dentro de basso sacramental, oculta (como mal pensaron historiadores modernos), si sobre el caliz o de manifiesto en su custodia en claro testimonio y memoria eterna del ardor christiano y catholico corage con que este Reino gallego defendió la presençia de Christo señor nuestro en la ostia consagrada. Que si las armas y divisas son las que aclaman las azañas, en lid tan sagrada mereció Galicia el lustre mayor de las suyas labradas en la asistencia de las Cortes de tan antiguo conçilio com emulaçion devota de outro qualquiera Reyno, por no poder blasonar ninguno de mejor



timbre en su escudo, que aunque de todos por la subjección a la fee ynsignia de este Reyno es singular, y por tan propia y espeçial com radicado derecho a prohivirla al escudo de outro Reyno en sentir de clássicos autores y jurídicas deçisiones hablando de la maeca propia de qualquiera”

Não nos consta qualquer outro texto anterior ao ano de 1669 onde se nos fale da bandeira sueva e só conhecemos dous posteriores: “Ciencia Heroica” do Marquês de Avilés de 1725 e em segunda edição de 1780, (Avilés e Iturbe, Marques de J.: 1725) onde só se nos comenta que os suevos estavam representados por um dragão verde; e o “El Blasón Español o la Ciencia Heráldica” de Ramón Medel publicado em 1846 (2) onde nos aparece a imagem dum escudo dourado com um dragão verde. A informação é muito escassa. Sendo assim as possibilidades de reconstrução são mínimas, pois só contamos com o mais extenso para podermos recriar algo. De qualquer maneira não duvidamos em reconstruir quando foi o momento, tendo em conta a nossa interpretação dos elementos nomeados no documento catedralesco luguês.

A leitura que fizemos deu-nos o resultado que conhecemos já nesta altura: Campo dourado, dragão verde e leão vermelho. A restauração de elementos não evidentes veio a partir do momento em que tivemos que pôr os dous animais enfrentados entre si e rampantes. Não nos pareceu

que pudessem estar passantes (a três patas) nem que estivessem os dous olhando para a mesma direção.

Comentamos:

1-Se reparamos numa leitura pausada veremos que diz: “... trasladar a Hóstia, ao dourado campo do escudo das suas armas....” quer dizer, substituímos o dragão e o leão por uma Hóstia. Esta “...não (*estaria*) oculta dentro do copo sacramental, (*mas*) sim sobre o cálice ou de manifesto na sua custódia...”. O que está entre parênteses é nosso para maior compreensão.



Bandeira sueva segundo Tomás Rodriguez (AGALIA 102. 2º Semetre de 2010. Pags: 221-241)

Em 2010 Tomás Rodriguez elaborou um texto para a revista AGÁLIA com o título “A bandeira sueva do Reino da Gallaecia revista” (em adiante “Revisão”). Nele, na sua página 225 (Rodriguez: 2010) diz-nos

“O autor não indica quando foi modificado este brasão antigo mas po-



Mapa e escudo de Fernán Oja (1603)

demostramos deduzir do seu argumentário que essas mudanças teriam sido realizadas depois do Concílio de Lugo de 569, ou em datas próximas posteriores. Contudo, convém assinalar que não se conhece nenhum outro documento, quer gráfico, quer escrito, que desenhe um brasão como o que se deduz do conteúdo deste texto” (3).

A primeira representação da hóstia, segundo a documentação que possuímos, aparece no escudo da Galiza a partir de 1603, em que temos a primeira referência (4). Por outra parte sabemos que a imagem mais antiga que temos do copão... originariamente de três copões, sem Hóstias, é de 1282. Não temos referências de copões antes de 1282, ano da representação no Segar’s Roll. (5) Igualmente, em 1603 é que temos a representação do copão com o Hóstia no mapa de Fernández Oja que é onde

aparece pela primeira vez dentro, não sobre, do copo sacramental. A ótica desde a que temos de perceber o texto do Cabido da Catedral de Lugo é a de alguém que em 1669 conhecia qual era nesse momento histórico a representação vexilar e/ou heráldica do Reino da Galiza sendo o texto uma explicação e justificação realmente mítica da imagem nesse ano, entendendo por “mítica” uma explicação sem fundamento demonstrável, fruto da imaginação ainda sabendo provavelmente da existência duma simbologia sueva, da qual desconhecemos a fonte, nem no-la diz Juan Velo, o autor do texto do Cabido da Catedral de Lugo. Na “Revisão” presupõe-se que é no Concílio de Lugo ou datas posteriores. Entendemos por datas posteriores, as que seguem imediatamente a esse 569, não séculos depois. Sabemos que nos Concílios de Braga de 561 e de 572 esse tema



não se tocou porque temos as atas desses Concílios assim como dos posteriores Concílios de Braga e Toledo. Do Concílio de Lugo o único que temos é a edição de Garcia de Loaysa de 1593 (Loaísa, Garsia de: 1593) recolhida dum código do século XII, hoje perdido, onde nada se nos fala do assunto (6). A escasseza de informação faz com que haja quem diz que não houve Concílio de Lugo... Outros dizem que foi prelúdio do bracarense de 572 onde também conhecemos as atas e também nada se diz.



Primeira representação do Escudo de Galiza no Segar's Roll (1282)

Por datas posteriores podemos perceber mesmo os seguintes Concílios que já são os de Toledo baixo domínio visigodo. O seguinte seria o III onde Recaredo renuncia ao arianismo e se faz católico recolhendo o legado ideológico de Martinho de Dúmio e a estratégia religiosa começada por

Reckiário. Se for assim a simbologia deixaria provavelmente de ser sueva para ser suevo-visigótico e portanto não estaríamos a falar dum pendão da Gallaecia.

Mas voltemos com as representações primeiras do copão ou copões e a Hóstia, pois temos referências de outras simbologias da Galiza antes dos anos acima citados: 1603 e 1282. Antes do século XVII temos o cálice sem Hóstia em todas as representações que conhecemos e antes do século XIII temos o pendão atualmente leonês desde Afonso VI. Anteriormente à simbologia leonesa temos ainda outras simbologias, como a cruz de feição visigótica similar à atual cruz asturiana nas moedas dos reis galegos mas nunca copões com Hóstias ou mesmo sem Hóstias, nem temos dragões, nem temos leões acompanhados dos dragões... Se atendermos a isto não temos forma de explicar como foi que o dragão verde e o leão vermelhos sobre fundo dourado foram substituídos por uma Hóstia acima dum cálice no século VI se só é que a temos dentro desde começos do XVII não havendo Hóstia antes (7). Que é que acontece entre o primeiro Reino da Galiza representado supostamente pelo dragão e o leão sobre dourado e a custódia com Hóstia incluída? Quem explica a passagem? Evidentemente do dragão verde e o leão vermelho sobre fundo dourado com cálice, não se passou ao cálice com Hóstia sem



dragão e leão... ou pelo menos, nada nos diz isso.

Estas representações “leonesas”, talvez não são conhecidas pelo autor do texto de Lugo, por parecer-lhe que o pendão leonês não é galego e talvez também não lhe pareça a cruz visigótico-astur pela mesma razão, por desconhecimento ou ignorância, pois o paradigma castelhanista levava-se construindo desde tempo atrás.

2-No que diz respeito sobre a mudança do nosso “nem” (ni) da primeira edição, copiada do texto do Clódio González, pelo “si” do texto original em castelhano nada nos parece que pudesse modificar o sentido da nossa interpretação sobre a existência anterior à aparição duma Hóstia sobre o copo.

Ainda assim, parece-nos que o elemento a salientar na substituição do dragão e do leão é uma Hóstia acima dum copo **que antes não estavam**, mas não uma Hóstia, acima dum copo **que já estava**. A redação não nos parece indicar que a Hóstia seja uma elemento mais novo do que o copão, não que se acrescente uma Hóstia a um copo já preexistente.

3- Ainda há outro comentário acrescentado da redação de Juan Velo, para dar-lhe peso na “Revisão” à argumentação que defende a existência coetânea do copão, do dragão e do leão juntos no mesmo campo. A re-

ferência é a seguinte:

Sus armas como de gente pía, una hostia dentro de un cáliz. Acuña supra, tomando o Reyno de Galíçia a mesma hostia e caliz por armas e brazao de su nobreza o que nau fez outro Reyno de Castilla. Ferrer lib. 1, ca. 22 que desde el conzilio quedó la costumbre que se conserba en aquella yglesia de estar siempre el Sanctíssimo Sacramento descubierto y tomó por armas el Reyno de Galíçia su sagrada ymagen como la trae oy en día que tan antiguas como esto son las de aquel Reyno.

Não nos diz sobre a existência duma Hóstia sobre um copão entre um dragão e um leão sobre fundo dourado.

4- Sobre a relação entre o pendão suevo e o escudo de Coimbra (8):



Achamos que poderia haver relação mas do nosso ponto de vista não tem porque ser um o decalque o um do outro. Certo que no escudo de Coimbra há um dragão (serpe com asas)



e um leão.... com um copão mas tem isso que implicar que o pendão suevo seja idêntico ou parecido tirando os animais?

Tem-se argumentado que o facto de ser Coimbra um lugar raioto galaico-andaluzi seria o lugar onde os pendões mais facilmente ondeariam para reafirmarem a pertença a um território ou ao outro mas não acreditamos que a simbologia tenha de ser exata. A autêntica fronteira da região Conimbrigense era o Tejo deixando Santarém como a primeira (ou a última, dependendo desde onde venhamos) cidade da Espanha andaluzi. Certo é que não todo o Tejo era fronteira; o Ribatejo era mouro como nos diz o escudo de Alverca do Ribatejo, cuja simbologia nos apresenta um rio com duas luas crescentes em ambas as beiras. Nessa parte o rio era plenamente andaluzi e portanto não era fronteira. A parte alta do Tejo, sim era zona raiota. Havia cidades realmente fronteiriças, como Idanha, importante cidade histórica desde a Galiza sueva, deixando Coimbra muito para norte, mais concretamente no centro da região. Talvez fosse assim porque as capitais das regiões e das nações estão preferencialmente no centro dos seus territórios por razões práticas, de defesa e organizativas. Portanto se Coimbra não estava na raia, não era fronteiriça.

A região conimbrigense (entre Douro e Tejo) mudou aproximadamente umas dez vezes de domínio entre 878 e 1116 momento em que definitivamente fez parte do mundo cristão. Quando a conimbrigense fazia parte de Al-Andalus, a fronteira com os yallaliqi era outra e cidades como Alcofra que ficavam distantes da fronteira do Tejo mas perto do Douro, também herdaram um dragão e um leão no seu escudo.... mas sem o cálice. Alcofra tem a torre dum Castelo no meio entre um leão e um dragão (9).



“Al-Qofra” em árabe significa “Terra Infiel”, quer dizer, terra de cristãos, um indicativo do contraste que oferecem as terras de fronteira mas nem por isso ninguém teve a ocorrência de acrescentar uma torre dum castelo ao pendão suevo, como ninguém teve a ocorrência de acrescentar a princesa do escudo de Coimbra que tem para além do copão. Supostamente a imagem da princesa Cindazunda, filha do rei Hermerico.



Simbologia galega há muita mais em Portugal: Cruzes de São Tiago, vieiras..... e na conimbrigense há grande quantidade para além cálice em Coimbra... Será que queremos adaptar uma realidade determinada à ideia romântica de relacionarmos o escudo da Galiza atual com uma mesma imagem no pendão suevo?

As vilas, cidades ou regiões emblemáticas ou importantes dum país são significativas quase sempre a respeito da sua simbologia nacional mas não tem porque ser decalques as umas das outras. Na simbologia de Toledo, capital histórica e imperial da Espanha castelhana, temos castelos e leões mas também temos uma águia bicéfala que não está nem no Escudo da Espanha nem na Bandeira. Há grande quantidade de bandeiras provinciais ou escudos locais espanhóis que apresentam simbologias representativas da Coroa de Castela mas para além de castelos e leões há mais elementos que não estão presentes na bandeira de Castela-Leão, nem de outras regiões castelhanas da Espanha, nem na vexilologia nacional oficial espanhola.

Grande parte dos escudos franceses apresentam a flor de Lis embora com ela vão muitos outros elementos: símbolos geométricos ou vegetais, animais, barcos, etc.... Finalmente a antiga bandeira francesa só tinha as flores de Lis dispostas duma maneira determinada sem mais elementos.

Muitos estados dos EUA têm uma águia-de-cabeça-branca, símbolo do país e ainda cruzes de Borgonha espanholas. Nada significa para a bandeira norte-americana nem para a espanhola. Igualmente acontece nos Lander, cidades ou municípios da Alemanha com a águia imperial germânica.... e assim na grande maioria dos países do mundo, incluído Portugal ou a Galiza com os dragões e os leões...

5- Sobre a lenda que deu origem ao Escudo de Coimbra:

Podemos ler a lenda ligando neste link **(10)**.



Hermerico I da Galiza

Atendendo à documentação e à investigação, o Escudo de Coimbra parece ser que surge por volta do século XIII em forma e cores muito diferentes aos atuais **(11)** e segundo nos informam alguns autores, as figuras do



dragão e o leão aparecem no século XV na época de D. Manuel I. Não é até tempos muito recentes que esse escudo se consolida com os elementos, forma e cores que a dia de hoje conhecemos. Como vemos não podemos dizer que o escudo de Coimbra seja fiel representação da bandeira do monarcas suevos ou ao invés.

No entanto, por razões de método e contrastivas, vamos supor que o escudo de Coimbra e bandeira sueva têm relação absoluta.

Atendendo à lenda, a narração implica o Rei dos suevos e o Rei dos alanos instalados na Lusitânia (e na Cartaginense). O copão, elemento que está em questão neste artigo, representa a aliança entre o Rei Atacés ou Atax dos alanos e o Rei Hermerico dos suevos, selada com a boda de Cindazunda, filha do segundo, com o Rei alano mas um copão cristão e católico não encaixa num tratado entre dous rei arianos ou pagãos. Os suevos durante o reinado de Hermerico eram teoricamente arianos embora acreditemos na existência nesta altura de práticas tradicionais germânicas e portanto pagãs. Consta-nos igualmente, que os alanos, povo originário da Scythia, de filiação iraniana, parentes dos Sármatas e dos Cazares ou Kházaros também eram praticamente pagãos. (12) É Amiano Marcelino, entre outros, quem nos fala da ideia de religião que eles tinham a finais do século IV, justo

muito poucos anos antes da entrada na península Ibérica. Ele diz-nos:

(23) *Nec templum apud eos visitur aut delubrum, ne tugurium quidem culmo tectum cerni usquam potest, sed gladius barbarico ritu humi figitur nudus, eumque ut Martem, regionum, quas circumcircant, praesulem verecundius colunt.* (24) *Futura miro praesagiunt modo. Nam rectiores virgas vimineas colligentes, easque cum incantamentis quibusdam secretis praestituto tempore discernentes, aperte quid portendatur norunt.* 25 *Servitus quid sit ignorabant, omnes generoso semine procreati, iudicesque etiam nunc eligunt diuturno bellandi usu spectatos. Sed ad reliqua textus propositi revertamur.*

Amiano Marcelino (XXXI, 2. 21-24) (13)

Lembremos que Ammianus Marcellinus, autor do texto anterior escreve as suas *Res Gestae* entre 383 e 397. Se os alanos entraram na península ao lado dos Suevos e dos Vândalos por volta do 409 temos que pensar que ou o seu cristianismo é bem recente e portanto pouco e muito mal assimilado ou talvez completamente pagãos. Isso significa que a simbologia cristã e católica do copão não havia de estar, como mínimo, muito bem assente entre eles. O copão parece-nos anacrónico nuns povos recém chegados ao arianismo que por sinal, não consideravam Je-



sus Cristo uma figura divina, mas humana.

Os alanos perdem o seu Rei Ataces em batalha contra os visigodos em 426. Sem Rei eles pedem ao Rei dos Vândalos, Genserico, que assuma a condição de Rei dos alanos. Ele aceita, passando-se a ser Rex Wandalarum et Alanorum. Ambos povos unidos como um só passam o estreito de Gibraltar em 429 rumo do norte de África onde fundam o Reino Vândalo que seria conquistado pelos Bizantinos em 534.

Os alanos e os vândalos continuaram com as suas crenças pagãs ou neo-cristãs na África e os suevos igualmente durante a época em que os alanos estiveram na península. Em 429, ano da saída dos alanos para o Magrebe, na Galiza continuava sendo Rei o ariano Hermerico. Por isso a possibilidade de fazer do copão um símbolo nacional se complica. Por outra parte, temos a dúvida de que a consagração do corpo e do sangue para os arianos fosse autenticamente para eles um ato de conversão dum pedaço de pão e dum copo de vinho no corpo e no sangue duma divindade (14). Para os considerados como os arianos de hoje, parcialmente as Testemunhas de Jeová, o pão e o vinho usados são meramente ilustrativos ou emblemáticos, quer dizer, representam o corpo e o sangue do Cristo, mas não possuem qualquer poder espiritual, milagroso ou similar. Apenas sugerem e evocam à con-

sideração dos fieis um acontecimento já passado. Se assim, um copão e uma Hóstia não podem ser símbolos de divindade simbólica representadas num pendão ou escudo pelo que isso representa. Sim, evidentemente, para o cristianismo católico adoptado pelo neto de Hermerico, Reckiário em 449, vinte anos depois da saída dos alanos da península. Portanto se algo se tivesse feito em favor da Hóstia e do copão, com certeza não poderia ter sido durante o reinado do primeiro Rei da Galiza. Aliás os suevos voltaram ao arianismo com Remismundo em 465 por pressão visigoda até 550 que retornaram ao catolicismo com Carriarico. O primeiro Concílio de Braga foi em 561 do qual temos texto; do de Lugo de 569 temos a informação que nos dá Garcia de Loaisa (6) e o segundo foi em Braga em 572 com as suas atas conhecidas. Temos pouca margem para falarmos de Graais e obleias num pendão entre 449 e 465 de épocas católicas mais ou menos conhecidas mas de divisão, épocas obscuras entre 465 e 550 onde sabemos que mesmo chegou a haver perseguições contra os católicos, épocas católicas e conciliares entre 550 e 585 das que temos informação ou Concílios toledanos e visigodos posteriores à perda da independência...



6- Sobre o leão e o dragão:

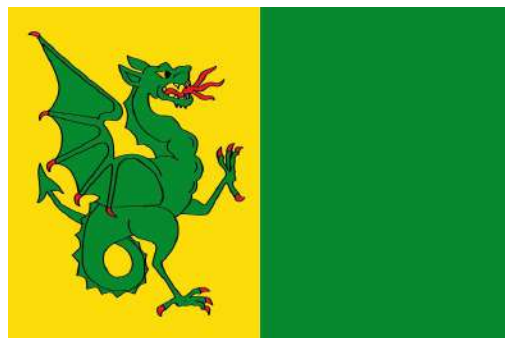
Muitos povos da Europa tiveram o leão como símbolo nacional. Alguns vermelhos, com certeza. Também é conhecido o vínculo do mundo atlântico com a imagem do dragão por ser a ofiolatria um culto ancestral (15). Por essa razão pensamos que o dragão é mais céltico e ancestral do que germânico a não ser que o seu vínculo ao mundo suevo venha do contato que este povo teve com os gauleses desde tempos anteriores à entrada na Gallaecia. É de interesse para nós que o dragão branco anglo-saxônico foi a primitiva bandeira inglesa, assim como o dragão vermelho galês, ambos herdeiros dum suposto vexilo romano deixado pela tropas imperiais romanas quando deixaram a Grã-Bretanha. Neste caso igualmente suspeitamos que fosse nativo e celto-britônico.



Tradicional dragão anglo-saxônico. Bandeira do Rei Artur e primeira bandeira da Inglaterra

O pendão reconhecido como suevo não é mais do que a fusão da simbologia galaico-ofiolátrica (fomos

denominados de Ophiusa por alguns autores clássicos) com, talvez uma simbologia germânica (16) representada pelo leão ou adoptada pelos germanos como símbolo do Império do qual se sentiam herdeiros.



Bandeira do Concelho galego de Vedra

Se algo tivéssemos que explicar do ponto de vista duma simbologia, chamemos-lhe, mística, poderíamos dizer que o dragão, com efeito é o elemento feminino e o leão o masculino mas para nós não desequilibram o vexilo. Todo o contrário. Funcionam ambos como elementos equilibradores em oposição e em atitude de luta, não ao contrário como se sugere na “Revisão”. Essa luta poderia representar precisamente o equilíbrio, na eterna luta entre a imaginação e a lógica, o espírito inovador do leão e o tradicionalista do dragão, o povo e o poder político herdado de Roma... Diz-se que o suposto Graal do pendão suevo só resultaria se o dragão e o leão estivessem enfrentados, como se estivessem custodiando algo mas a posição de confronto não é descrita nem sequer insinuada no texto de



1669. A posição surgiu da nossa decisão de reconstruirmos uma imagem incompleta e porque nos pareceu mais estética em 2003, quando quisemos recriar o pendão suevo para o web da AGAL. Se nós tivéssemos decidido que os animais da bandeira sueva fossem passantes ambos, um acima do outro como os felinos do escudo de Inglaterra, olhando na mesma direção, talvez não haveria lugar para um cálice. Da posição das bestas da bandeira nada diz o texto de Juan Velo e portanto tivemos que optar, e optamos por desenhá-los rampantes como pudemos optar por colocá-los em outra posição. Houve que dar um solução e solucionamos como é conhecido: em posição de luta, como se dum yin e dum yang se tratasse, tentando equilibrar numa batalha infinita os dous poderosos animais, onde ninguém vai vencer nunca às forças internas e diversas da Nação galai-ca representadas por ambos animais. Essa impossibilidade de vitória do um sobre o outro faria com que o País vivesse e caminhasse graças a elas. Como todo na vida. Sem equilíbrio não há avanço não há movimento, nem progresso, nem vida.

Ora, voltando à terra e deixando-nos de elucubrações simbológicas.... Alguém pensa que no século V algum ilustrado suevo ou algum sábio galai-co poderiam ter perdido tanto o seu valioso tempo em dispor o dragão e o leão duma forma especialmente estabelecida por aplicar-lhe um significado determinado? Em pôr nove linhas

ondulantes num graal grisalho-preto e uma rosácea no meio como se nos apresenta na “Revisão”? Alguém na altura se pararia a pensar em significados? As ideias tão elaboradas e tão meticulosamente razoadas da “Revisão”, achamos, não teriam lugar em 410 ou 569. Só após os estudos sobre os significados dos símbolos feitos por Siegmund Freud, Carl-Gustav Jung, Jacques Lacan, Mircea Eliade, Levy Bruhl, Max Müller, René Guénon, Gilbert Durand e muitos outros, têm sentido a partir dos dous séculos anteriores a hoje. No século V ou VI os símbolos não chegavam para além duma simples identificação nacional, de famílias dominantes ou militar sem mais elaboração, nem aprofundamento filosófico, religioso ou mental do que davam as épocas, que não eram muito, portanto toda interpretação elaborada chega entre o XIX e o XXI. Com dezasseis séculos de demora.

6- Sobre as cores:

As cores também parece que estão em questão. Nós só quereríamos comentar dous casos: a cor do leão e a cor do copão incluídas na “Revisão” como cores alternativas ao nosso vermelho do leão e o preto como proposta para o cálice que nós não incluímos.

É a primeira dúvida ocasionada pela língua do autor do texto de 1669. É mal castelhano ou é castelhano-galeguizado?



Do nosso ponto de vista a dúvida é interessante, mas segundo lemos, o castelhano do texto principal está em perfeito castelhano para o ano que corre de 1669. Não acontece igual com as notas à margem, menos formais, que mesclam castelhano, galego e latim. Como da palavra da que falamos está no texto principal, motivo em qualquer redação de maior cuidado, e vendo este totalmente correto, não temos razões para pensar que “león roxo” quer dizer “leão roxo” e não “leão vermelho” como interpretamos nós.



Vexilo Bizantina

Para nós não é um problema linguístico (que poderia sê-lo), para nós é um problema de localização temporal mais uma vez. Se estivéssemos a falar num “leão roxo” baseado numa simbologia leonesa posterior no tempo e hipoteticamente herdada da sueva diríamos que o pendão do leão imperial galaico, atualmente presente na bandeira da região de Leão surge com a assunção da ideia imperial muito discutível do ponto de vista real, (Lopez Carreira: 2005, 352-359) a partir de Afonso VI. Entre esse Rei,

Urraca e Afonso VII há muitas hesitações cromáticas até a consolidação do púrpura imperial final. O Império desponta com Afonso VI e descobrimo-lo em fórmulas adoptadas pela chancelaria do Rei em 1077 nas que se proclama “imperator totius Spanie” (Gambra: 1997; Lopez Carreira: 2005) com vocação pan-hispânica de base galaica. A sua filha Urraca reconhece-se “totius Gallaecia imperatrix” (Lopez Carreira: 2005. pp: 350) (17) e mesmo o filho desta é reconhecido imperador pela “Chronica Adefonsi Imperatoris”. Se o império considerado como tal transcorre com eles (18), é de lógica considerar também que a simbologia imperial, e portanto a assunção do leão púrpura, não violeta, surja no século XI. No que diz respeito dos suevos, é certo que se sentiam herdeiros de Roma na Gallaecia mas esse vínculo talvez não se manifestasse com um carácter imperial da Monarquia sueva nem com uma simbologia que desse num leão roxo, púrpura ou vermelho dentro dum pendão dourado mas num pendão cujo campo fosse o púrpura como púrpura era o pendão de Roma e a continuação de Bizâncio (19).

Mais outra vez, o que há entre a época sueva e o século desta dinastia galaico-navarra que governa no século XI, há vários séculos pelo meio.

7- Falemos agora da cor do cálice, supostamente existente entre o dragão e o leão. As conotações que a cor,



grisalho-preta, tem numa simbologia católica são especialmente erradas. O preto é uma cor forte e com muito significado. Identificamos nele muitos elementos considerados pelo cristianismo católico como negativos. O preto é a ausência da cor e representação do mal, o qual é muito significativo numa religião como é o cristianismo que advoga pela iluminação das almas e dos espíritos, da luz, da cor e da esperança. É o contrário do que o cristianismo católico predica. Se os sacerdotes levam uma sotaina preta segundo nos dizem alguns teólogos como o Padre Fortea (20), não é por razões nada luminosas.

“El color negro recuerda a todos que el que lo lleva ha muerto al mundo. Todas las vanidades del siglo han muerto para ese ser humano que ya sólo ha de vivir de Dios” (21)

Os vasos sacramentais normalmente são cor prata ou cor ouro como o do escudo da Galiza atual. Tanto no caso de optar por uma cor dourada como por uma cor prata, ambas cores seriam incompatíveis com um fundo dourado do campo da bandeira sueva, impossíveis no caso de querer encaixar um vaso sacramental onde se pretende. Se formos as cores também não poderia ser nem vermelhas, nem laranja, nem amarela, nem verde nem violeta por incompatibilidade com algum dos elementos do campo da bandeira. As cores azuis ou anil seriam das que poderiam ficar isen-

tas de problema numa bandeira onde o dourado, o verde e o vermelho (ou roxo) estão presentes mas um cálice azul ou anil parecem igualmente pouco acaídos para um suposto Graal, que como comentamos, ou é dourado ou é cor prata.

Conclusões:

1- A relação mítica entre o escudo de Coimbra e a bandeira sueva parece-nos que não tem todo o paralelismos estético, que possamos dizer que o copão coimbrão seja uma reminiscência dum suposto Graal suévico. Nem por razões de marca de fronteira, nem por razões temporais (são símbolos surgidos em épocas diferentes por razões diferentes e com estéticas iniciais diferentes), nem por razões histórico-lendárias. Aliás o escudo de Coimbra tem mais outros elementos que não se reconhecem no pendão suevo. Da mesma maneira há outros escudos portugueses com dragões e leões e sem cálices mas com outros elementos, podendo ter sido escolhidos estes últimos em vez do cálice de Coimbra.

2- Alanos e suevos eram povos como mínimo arianos e como máximo pagãos onde a simbologia católica dum vaso sacramental não tinha encaixe. Nos momentos em que os suevos praticavam o cristianismo católico, não eram épocas de relacionamento com os alanos ou eram épocas onde se celebraram Concílios dos quais



conhecemos com grande acerto o nelles acordado, mormente assuntos religiosos e de organização territorial. Nada se diz de representações heráldicas nem vexilológicas que provavelmente eram competência da casa real.

3- A posição do dragão e do leão na bandeira sueva que atualmente está no mercado como vexilo recuperado foi cousa nossa, portanto qualquer acréscimo dum suposto Graal estaria originada nessa decisão. Se tivéssemos optado por outra posição o copão não teria cabida de qualquer jeito.

4- A gente de há mais de 1.600 anos não pensava em termos simbólicos com tanta profundidade e cientismo como para acertarem os significados dos animais ou dum copo com fundo místico. Os seus símbolos eram práticos, identificativos e longe da vexilologia, da heráldica, da psicologia e da antropologia. As interpretações simbólicas foram estudadas desde o século XIX ao XXI por grandes vultos que não viviam na Gallaecia sueva.

5- As cores que se propõem na “Revisão” para o leão e para o suposto Graal, poderia ser especialmente errado pois o grisalho-preto tem umas conotações negativas para um elemento sagrado do cristianismo como é o cálice. Ao suposto Graal não lhe vai qualquer cor porque não há lugar para mais cores na bandeira

da que estamos a falar e por tanto também por isso deduzimos que ao não haver mais cores possíveis, não há lugar para mais elementos além do dragão e do leão.

6-A ideia de relacionar copão e bandeira sueva vem dada pelo ponto de vista temporal e presentista dum autor, Juan Velo em 1669, que tentava dar uma explicação à existência nesse momento dum escudo galego a partir do que para ele era o imediatamente anterior, o suevo, sem mencionar para nada toda a história vexilológica e heráldica da Galiza entre a época sueva e o seu presente.

7- Finalmente, parece-nos que a única referência da que podemos botar mão para saber como era a bandeira sueva é o texto da Catedral de Lugo de 1669, e tanto nem o seu texto, nem os comentários à margem, nem os razoamentos que nos levam a este trabalho, sequer nos insinuam que entre o dragão e o leão houvesse nada parecido a um copão, um Graal, um cálice ou um vaso sacramental.

J. v.



Referências

1. <http://as-nossas-letras.blogspot.com.es/2015/07/desenhos-bandeiras-e-escudos-1.html> (Imagem nº 1)
2. https://books.google.es/books?id=5MNcAAAACAAJ&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false
3. <http://as-nossas-letras.blogspot.com.es/2015/07/desenhos-bandeiras-e-escudos-1.html> (Imagem 7)
4. <http://as-nossas-letras.blogspot.com.es/2015/07/desenhos-bandeiras-e-escudos-1.html> (Imagem 3)
5. <http://as-nossas-letras.blogspot.com.es/2015/07/desenhos-bandeiras-e-escudos-1.html> (Imagem 4)
6. <http://as-nossas-letras.blogspot.com.es/2015/07/desenhos-bandeiras-e-escudos-2.html> (Imagem nº 1)
7. <http://as-nossas-letras.blogspot.com.es/2015/07/desenhos-bandeiras-e-escudos-3.html>
8. <http://as-nossas-letras.blogspot.com.es/2015/07/desenhos-bandeiras-e-escudos-1.html> (Imagem nº 5)
9. <http://as-nossas-letras.blogspot.com.es/2015/07/desenhos-bandeiras-e-escudos-1.html> (Imagem nº 6)
10. <http://as-nossas-letras.blogspot.com.es/2015/07/o-amor-de-ataces-rei-dos-alanos.html>
11. https://www.cm-coimbra.pt/index.php?option=com_content&task=view&id=60&Itemid=124
12. Origem dos Alanos.
<http://web.archive.org/web/20051217140614/http://www.members.cox.net/morebanks/G2Ideas>
13. <http://www.thelatinlibrary.com/ammianus/31.shtml>
Ammiano Marcelino. Res Gestae XXXI: (23) Entre eles a religião não tem templo nem edifício sagrado, nem sequer um santuário coberto de palha. Uma espada nua, cravada no chão torna-se o emblema de Marte; é a divindade suprema e altar da sua bárbara devoção. (24) Eles têm uma forma singular de adivinhação: É juntar um feixe de varas de salgueiro que têm cuidado de escolher direitos e separando-os desseguida um determinado dia eles acham como uma forma de ajuda mágica ou uma manifestação do que há de vir. (25) A escravatura é desconhecida entre eles. Todos são nascidos de sangue livre. Ainda hoje escolhem os chefes entre os guerreiros reconhecidos como mais bravos e mais hábeis.
14. Para mais informação, na Gallaecia sueva e priscilianista o ritual fazia-se com leite e uvas, não com pão e vinho.



15. <http://as-nossas-letras.blogspot.com.es/2015/07/bandeiras-escudos-e-desenhos-4.html>
16. Temos informação, inclusivamente que nem só os alanos, mas também os visigodos tinham um leão vermelho como símbolo segundo nos conta Julian del Castillo no seu livro “Historia de los Godos”.
17. O texto aparece numa doação à Catedral de Lugo em 1107. Tombo velho e Lugo, nº 25, fólhos 16 e 17v. Cit. Lopez Carreira; A: “O Reino medieval de Galicia”. Edicións A Nosa Terra. 2005. pag: 350 que à sua vez cita a Recuero Astray; M: “Alfonso VII, Emperador. El Imperio Hispanico en el siglo XII”. León. 1979. Pag: 47
18. Anteriormente há textos que falam de imperadores mas como sinónimo de ostentadores do poder real
19. <http://as-nossas-letras.blogspot.com.es/2015/07/desenhos-bandeiras-e-escudos-5.html>
20. https://es.wikipedia.org/wiki/Jos%C3%A9_Antonio_Fortea_Cucurull
Professor Doutor de Teologia, especializado em demonologia e exorcismos, pelo Ateneu Pontificio Regina Apostolorum de Roma.
21. <http://www.elmundo.es/elmundo/2012/11/23/internacional/1353661483.html>
22. Como curiosidade diremos que foi, precisamente no II Concilio de Braga de 572 presidido pelo Rei Miro de Galiza, quando se legislou pela primeira vez sobre a vestimenta sacerdotal in “Colección de Cánones de la Iglesia española” (Tejada y Ramiro: 1850) <https://books.google.es/books?id=gPhAAAAAcAA-J&hl=es&pg=PA620#v=onepage&q&f=false>
“Non oportet clericos comam nutrire et sic ministrare, sed attonso capite, patentibus auribus, et secundum Aaron talar et induere, ut sint in habitu ordinatu” (Não o é conveniente que os cregos deixem crescer o cabelo e ministrem desse jeito, mas com o cabelo cortado e as orelhas visíveis e que como Aarão vistam o traje talar para que estejam com os hábitos como é devido)

Bibliografia

- AVILÉS E ITURBE, JA.** *Ciencia Heroyca, Reducida a las Leyes Heráldicas del Blason: ilustrada con exemplares de todas las piezas de que puede componerse un escudo de armas*. 2 vols. Barcelona: Imprensa de Juan Piferrer, 1725 (2a ed. Madrid: J. Ibarra, 1780).
- BARBOSA, JM.** *Bandeiras da Galiza*. 1ª Edição. Ed. AGAL Universália. Santiago de Compostela. 2006 e em 2ª Ed. Através editora. Oficina de Sacauntos. Santiago de Compostela. 2011
- GONZÁLEZ PÉREZ, C.** *A Coca e o mito do dragón*. Vigo. Ir Indo. 1993. Pag 45. Também é citado em Perez Constanti, P. *Notas viejas Galicianas I*. Vigo. 1927. Pag: 68



EIRAS ROEL, A. PORTELA SILVA, MJ et alli: *Actas de las Juntas del Reino de Galicia*. Volumen VIII, 1666-1676. Ed. Xunta de Galicia. Santiago de Compostela. 2001. Pags: 203-235

GAMBRA, A. *Alfonso VI. Cancilleria, curia e imperio*. Tomo I. Colección diplomática. León. 1997. Pag: 82

LOAÍSA, G. *Collectio conciliorum Hispaniæ*. Madriti 1593. Pags 128-129.

LOPEZ CARREIRA, A. *O Reino Medieval de Galicia*. Edicións A Nosa Terra. Vigo. 2005. Pag: 352

MEDEL, R. *El Blasón español o la ciencia heráldica*. Imprenta de J. Guerrero. Conde del Asalto num. 73. Barcelona. 1846. Capítulo VIII. Lámina 26

NUNES, M. *O Brasão de Coimbra*, Coimbra: GAAC - Grupo de Arqueologia e Arte do Centro. 2003

RODRIGUEZ FERNÁNDEZ, T. "A bandeira sueva do Reino da Gallaecia revista" en *Revista AGALIA*. Nº 102. 2º Semestre 2010. Pags: 221-241

TEJADA Y RAMIRO, J; ANTONIO GONZÁLEZ, F. *Colección de Cánones de la Iglesia española*. Tomo II. Madrid. 1850. Cap. XLIV. Pag: 646. Disposição LXVI

LIBRERIA - PAPELERIA



C/. GARCÍA CAMBA, 11
TELEF. 986 850 931
FAX 986 866 519

36001 PONTEVEDRA
escolma@escolma.es
texto@escolma.es



Petroglifos de Suecia

Marie-Claude Auffret¹



Sumario

El presente artículo muestra y resume de forma breve las particularidades del arte rupestre en sueca, que cuenta con más de 17.000 sitios en los que se observan los petroglifos más complejos y mejor conservados del mundo. A partir de esta presentación se reconstruye de forma sintética la vida de los pueblos europeos del norte en la Edad de Bronce.

Palavras clave: arqueología, petroglifos, arte rupestre, Suecia, Edad de Bronce.

Abstract

This article succinctly shows and summarizes the distinctive features of Swedish prehistoric cave paintings, that is formed by almost 17,000 sites where the most complex and the best preserved petroglyphs of the world may be observed. Through this presentation the life of the Bronze age Northern people is synthetically reconstructed.

Keywords: archaeology, petroglyphs, cave paintings, Sweden, Bronze age.

¹ Investigadora do Groupe d'Etudes, de Recherches et du Sauvegarde de l'Art Rupestre, GESAR.



Introducción

LOS PETROGLIFOS suecos representan una contribución única a la cultura mundial. Más de 17.000 sitios son conocidos en Suecia. Este arte rupestre es uno de los más complejos y mejor conservados del mundo.

Los petroglifos suecos ilustran la vida y las creencias de los pueblos europeos del Norte en la Edad de Bronce, destacan por su abundancia y la calidad de su factura.

Estos grabados rupestres fueron hechos sobre granito. Las rocas fueron pulidas por los glaciares y el agua. Las áreas grabadas son grandes, son rocas inclinadas o paredes verticales. El granito se formó hace 1.800 millones años.

Cuando los petroglifos fueron esculpidos, el mar estaba 8 metros más alto. Ahora los petroglifos se localizan entre 12 y 28 metros de altura en Bohuslän y por toda Suecia en las líneas de rías (fiordos) durante la Edad del Bronce.

Elección de la roca - Trabajo de grabación

Los hombres de la Edad de Bronce eligieron rocas con los siguientes criterios:

- luz (cantidad, intensidad, dirección) sobre la roca,
- color de la roca,
- superficies lisas.

En la elección del entorno de las rocas hay que tener en cuenta la etnografía e historia de los ritos en la orilla del mar, pues estaban conectados con el mundo de las navegaciones (grandes viajes, comercio, guerra, botar barcos y pesca).

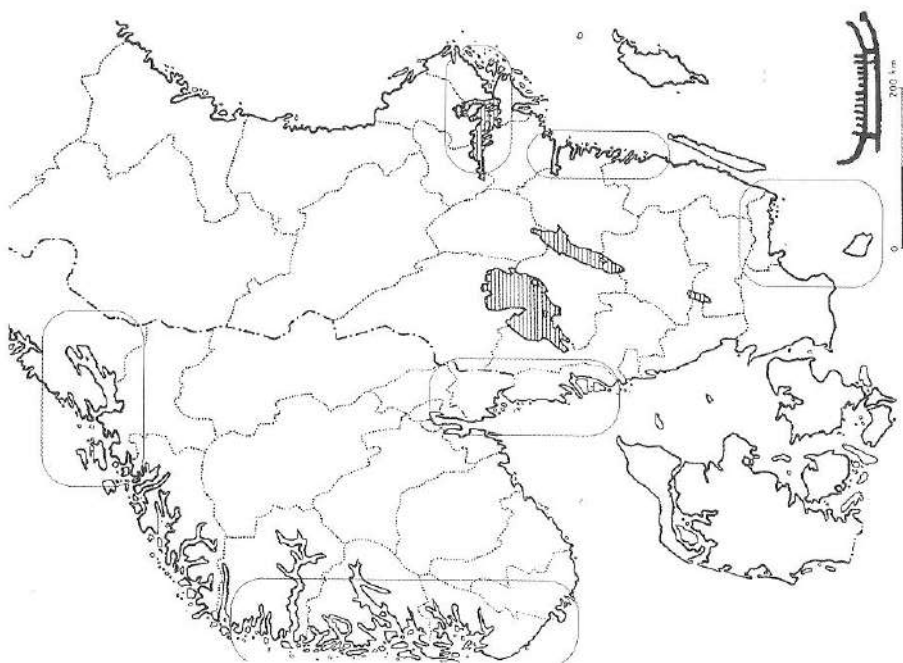
La técnica de creación fue picoteando y en segundo lugar moliendo o suavizando.

El repertorio de los petroglifos parece inviolable. Había que respetar dimensiones y posición en relación con los demás.

Algunos petroglifos se han superado a otros.

Grabar una cazoleta podría tomar $\frac{1}{4}$ de día.

Después de haber realizado diferentes experiencias de arqueología práctica se piensa que el trabajo se realizaba más fácilmente en días secos que en días húmedos.



Los sitios

Se conocen cuatro sitios principales en Suecia:

- Tanum (condado de Bohuslän). Este conjunto ha sido declarado como Patrimonio de la Humanidad por la Unesco. Es la mayor concentración de petroglifos de Europa,
- Nämforsen (condado de Västernorrland),
- Condado de Uppland, segundo sitio del Sur de Suecia,
- Simrisham (condado de Escania).

También se encuentran petroglifos en casi todos los condados de Suecia.

Hay variaciones locales, por ejemplo: en Simrisham (Escania) muchos po-

domorfos y muchas hachas, en Böglösa (Uppland) cerdos.

En todas partes se encuentran muchos barcos y cazoletas. En Bohuslän, por la mañana, las rocas están húmedas y las llaman “rocas llorando”.

Las primeras búsquedas fueron hechas en el siglo XIV y XX por Carl Georg Burnius, Axel Holmbergn Lauritz Baltzer y Emil Ekhooff.

Los petroglifos

El repertorio de motivos incluye representaciones de embarcaciones, antropomorfos, varios zoomorfos, discos, pies, carros, escenas de la-



branza, de pesca y de caza y muy pocas figuras abstractas.

Según el motivo hay varias miradas:

- Vista lateral: aves, barcos, zoomorfos,
- Vista frontal: antropomorfos,
- Vista superior: carros, vista artificial desde arriba, caja y parte superior y yoga vista superior, ruedas separadas con un efecto vista de doble cara, el equipo vista lateral.

La mayor parte de los petroglifos son escenas de la vida y algunos imprevistos (por ejemplo las ampliaciones y las figuras parcialmente completas).

El Bronce sueco

Cerca del Mediterráneo la Edad de Bronce comienza temprano. En Escandinavia se refiere al periodo de 1.700 a 500 aC.

En Suecia la Edad de Bronce se caracteriza en primer lugar por un clima cálido. Comenzó con un cambio climático en 2.700 aC, con un clima similar al clima actual del norte de Francia. El clima cálido ha permitido una población relativamente densa y la agricultura productiva. Entonces un clima más húmedo y más frío prevaleció después de un pequeño cambio de clima entre 850 y 760 aC y más radical en torno a 650 aC.

A pesar de la existencia de algunas minas, el cobre fue importado desde Europa Central. Hubo un intercambio entre el ámbar del Báltico y el cobre. Otros proveedores eran Chipre y Cerdeña. El mineral fue traspasado en contra del ámbar báltico. Los lingotes pesan entre 39 y 42 kilos.

Datación

Es fácil datar los petroglifos suecos gracias a las numerosas y variadas herramientas que se han encontrado. Los grabados rupestres dan una imagen bastante exacta de la vida y la religión en la Edad de Bronce. La mayoría de herramienta se encontró en Dinamarca, donde hubo muchas excavaciones.



2. Espadas

Espadas. Se empleaba bronce y un poco de oro para hacer espadas. La especialidad de los armeros del



norte era la fabricación de mangos compuestos. Este tipo de espada era para elite. Las espadas de la Edad de Bronce aparecen en el siglo XIII aC mostrando motivos en espiral. Las primeras eran relativamente cortas, con 60 cm de largo. En los petroglifos casi todos los antropomorfos llevan una espada.



3. Hachas

Hachas. Se encontraba hachas del mismo tipo que en los petroglifos en Egebak (Vendsysse) Dinamarca. Pesan 7 kg y se utilizaban sólo en las actividades de culto. Podemos ver unos guerreros llevando hachas.



4. Punta de lanza

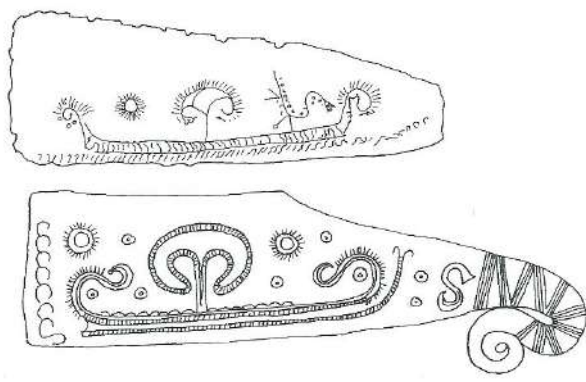
Punta de lanza. Las puntas de lanza también fueron ornamentadas con espirales y otros motivos. Se pueden ver lanzas en los petroglifos.

Cascos con cuernos (figuras 5 y 5 bis). Se pueden ver sobre estos cascos ojos coronados por cejas. Estos cascos tienen un canto acanalado para insertar un penacho de plumas o de telas. Para algunos arqueólogos los hombres llevando un casco con cuernos representan guerreros mientras que para otros son chamanes.

Navajas. Las navajas son verdaderas obras de arte. En las navajas se ven barcos (figuras 6 y 6 bis) y también caballos.



5. Cascos con cuernos



6. Navajas



Escudos. Un agricultor en Västergötland descubrió escudos de bronce en uno de sus campos. De inmediato se puso en contacto con los servicios arqueológicos quienes han extraído 17 escudos, algunos en mal estado. Es la mayor estación de Suecia. Se puede comparar los motivos de los escudos con los del laberinto. Existen pocas representaciones de escudos sobre petroglifos, unas con guerreros llevando su escudo y otras con escudos solos.



7. Escudos

Sombreros ceremoniales. Sobre unos petroglifos puede verse hombres que llevan un sombrero ceremonial. Aunque no se encuentran en Escandinavia, este tipo de sombrero era conocido. En Galicia (Rianxo), Francia o Alemania han encontrado sombreros ceremoniales similares. La mayoría de estos sombreros son altos salvo el de Rianxo. Cuando los hombres llevan estos sombreros ceremoniales siempre están en fila (figuras 8 y 8 bis).



8. Sombreros ceremoniales

Representaciones solares. Son numerosas pero la más famosa es el carro de Truhdholm (Dinamarca). La escultura fue encontrada un pantano.



Ahora está en la colección del Museo Nacional de Dinamarca en Copenhague (figura 9). El disco ha sido interpretado como el recorrido del sol de este a oeste durante el día y luego de oeste a este durante la noche. Se cree que el carro fuera utilizado durante rituales religiosos. Esta escultura simboliza la evolución de la religión. El fuego y el sol son venerados por este pueblo de metalúrgicos. El caballo simboliza el viaje. Sobre las rocas se ven muchas representaciones solares y dentro de ellas ruedas.



9. Carro de Truhdholm

El lujo. El lujo es un cuerno largo y sin agujeros para los dedos que se toca por la boca. El tipo más antiguo es de bronce y se remonta a la Edad de Bronce. Se compone de una boquilla y una serie de piezas y/o tubos. Su longitud puede alcanzar 1,5 metros a 2 metros (figura 10). Se encuentra a menudo en pares, depositado en los pantanos de Noruega, Dinamarca, Suecia, y Alemania. Fue fabricado por el proceso de cera perdida. Se descubrieron 35 en el Norte de Europa (11 en Suecia). Fueron enterrados por parejas. Las posibili-

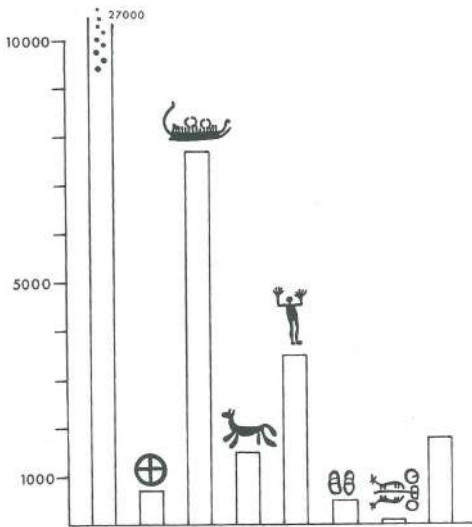
dades tonales de estos instrumentos son extensas. El lujo ofrece 22 tonos de 4 octavas. Los intérpretes tienen que ser robustos. Tocan en parejas. Los músicos de la Orquesta Real de Copenhague dan conciertos de lujo. En general, los tocadores de lujo se encuentran en los petroglifos sobre embarcaciones y de tres en tres o con otros músicos (figura 11).



10. Lura Brudewaelt Lynge Zeeland Dinamarca



11. lura Kalleby Tanum Boshulän foto nocturna Auffret



12. Principales representaciones

Diferentes motivos

Cazoletas

Como en la mayoría de los países, se encuentran muchas rocas con cazoletas. La concentración de cazoletas puede ser muy importante. Existen dos grupos: cazoletas coma único motivo y cazoletas formando parte de y con otros motivos. Cuando son el único motivo hay dos casos: una distribución anárquica o una distribución organizada. Cuando forman parte con otros motivos hay una homogeneidad en sus diámetros y profundidades (figura 13).

Para Gerad Milstreu las cazoletas son símbolos femeninos.



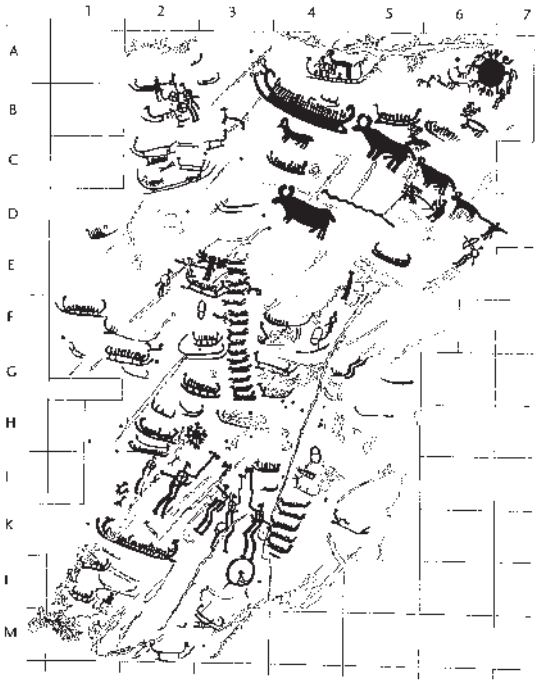
13. Cazoletas

Barcos

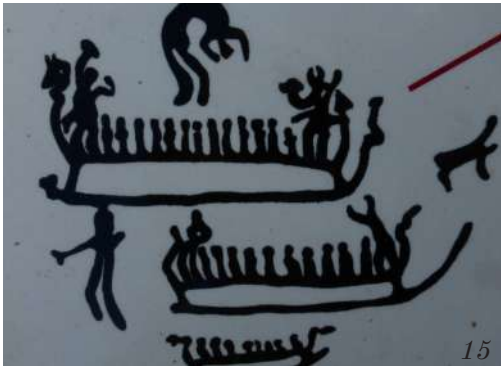
En Bohuslän se encuentran 10.000 barcos.

El Circulo Náutico Hjortspring (isla de Als) hizo una reconstrucción a escala del barco Hjortspring. Este barco tiene una velocidad de 4 nudos, su peso es de 2.400 kg, su capacidad está entre 700 y 1.000 kg. Puede viajar a Inglaterra en 15 días siguiendo la costa.

Los barcos grabados están compuestos de una línea de quilla, borda, tallo, primer plano, tallo y la extensión de la quilla de popa. Tienen una línea de tripulación y decoración interna y externa. Ninguno de los barcos tiene



14. Barcos





velas, todos funcionan a remo. Las líneas de la tripulación se pueden superar con cazoletas. La tripulación se compone también de guerreros y músicos. Algunos tienen paletas. También hay figuras de pie bastante largas. Por encima de los barcos se pueden ver acróbatas (figura 15).

Los petroglifos de embarcaciones miden entre 0,3 m y 4.2 m. Los barcos no están representados sobre agua sino sobre tierra o en el aire. Muchas figuras de proa representan una cabeza de caballo (figura 16). Los animales también pueden ser pasajeros (figura 17). También hay aves sobre las embarcaciones. Se ven unos barcos solares.

Los barcos están conectados con el sol. Los barcos de día viajan de la izquierda a la derecha y los barcos de noche de la derecha a la izquierda.

Esto demuestra la importancia de los barcos en la Edad de Bronce. La flota de Escandinavia fue dominante en Europa gracias a la construcción naval y a sus marineros experimentados.

También se puede conectar los barcos de piedra (círculos líticos en forma de barco) a los petroglifos. Los barcos de piedra tienen el tamaño de los barcos reales (figura 18).

Cronología

Los arqueólogos han establecido una cronología desde 1700 aC hasta 700 aC (figura 19).

Antropomorfos

Es en las representaciones humanas en donde los grabadores muestran más imaginación.

En los seres humanos tres partes del cuerpo tienen dimensiones amplificadas (figura 20):

- Los manos,
- El pene (frente a la interpretación de personaje itifálico, se impone la de arador ritual en donde el hombre fertiliza la tierra madre),
- Los terneros.



20. Antropomorfos

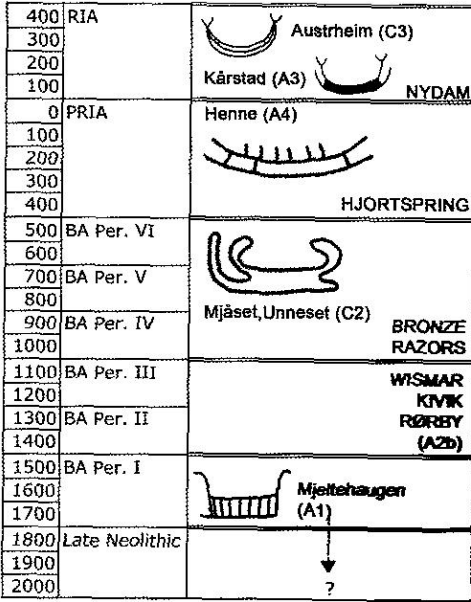


Figure 1: Mandt's classification and typology for ship representations in Sogn og Fjordane and Sumnare after Mandt 1991: 266; 329)

Figure 3: 'Chronological schema over Danish ship carvings' (after Kaul, 2006: 167)

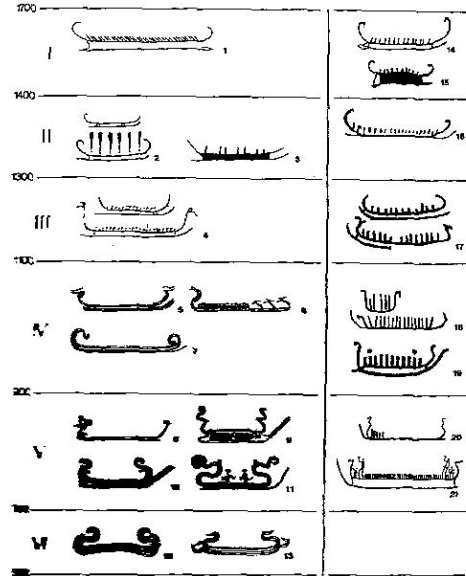
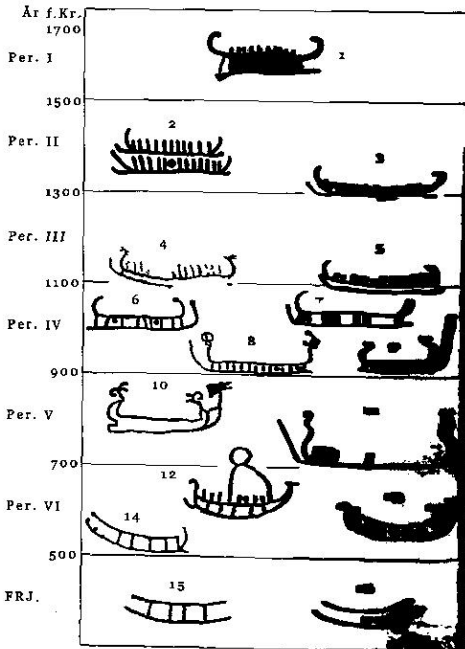
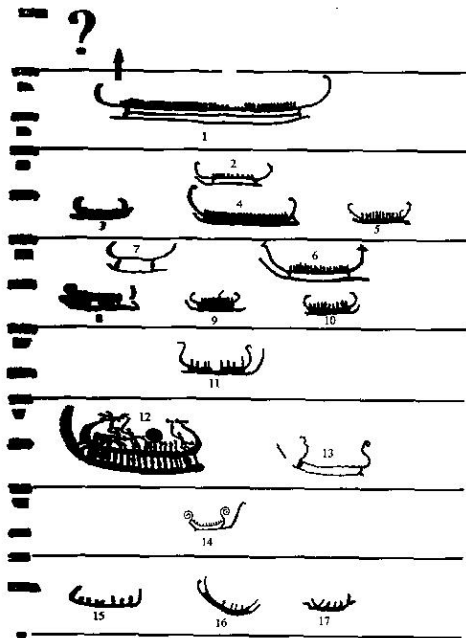


Figure 2: Kaul's ship chronology showing the 'chronological-typological development of Nordic-Bronze-Age ship renderings' (after Fig. 53 Kaul, 1998: 88)

Figure 4: Ling's tentative chronology of ship renderings in relation to shore displacement (after Fig. 7.35 in Ling 2008: 165)



19. Datación de los barcos



Incluso cuando los personajes están representados de cara, sus piernas y pies aparecen girados de derecha o izquierda.



21. Guerrero

La mayoría de los antropomorfos son guerreros. Llevan espadas, lanzas, hachas, escudos o cascos con cuernos. Los petroglifos muestran que se trataba de una civilización guerrera.



22. Gigante

Se puede ver algunos gigantes, hombres sin cabeza, en postura de oración. El gigante más grande mide 2.3 m. Casi todos los gigantes llevan pendientes. Son considerados como dioses.



23. Hombre-escudo

Hay hombres con un cuerpo redondo: son hombres escudos. Otros con cabeza de ave (quizás un máscara).



24. Hombre-ave



Se ven pocos hombres “normales” excepto cuando hay procesiones de oradores. Muchos hombres no tienen todos los miembros. A veces no tienen cabeza.



25. Escenas de labranza

Hay unas escenas de la vida diaria: arado, pesca, caza, etc. Parecen representar la vida de los hombres de la Edad de Bronce pero poseen otros significado. Las escenas de arado podrían sugerir un arado ritual, un contacto del hombre con la diosa madre.



26. Escena de pesca

con mujeres. Se distinguen por una cazoleta al nivel de los genitales. Tienen el pelo largo. También hay mujeres en procesión.



27. Mujer

Hay escenas de cópula (figura 28). Hubo destrucciones de este tipo de petroglifo. Entre estas escenas hay algunas representaciones de zoofilia.



28. Escenas de cópula

Se encuentran muy pocos petroglifos



Los dioses (sol y caballo)



29. El sol

Las figuras solares son numerosas y adoptan varias formas (figura 36). A menudo se representa en la forma de una rueda.



30. Barco y animales solares

Tenemos una clara evidencia de la idea de una trisección cosmológica, distinguiendo el mundo inferior y las esferas intermedias del mundo de los vivos y del paraíso. El sol viaja en un círculo alrededor de un horizonte plano. Durante el día, cuando el sol está alto en el cielo, está asistido por caballos. De noche, los barcos noc-

turnos llevan el sol extinto por el inframundo.

El sol en relación con el agua y el mar es un mito que continúa hasta la era vikinga.

Se ven unos barcos y animales solares.

El caballo



31. Escena de monta



32. Caballos solares

Los caballos son los animales más representados dentro de la temática de zoomorfos. Existen muchas representaciones de caballos. Pueden



estar solos o en grupo. En Bohuslän existen caballos con cuerpo largo, patas delgadas y cuello largo. Algunos se muestran con jinetes que lleva escudos cuadrados y lanzas. Existe una escena de domesticación en Torp Hogdal (Bohuslän). Otros barcos se muestran con un disco solar (figura 32). El sol está remolcado a través del cielo a caballo.

Otros animales

Los animales son en su mayoría herbívoros y algunas aves y serpientes y ocasionalmente pescados. Comparada con la vida animal de la Edad de Bronce, parece sorprendente ver una gama tan restringida en los petroglifos. Se ven muy pocos osos, urogallos, garzas o grullas. Y no hay legones, castores, focas o delfines.

Animales domésticos.

Hay bueyes con cuernos importantes. Unos son bueyes solares.



33. Bueyes

En Uppland hay unos cerdos. Este prueba que el pueblo de Uppland se dedicaba más a la tierra que al mar.



34. Cerdos

Se ven unos perros, siempre acompañando a hombres.



35. Perros

No se reconocen claramente ovejas, cabras o vacas.

Animales salvajes

En la fauna el ciervo es el animal más representado. No existen ganados de ciervos ni ciervos bramando. Los ciervos están en posición estática.



36. *Ciervo*

Los alces son representados ocasionalmente. En el norte de Suecia se pueden encontrar osos y en el sur hay huellas de oso.



37. *Huellas de oso*

Las aves son numerosas. Es el segundo animal que implica más simbolismo después del caballo. Existen hombres/aves. Hay dos especies: las aves terrestres (por ejemplo patos) y las aves acuáticas (las más representados). También hubo un culto de los aves. Dentro de una tumba en Dinamarca se encontraron huesos quemados de un joven y ocho alas de grajos y cuervos.



38. *Aves*

Aunque el pescado era un elemento nutricional importante, es muy poco representado.

También hay serpientes. Unas con un tamaño normal, otras muy largas y una escena de confrontación. La serpiente es un enemigo del sol.

Arboles

Hay muy pocos árboles y todos son del mismo tipo.

Discos

Hay discos simples y otros con cazoletas a dentro. Unos soles son grabados con rayas.

Carros

Casi todos los carros tienen por lo menos una línea interna que apunta hacia debajo del pendiente de la roca.

La representación del carro permite una vista lateral del vehículo y su



tripulación de perfil, de manera que se pueden ver las ruedas del carro y el conductor. También se muestra visto desde arriba. Si los carros eran instrumentos de transporte para la élite, en las rocas toman un valor espiritual del mismo nivel que el de los barcos. Las ruedas son a veces discos simples. Los animales de tiro son generalmente caballos. El carro era para elite.

Podomorfos



43. Podomorfos



44. Podomorfo

Existen muchos petroglifos de podomorfos. Por lo general aparecen en pares. Las huellas se pueden ver con

la marca de los dedos. También existen esbozos de pies.

Comparación con Galicia

Galicia	ARGO ALPINO EUROPEO	ISLAS BRITANICAS	ESKANDINAVIA	AFRICA	AMERICA DEL NORTE	AMERICA DEL SUR

45. Monografías 6. Los petroglifos rupestres de Galicia

Elementos similares

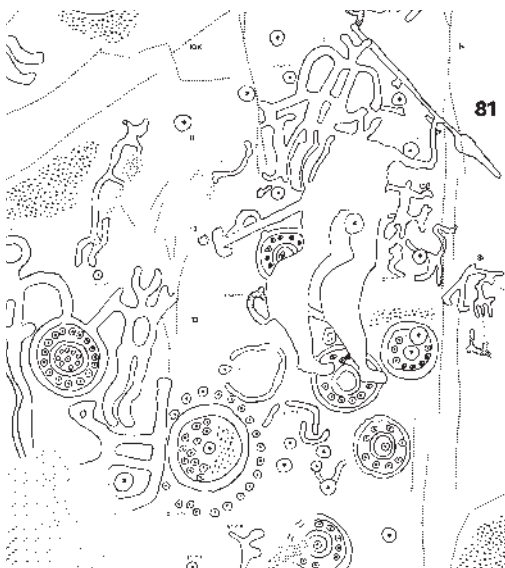
- tipo de rocas: granito.
- Tamaño de las superficies grabadas,
- Elección de las rocas según la luz del sol,
- Localización : Suecia rías, Galicia margen de ríos,
- Presencia de una roca principal y rocas secundarias,
- Figuras de mayor tamaño : Suecia hombres, Galicia ciervos,



- Escudos,



46. Escudo. Mondariz, Pontevedra



46bis. Escudo. Hede Kville, Bohuslän

- Importancia del sol,
- Ídolos. Hay más ídolos en Galicia pero se pueden comparar los ídolos de Redondelas Matamá, Vigo con los de Oppeby Slabro Nykoping,
- Animal sagrado caballo en Suecia, Ciervo en Galicia,
- Serpiente. Tanto en Suecia como en Galicia la serpiente representa el mal. Las serpientes suecas son bastante cortas. Para separar dos zonas

hay líneas de cazoletas iguales en tamaño y profundidad. Tienen la misma función que las serpientes como las de Pedra Boullosa en Campo Lameiro y Monte Tetón en Gondomar.



47. Ídolo. Redondelos, Pontevedra



47bis. Ídolo, Oppeby, Slabro, Nykoping, Södermanland

- Perros. En los petroglifos suecos y gallegos los perros son los compañeros del hombre,
- Animales domésticos. En los dos países hay escenas de monta de caballos. Las representaciones de los jinetes suecos son más claras que las gallegas.
- Podomorfos. Pocos países tienen podomorfos con dedos. Las rocas de Amoeiro y Fåglum se parecen mucho. Sobre la roca de Fåglum los podomorfos están dispuestos dos ter-



cios hasta el alto de la roca y un tercio hasta el parte superior del valle como en Ferradura VII, San Pedro de Trasalba, Amoeiro, Ourense. Se conocen 3 rocas del mismo tipo en Francia y una en Boiro, en la Sierra de Barbanza. Para los arqueólogos Marco García Quintela y Manuel Santos Estévez, este tipo de roca podría ser un lugar de entronización de jefes. Como se encuentran rocas similares en varios países, parece seguro que se trataba de algo muy importante.

48. *Podomorfos.*



- Huellas de animales salvajes en los dos países.
- El motivo que los gallegos llaman “paleta” con un sentido funerario es un espejo para los suecos.
- Las armas en común son las espadas y las hachas. En Suecia se encuentran pocas armas aisladas. Casi todos los hombres llevan armas.
- Cuadrangulares, Reticulados (figura 50). Como en Galicia, hay pocos

reticulados en Suecia.

49. *Espejo/paleta*



- Espirales. Igual que los reticulados se encuentran pocas espirales en los dos países.

50. *Reticulado. Masselberg, Skee, Bohuslän*



51. *Espirales. Dansating Hall, Jarrestad,*



Escania

- Círculos concéntricos. Hay muy po-



cos en Suecia. Se ven unos círculos simples con una cazoleta en el medio.

52. Círculos concéntricos. Böglösa,



Uppland

- Cazoletas. Podemos comparar los sitios de Muros (figura 53) y el de Håkeberga Uppland (figura 53bis).



53. Cazoletas, Muros

- Información relativa al mundo social y natural. Economía de producción, intensificación del sistema agropastoril, sedentarización de las poblaciones, rivalidades de tipo territorial, tecnología metalúrgica. Las escenas relacionadas con actividades

agropastoriles se encuentran en los dos países. El arte rupestre de Suecia y Galicia prueba el desarrollo socioeconómico de las comunidades prehistóricas y que era una sociedad jerarquizada



53 bis Cazoletas Håkeberga

- En los dos países las superficies elegidas dejan entrever la existencia de una cierta lógica -las rocas con grabados se integran en el entorno natural inmediato.

- El repertorio temático de Galicia y Suecia es reducido, muy concreto y preciso y parece tener un código rígido y cerrado. Los mismos temas se repiten.

- Los petroglifos gallegos y suecos indican prácticas de chamanismo.

- Los dos tienen problemas de conservación. Las rocas están afectadas por la erosión. El fenómeno parece acelerarse con la contaminación.

Diferencias

Galicia

- muy pocas embarcaciones excepto Auga dos Cebros Oia y Laje da Chu-



rra Paçô Carreco (Portugal)

- dos bloques temáticos distintos
- se ven muy pocos antropomorfos y solamente antropomorfos pequeños. Todas las figuras humanas gallegas representan cazadores mientras que en Suecia hay guerreros, acróbatas, músicos, chamanes, pescadores, agricultores, conductores de carros.
- Las representaciones y actividades humanas gallegas siempre son masculinas. En Suecia hay algunas mujeres.

Suecia

- muy pocos motivos geométricos,
- muy pocas figuras esquemáticas de hombres. Todos los antropomorfos no están completos pero es fácil de reconocer que son hombres. Los únicos que son esquemáticos son las procesiones de mujeres.
- Los ciervos son raros y siempre aparecen estáticos. No hay manadas ni escenas de brama.
- Encontramos una mayor variedad de animales salvajes y domésticos:

perros, bueyes, cerdos,

- No existen surcos para unir las figuras.
- Casi no había cristianización de los petroglifos ni graffiti.
- Hay menos destrucciones de petroglifos debido a plantaciones o urbanización.

Conclusión

Los petroglifos de Suecia parecen simples pero no lo son. Según algunos arqueólogos representarían cuentos de viajes, aunque pocos autores dan importancia al chamanismo.

Es un patrimonio importante de la humanidad.

Los grabados de los sitios más importantes son pintados en general en rojo.

Con el cambio climático muchos petroglifos están desapareciendo.

Ʒv.

Figuras

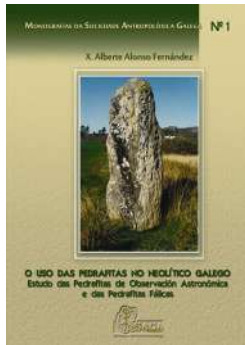
1. Mapa de los sitios de Suecia.
2. Espada Segerstads Västergötland.
- 2bis. Espada Ekenberg Östergötland Documento Evers SHFA.
3. Hacha Skogstorp Södermanland Museo Histórico Estocolmo.
- 3bis. Hacha Simrisham 23.1 Escania. Foto: Auffret.
4. lanza Falköping Oscar Montelius Estocolmo 1917.
- 4bis. lanza Aspeberget Tanum Bohuslän. Foto: Auffret.
5. casco con cuernos Viksoe Frederiksborg Zeeland Dinamarca Museo Arqueológico Copenhague.
- 5bis. Casco Hede Kville Bohuslän. Foto: Auffret.
6. Navajas de Dinamarca con representaciones de barcos.
- 6bis. Navajas Åby Tossene Bohuslän. Foto: Auffret.



7. Escudo Museo Skara Västergötland. Foto: Auffret.
- 7bis. Escudo Hede Kville Bohuslän. Foto: Auffret.
8. Casco Rianxo Museo Arqueológico A Coruña.
- 8bis. Casco Aby Tossene Bohuslän. Foto: Auffret.
9. Carro de Truhdholm (Dinamarca) Museo Arqueológico Copenhague
10. Lura Brudewaelte Lyngze Zeeland Dinamarca
11. Lura Kalleby Tanum Boshulän. Foto: Auffret.
12. Principales representaciones
13. Cazoletas Finntorp Tanum Bohuslän
14. Aspeberget Tanum Bohuslän
15. Barco con tripulación Sotetorp Tanum Bohuslän
16. Barco proa caballo Bro Utmark Tanum Bohuslän. Foto: Auffret.
17. Barco con caballos Torsbo Kville Bohuslän. Foto: Auffret.
18. Barco de piedra Anundhog Vastmanland. Foto: Auffret.
19. Datación de los barcos
20. Antropomorfos Torsbo Kville Bohuslän. Foto: Auffret.
21. Guerrero Grishällen Boglösa Uppland. Foto: Auffret.
22. Gigante Backa Brastad Bohuslän. Foto: Auffret.
23. Hombre-escudo Aspeberget Tanum Bohuslän. Foto: Auffret.
24. Hombre-ave Kalgansen Bottna Bohuslän
25. Labranza Valla Östergård Bohuslän. Foto: Auffret.
26. Pesca Sotetorp Tanum Bohuslän
27. Mujer Löväsen Tanum Bohuslän. Foto: Auffret.
28. Sexualidad Varlös Tanum Bohuslän
29. Sol Aspeberget Tanum Bohuslän. Foto: Auffret.
30. Barco y animales solares Kyrkestigen Svenneby Bohuslän. Foto: Auffret.
31. Escena de monta Lisleby Tanum Bohuslän. Foto: Auffret.
32. Caballos solares Raa Tossene Bohuslän. Foto: Auffret.
33. Bueyes Grishällen Boglösa Uppland. Foto: Auffret.
34. Cerdos Krigarhällen Boglösa Uppland. Foto: Auffret.
35. Perros Löväsen Tanum Bohuslän. Foto: Auffret.
36. Ciervo Aspeberget Tanum Boshulän. Foto: Auffret.
37. Huellas de oso Aby Tossene Bohuslän. Foto: Auffret.
38. Aves Backa Brastad Bohuslän. Foto: Auffret.
39. Vitlycke Tanum Boshulän. Foto: Auffret.
40. Árbol Lökebert Foss Bohuslän. Foto: Auffret.
41. Discos Gasinge Södermanland. Foto: Auffret.
42. Caro Backa Brastad Boshulän. Foto: Auffret.
43. Podomorfos Boglösa Uppland. Foto: Auffret.
44. Podomorfos Dansating Hall Jarrestad Escania. Foto: Auffret.
45. Monografías 6 Los petroglifos rupestres de Galicia
46. Escudo Os Rochos Gargamala Mondariz Pontevedra. Foto: Auffret.
- 46bis. Escudo Hede Kville Bohuslän
47. Ídolo Redondelos Vigo Pontevedra. Foto: Auffret.
- 47bis. Ídolo Oppeby Slabro Nyköping Södermanland. Foto: Auffret.
48. Podomorfos Fåglum Västra Götaland. Foto: Auffret.
49. Espejo / paleta Aby Tossene Bohuslän. Foto: Auffret.
50. Reticulado Masselberg Skee Bohuslän. Foto: Auffret.
51. Espirales Dansating Hall Jarrestad Escania. Foto: Auffret.
52. Circulos concéntricos. Böglösa, Uppland. Foto: Auffret.
53. Cazoletas Taxes Muros. Foto: Auffret.
- 53bis. Cazoletas Harkeberga Uppland. Foto: Auffret.



Monografías



*O uso das pedrafitas no neolítico galego.
Estudo das pedrafitas de observación astro-
nómica e das pedrafitas fálicas*

MONOGRAFÍAS DA S.A.G.A. N°1

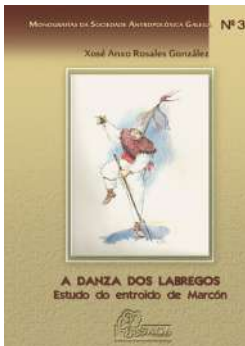
X. Alberte Alonso Fernández



*Petróglifos inéditos das comarcas de
Ourense e de Allariz-Maceda.*

MONOGRAFÍAS DA S.A.G.A. N°2

José Antonio Gavilanes



*A danza dos labregos.
Estudo do entroido de Marcón.*

MONOGRAFÍAS DA S.A.G.A. N°3

Xosé Anxo Rosales González



*Uso simbólico do cuarzo na cultura galega.
Aspectos etnográficos e arqueolóxicos.*

MONOGRAFÍAS DA S.A.G.A. N°4

Rafael Quintía Pereira





A vía de König, unha variante do camiño francés polos Ancares

Xabier Moure Salgado¹



Sumario

Ata non hai moito, a única ruta coñecida polos peregrinos a Compostela que entraban en Galicia por Pedrafita do Cebreiro era o Camiño Francés. Mais na comarca dos Ancares a transmisión oral falábanos de que moitos xacobitas utilizaban unha variante máis levadeira que, por unha parte evitaba a agreste orografía do itinerario descrito no *Liber Sancti Iacobi* e pola outra as duras condicións meteorolóxicas durante o inverno. Foi un monxe alsaciano quen, a partir do século XV, popularizou este percorrido que dende o Alto de Pedrafita tomaba un camiño máis ao norte discorrendo polos concellos das Nogais, Becerreá, Baralla e O Corgo, entrando na cidade de Lugo onde enlazaba co Camiño Primitivo.

Palabras chave: Camiño de Santiago, Vía de König,

Abstract

Until not long ago, the only known route for pilgrims to Compostela entering in Galicia through Pedrafita do Cebreiro was the French Way. But in the county of Ancares, oral transmission tells us that many Jacobites used a more bearable variant that avoided the rough terrain of the route described in the *Liber Sancti Iacobi*, and also the harsh weather during the winter. It was an Alsatian monk who, during the XVth century, popularized this tour that, from Alto de Pedrafita, took a path further north running along the counties of As Nogais, Becerreá, Baralla and O Corgo, entering the city of Lugo where it linked up with the Primitive Way.

Keywords: Way of St. James, König Way,

¹ Historiador e arqueólogo.



FOI a mediados do ano 2015 cando a amiga Raquel Fernández, da Asociación Val de Torés, me comentou que estaban a traballar para que a Xunta de Galicia recoñecera unha variante do Camiño Francés de Santiago que dende Padornelo se dirixía cara Lugo polo concello das Nogais. Se ben é certo que tiña coñecemento dalgunha lenda e de informacións orais que falaban do tránsito de solitarios peregrinos por lugares bastante afastados da ruta descrita no libro quinto do famoso *Liber Sancti Iacobi* do século XII, tamén o é que carecía de fontes documentais que o testemuñaran.

Foi a partir de aí cando os integrantes do Colectivo Patrimonio dos Ancares nos puxemos a pescudar na procura dalgún dato, por moi pequeno que fose, que nos achegara algo de luz sobre un posible desvío do Camiño polos concellos das Nogais, Becerreá e Baralla.

Sobra dicir que os primeiros intentos para acadar algunha información foi pescudando na internet, pero os resultados sempre nos levaban ao Camiño Francés, Camiño de Fisterra, Vía da Prata, Camiño Portugués, Camiño do Norte, Ruta do Mar de Arousa e Río Ulla, Camiño Primitivo ou Camiño de Inverno. Sobre unha ruta pola comarca dos Ancares, ren de ren. Mais un día, cando andabamos a buscar uns libros, xa descatalogados, na Biblioteca de Lugo,

demos cun pequeno libríño que nos chamou a atención: *A peregrinaxe e o Camiño de Hermannus Künig de Vach*, unha guía de peregrinos traducida e anotada por K. Herbers e R. Plötz, con versión galega de X. M. García Álvarez (1999).



Primeira edición da guía de Hermann Künig

Unha guía do século XV

Herman Künig de Vach era un monxe da zona de Estrasburgo (Alsacia) que profesou na orde mendicante dos servitas (Servos de María) xurdida en Italia a mediados do século XIII. Aínda que se descoñece de onde era natural, conxectúrase que podería ser da rexión de Werra xa que o texto está impreso nunha lingua que se pode admitir como medioalemán. O apelido Vach remite ao mosteiro dos servitas de Vacha. Künig figura nas fontes do cenobio nos anos 1479 e 1486 coma un mendicante ou esmoleiro. Despois dunha viaxe que realizou a Compostela, redactou unha guía dirixida principalmente aos peregrinos alemáns: *Die wallfahrt und*



strass zu Sant Jacob. Consta de 651 versos, está escrita en pareados, quizais coa intención de facer moito máis doada a aprendizaxe. Nun dos versos queda reflectido o nome do autor, e noutro que o libro foi escrito no día de Santa Ana do ano 1495. A impresión da primeira edición do opúsculo crese que foi en Estrasburgo, no obradoiro de Matthias Hüpfuff.

A guía comeza do seguinte xeito: “*Eu, Hermann König de Vach,/quero coa axuda de Deus/compoñer un pequeno libriño,/que se ha de chamar “o camiño de Santiago”./Nel quero describir camiños e pasos/e de que xeito todo irmán de Santiago/se ha de prover con bebida e comida,/e nel tampouco quero/deixar sen amenizar as moitas maldades dos capóns./Tamén quero dar instrución pracenteira/sobre todo aquilo do que todo irmán debe precaverse/e de como ha de servir con dilixencia a Deus e Santiago./Isto pagaranllo Deus e Santiago*”. O termo capóns era empregado posiblemente para referirse despectivamente a taberneiros e hospedeiros.

König recomenda saír de Alemaña seguindo a *oberstrasse* ou vía alta (para a volta recomenda a *nieders-trasse* ou vía baixa), comezando en Einsiedeln e pasando, entre outras cidades, por Berna, Friburgo, Xenebra e Nimes, enlazando a partir daquí coa ruta trazada polo *Liber Sancti Iacobi*, atravesando os Pirineos por

Roscenvalles. O monxe apenas fai alusión á paisaxe, ás lendas e tradicións, preocupándose por cuestións máis prácticas: lugares, distanciaas, posibilidade de pousada, a calidade da comida e a bebida, a ruindade dos hospitaleiros ou como evitar os duros pasos invernais, se ben estes detalles van diminuindo gradualmente a medida que se vai afastando do punto de partida. De feito, en Vilafranca do Bierzo (*Willefrancken*) só recomenda beber viño con sentido, “porque a máis dun quéimalle o corazón, que se apaga coma unha candeia”. En Galicia só nomea tres sitios polo seu nome: o Porto de Pedrafita (*Allefaber*), Lugo (*Lucas*) e Santiago de Compostela (*Compostell*), citando os demais lugares situados entre os anteriores por algunha outra característica (xeográfica, monumental...) e sinalando as distancias en leguas.



Porto de Pedrafita

Para evitar unha das partes máis duras do Camiño Francés por Galicia (O Cebreiro, Alto do San Roque, Alto do Poio) debido á agreste orografía e



as fortes nevaradas invernais, aconsella unha ruta máis ao norte: “*A dúas leguas (do Porto de Pedrafita) atopas un lugar. Dende alí andarás outras cinco leguas, entón atopas un lugar situado sobre un empinado monte*”. O primeiro tramo, de dúas leguas (uns 9 km), levaría ata Doncos, co seu castelo situado no camiño medieval para defender a entrada en Galicia e quizais aos peregrinos. As restantes cinco leguas é aproximadamente a distancia ata Becerreá, situado “nun empinado monte”.



Igrexa mosteiral de Penamaior

Dende Becerreá, König salta ata a cidade de Lugo da que di: “*Alí, alén da ponte (a ponte romana), hai unhas augas termais (as termas romanas). A cidade está construída dun xeito pouco común (clara referencia á muralla), por iso todos a contemplan con agrado*”. Dende Lugo marca nove leguas “*ata a cidade destruída. Alí atoparás un hospital que non ten moito valor*”, posible referencia a Melide: no ano 1467 os Irmandiños derrubaron as murallas da vila

e destruíron o castelo, cuxas pedras foron reaproveitadas posteriormente para erixir o convento do Sancti Spiritus. E de Melide xa pasa a Santiago (*Sankt Jakob*). Resulta curioso que a Compostela, a ansiada meta dos peregrinos para facerse cos favores do Apóstolo, apenas lle adique unhas poucas palabras, rematando a visita cunha especie de pregaria: “*Agora María, a virxe pura, nos axude,/co seu amado fillo,/a acodir con recolemento ao encontro do Santo Xacobe/e obter despois desta vida a nosa recompensa/e a recibir a coroa celestial,/que Deus lle deu ao Santo Xacobe/e a todos os santos, que viven para sempre*”. Nos versos seguintes xa marca o camiño de retorno.



Plano da vila de Melide no ano 1852

Outras fontes

Mais a escasa información obtida na guía do monxe non nos era suficiente para realizar unha proposta axeitada. Debo de recoñecer que a empresa non foi fácil, pero no noso colectivo (e non é por botarlle flores) contamos con xente como Pilar Carpen-



te, María José López e Xosé Antón Lozano que, se existe, non hai documento que non atopen. Non contei os libros e documentos que pasaron polas nosas mans ao longo de varios meses, pero foron moitos. Dalgúns nada sacamos en limpo, e doutros, os menos, apenas unhas minúsculas referencias. Pero todo nos valeu para ir completando o quebracabezas que deseguido resumo.

Nunha escritura de compra-venta feita polo escribán de Neira de Suxá (actual Baralla), Nicolás Fernández Cerbela, no ano 1651, que figura nun dos mazos dun *Recopilatorio de olvidados* que se atopa no Arquivo Histórico Provincial de Lugo, dise que Pedro García, veciño do lugar de Calvela, na parroquia de Ferreiros, compra a Tomé Díaz, veciño de Virlartelín, unha leira que linda “*con el camino francés*”.



Libro de Baustismos de Pacios do ano 1780

No *Libro Primero de Bautismos de Santa María de Pacios* (Baralla), depositado no Arquivo da Diocese de

Lugo, figura unha anotación do día 14 de decembro do ano 1780, por parte do cura da igrexa de Pacios, Pedro González Valcárcel, do bautizo dun neno, nacido o día doce do mesmo mes, ao que lle puxeron por nome Jacob María. Pouca importancia tería este dato por si só, pero resulta que os pais da criatura estaban de paso, e os seus nomes eran Pelagio Coster, fillo lexítimo de Gaspar Coster e Magdalena Sihamenin, e Bárbara Baiman, filla lexítima de Lucas Baiman e María Luikonen. O marido era veciño da freguesía (cita literal) de “*Santa Cruz de Rotubil, obispado de Constancia, reino de Hungría, imperio de Alemania*”, e a muller do lugar de Huncasen, “*en uno de los cantones catholicos y ora avecindados en el lugar o ciudad de Rotubil*”. Actuaron como padriños os veciños da aldea da Valiña, parroquia de Pacios, Pedro Castro e Xoana Álvarez a quen o cura advertiu de que o facían como parentes espirituais a falla de familiares próximos. Constancia refírese á zona do Lago Constanza que na actualidade está arrodeado por Alemaña, Austria e Suiza. E Rotubil debe facer alusión a Rottweil que hoxe en día pertence ao estado federado alemán de Baden-Württemberg, e Huncasen debe corresponderse co cantón suízo de Schaffhausen. A deficiente plasmación dos lugares por parte do párroco resulta comprensible xa que, ao descoñecer o alemán, escribiría de forma literal o que escoitaba. Descoñecemos que impulsou



a esta parella a vir a Galicia, pero é probable que estiveran a facer o Camiño de Santiago pola vía descrita por Künig. Ao fillo bautizárono co nome do Apóstolo e co da patroa da parroquia de Pacios.

Nunhas notas recollidas por don José Piñeiro, coengo de Lugo do século XIX, inclúese unha anotación dun monxe anónimo de Penamaior (Becerreá) que di que en tempos de Vermudo II o Gotoso, cando a invasión dos sarracenos, o abade de Carracedo do Bierzo enviou a Fr. Pedro Calvo con outros relixiosos para as montañas de Becerreá, instalándose onde logo se levantou o cenobio. Continúa o anónimo monxe que “*es muy probable y no poco fundado en privilegios y otras escrituras del archivo del monasterio de Samos, que este monasterio de Penamayor fue aquel célebre monasterio de la Peña, cuyo abad D. Virila, dio monjes y libros para repoblar y restablecer el monasterio de Samos, que se hallaba desierto y abandonado, reinando don Ordoño II*”. A fundación de Penamaior, segundo o anónimo informante, tivo como fin “*recibir a diferentes peregrinos y enfermos que pasaban al Sr. San Tiago*”.

Vázquez Saco, no libro *Iglesias románicas de la provincia de Lugo* (1947), escribe que polas montañas de Becerreá pasaba unha derivación do Camiño a Santiago.

Torres Balbás, no seu *Monasterios Cistercienses de Galicia* (1954), di que os monxes de Penamaior escolleron “*Una de las profundas barrancadas que cortan las ásperas sierras polas que penetraba el Camino Francés en Galicia*”.



A Vía de Künig por Doncos

Luciano Huidobro y Senra, na súa monumental *Las Peregrinaciones Jacobeas* (1951), no tomo III adicado á provincia de Lugo, conta que dende Padornelo seguía pola conca do río Navia, Doncos, As Nogais (cita Torés como unha barrio da vila), Cruzul, Becerreá e Penamaior. Se consideramos o sentido práctico desta variante do Camiño, temos que desbotar a proposta de Huidobro, ademais de incrementarse sensiblemente os quilómetros, non evita unha das partes máis duras do percorrido por Galicia como o Alto do Cebreiro e o Alto do San Roque. Tampouco concordamos en que pasara pola vila das Nogais xa que naqueles tempos era unha zona pantanosa tal como deixou testemuñado o enxeñei-



ro Carlos Lemaury (a vila naceu a raíz da construción do Camiño Real a finais do século XVIII), o mesmo que pola ponte de Cruzul, en Becerreá, da mesma época.

En *Los Caminos Medievales de Galicia* (1988), Elisa Ferreira Priegue sinala que ao medrar a atracción de Compostela e comezar os peregrinos a desprazarse cara o oeste, Lugo converteuse nunha etapa importante, non só dos que chegaban do norte por Ribadeo, senón dos que, entrando dende O Bierzo, tiñan o duro camiño do Cebreiro e preferían dar un arroteo pola capital seguindo a primitiva calzada romana: “*Sigue la vía romana de Braga a Astorga, convertida en la Edad Moderna en el principal camino real de Galicia, y en la actualidad en la carretera Nacional VI. Sale de Lugo por la Puerta Tolosana, pasa junto al Miño por San Fiz de Muja, por Conturiz y Nadela, y cruza el río Chamoso por el puente del Bao, de origen romano. Sigue, entrelazado con la nueva carretera, por Santiago de Lajosa, San Cristobal de Chamoso, Corgo, Gomeán, pasa por entre los castros de Castriellón y Vilarello, va por Santa María de Franqueán y San Esteban de Folgosa, a Sobrado donde había un pequeño monasterio. Pasa por Santa Eufemia de Vilartelín, donde se han encontrado restos romanos, y cruza el río Neira por el puente medieval de Senra en Neira de Jusá, la actual Baralla. Entre Neira y Constantín,*

priorato de la Orden del Hospital, se conservan todavía trechos de la calzada romana, que seguía por la Retorta, mientras un ramal se desviaba por Gundián y Virlarpunteiro hasta Liñares, donde se unía al camino de Triacastela a Penamayor. El monasterio de Penamayor, en plena ruta de peregrinación, estaba comunicado con el camino grande pola la Herre-ría”.



A Ponte de Senra, en Baralla

Carlos Nardiz Ortiz, no seu *El territorio y los Caminos en Galicia. Planos históricos de la Red Viaria* (1992), di que “*Por Lugo pasaban también en dirección a Santiago los caminos que se desviaban del Camino Francés en el puerto de O Cebreiro. Uno por Becerreá, Corgo y Gomeán, por un trazado distinto de la vía romana y otro, después de pasado el espinazo de la Sierra do Rañadoiro que atravesaba el río Neira por el puente de Carracedo”.*

En O Corgo na Ruta Xacobeá, da Asociación Cultural Arumes e a



Xunta de Galicia, faise referencia a que O Corgo tamén é paso das peregrinacións a Compostela, de xeito que os peregrinos tiñan a posibilidade, debido a esta variante do Camiño Francés, de rematar a peregrinaxe pasando pola herdeira do máximo esplendor romano a través dun terreo máis propicio para o camiñante.

Variantes da Vía de Küinig

Existen outras derivacións (bastante frecuentes nos outros Camiños a Santiago que discorren por Galicia) que enlazaban coa Vía de Küinig ou partían desta.



Ponte de Carracedo, en Láncara

Dende o Camiño Francés que viña dende O Cebreiro, os peregrinos desviábanse en Padornelo polo Lago, Forcas, O Pando, A Alence, Follobal e Torés onde xa proseguían polo itinerario proposto por Herman Küinig. En documentos do Pazo de Fabal (Cervantes), cítase a primitiva vía romana XIX como Camiño Francés. Dende Baralla, outro desvío iría ata a Pobra de San Xiao (Láncara) e Lugo.

No percorrido érguense as igrexas de orixe románica de Aranza, Pousada e Covas, todas postas baixo a protección de Santiago, con tallas do santo vestido de Peregrino. Vázquez Seijas (1967), di que por Acivido, na parroquia de Covas (Baralla), pasaba un dos atallos da primitiva vía romana que logo foi utilizada polos peregrinos a Compostela.

Segundo Vázquez Saco, na obra citada máis arriba, dunha derivación do Camiño Francés que dende Pedrafita ía por Lamas de Biduedo, Serra da Albela (Triacastela), Furco, Galegos e Carracedo, partía outra secundaria que discorría por Furco de Meda (Láncara), Lexo (Baralla), internándose en Penamaior polo lugar de Liñares (Becerreá). Este autor cita un artigo de Juan Bautista Neira titulado *Abadía de Penamayor*, publicado na revista *El Lucense* en abril de 1896, onde di que o pobo de Liñares, con enfermería, estaba no século XVI dentro da freguesía de Penamaior.

A partir da construción do Camiño Real, a finais do século XVIII, os peregrinos tamén utilizarían esta nova infraestrutura polo que en Doncos, en vez de dirixirse cara Torés, seguirían ata As Nogais e A Ferrería, internándose en Becerreá pola ponte de Cruzul, enlazando despois co itinerario descrito anteriormente, como o testemuña a tradición oral e ao parecer un documento do que só temos referencias verbais.



A Lenda

Nesta variante do Camiño Francés de Santiago polos Ancares coñecemos dúas lendas relacionadas coa peregrinación a Compostela.

Aínda que a primeira é de sobras coñecida, achégoo aquí pola importancia do final da mesma. Cóntase que cando os discípulos de Santiago o Maior chegaron a Iria Flavia (Padrón) cos restos do Apóstolo, achegáronse ao castelo da raíña Lupa para solicitarlle axuda para trasladar o corpo. Lupa díxolles que tiñan que falar con Filotio, legado do emperador de Roma. Mais este, desconfiado, ordenou prender aos discípulos e guindalos a unha escura mazmorra da que foron liberados por un anxo. As lexións romanas saíron na súa busca e, cando xa estaban a piques de colellos, a ponte que viñan de cruzar os discípulos derrubouse. Ao coñecer o feito, Lupa converteuse ao cristianismo. Outra versión conta que a raíña facilitoulles uns bois e un carro para transportar o corpo de Santiago, mais, cando chegaron ao *Illicino* (o Pico Sacro), os bois transformáronse en touros bravos. Os atemorizados seguidores do Apóstolo, prevendo o seu fin, fixeron o sinal da cruz e, de súpeto, os touros amansaron. É entón cando a raíña Lupa abraza a fe cristiá e, para conmemorar o prodixio, manda construír o castelo de Torés, no concello das Nogais, como totem aos touros que transportaban o corpo do discípulo de Cristo.



Castelo de Torés

A outra lenda tamén ten lugar no concello das Nogais. O castelo de Doncos foi erixido na segunda metade do século XV á beira do río Navia. Situado no antigo camiño medieval, defendía a entrada a Galicia. Coñécese tamén como Castelo da Grupa pola lenda que narra que durante a Reconquista un dos trece cabaleiros que nel moraban para defender aos peregrinos que ían a Santiago de Compostela viu como unha parella de cristiáns era atacada por un grupo de sarracenos. Un deles tomou como prisioneira á muller, e con ela montada na anca do seu cabalo tentou fuxir. Mais cando o sarraceno xa estaba a piques de ser atrapado polos cabaleiros, desenvaiñou o seu alfanxe e dun talo degolou á moza, dise para que ninguén gozase da súa beleza.



Torre de Doncos



O camiño pasaba preto do castro de Gomeán, no Corgo

Percorrido da Vía de Küinig

Debido aos datos recollidos máis arriba e á tradición oral, todo apunta a que esta variante do Camiño Francés utilizou camiños secundarios da vía romana XIX (non concordamos en que a vía romana discorrera polo actual concello das Nogais, posicionándonos coa tese defendida, entre outros investigadores, por Rodríguez Colmenero e Álvarez) e o camiño medieval, en parte aproveitado máis adiante polo enxeñeiro Carlos Lemaur para deseñar o Camiño Real de acceso a Galicia na segunda metade do século XVIII. A partir de Becerreá, pasando por Baralla e O Corgo, ata Lugo, a ruta transcorrería tanto polo camiño medieval como por tramos da antiga vía romana que por esta zona está bastante ben documentada.

Entón, o percorrido completo da Vía de Küinig, dende Pedrafita do Cebreiro ata Lugo, discorrería no concello das Nogais por A Serra, Couso, Doncos (con igrexa posta baixo o padroado de Santiago), Castelo de Doncos (coa lenda referida anteriormente), Chan de Vilar, atravesaría o río Boullón (hai un muíño e unha ponte de madeira que se derrubou), Vilaesteva e Torés (coa lenda publicada máis arriba). En Torés existen referencias orais dunha variante do Camiño de Santiago. O camiño entre as poboacións de Doncos e Torés utilizouse ata non hai moitos anos para levar o gando á feira que se celebraba na primeira. Dende Torés entraba no municipio de Becerreá por Ferreiros de Valboa, continuando cara O Freixo, Eixibrón, Becerreá, O Cereixal, Touzón, mosteiro de Penamaior (non moi lonxe tamén está a antiga parroquial de Nantín, posta baixo a advocación de Santiago), e Vilarín. Dende aquí adentraríase



no concello de Baralla por Constantín, continuando pola vila de Baralla, Teixeira, Pacios e Sobrado do Pica-to (houbo un antigo mosteiro do que non se conservan restos), enlazando xa no Corgo con Cima de Vila, Gomeán, Hospital de Chamoso, Bocelo e O Lousado, acadando o municipio de Lugo polo Mazo de Santa Comba, A Gándara, A Lavandeira, Seoane, Conturiz, Tolda de Castela e Lugo onde enlazaba co Camiño Primitivo procedente da Fonsagrada e Baleira.

Conclusión

Segundo a nosa proposta, presentada ante a Xunta de Galicia a principios do mes de abril de 2016 para que se recupere e recoñeza oficialmente a variante do Camiño Francés a Santiago denominda Vía de Küinig, o percorrido estruturaríase, dende Pedrafita do Cebreiro ata Lugo, en catro tramos, cada un deles cunha lonxitude inferior aos trinta quilómetros.

Dende o noso colectivo queremos salientar que arredor do Camiño de Santiago foron xurdindo nos últimos anos unha serie de ideas relativas ao seu desenvolvemento económico e social de Galicia, polo que revalorizalo nun momento en que a nosa comarca se debate entre o despoboamento e o desmantelamento do medio rural, pode axudar a fixar esa poboación e así atopar unha alternativa dinamizadora. Ben é certo que o turismo

asociado ao Camiño só é unha medida sectorial que por si mesma non vai a solucionar os problemas das áreas rurais xa que a despoboación e a precariedade económica precisa doutras actuacións globais, mais tamén é certo que o turismo pode ofrecerse coma un piar en que apoiar a rehabilitación social e económica.

Tanto o Colectivo Patrimonio dos Ancares como a Asociación Val de Torés mantivemos reunións coas asociación veciñais A Porta dos Ancares de Baralla e A Laxe Branca do Corgo quen xa nos manifestaron a súa total colaboración. Tamén nos diriximos ás organizacións políticas con presenza en todas as corporacións locais da comarca, así como aos propios Concellos, presentándose varias mocións que foron apoiadas maioritariamente. E para que a proposta sexa coñecida polos veciños e veciñas, estamos realizando charlas onde, ademais de informar sobre esta iniciativa, animanos á xente a que participe activamente nos actos que estamos a desenvolver.



Xv.



Bibliografía

AMOR MEILÁN, M. *Historia de la provincia de Lugo* (1991).

ANDRADE SUÁREZ, MJ., LEIRA LAVANDEIRA, G. e CARAMÉS VALO, R. *El turismo como factor estratégico de desarrollo rural. El Camino de Santiago francés* (2010).

ESTEFANÍA ÁLVAREZ, M. *Vías romanas de Galicia* (1960).

FERREIRA PRIEGUE, E. *Los Caminos Medievales de Galicia* (1988).

GÓMEZ VILA, J. *As vías romanas na actual provincia de Lugo: Achegamento á súa problemática* (1993).

GÓMEZ VILA, J. *As vías romanas na actual provincia de Lugo* (2005).

HERBERS, K. e PLÖTZ, R. *A peregrinaxe e o camiño a Santiago de Hermannus Küinig de Vach: a clásica guía de peregrinos alemana* (1495), versión galega de X. M. García Álvarez (1999).

HUIDOBRO Y SENRA, L. *Las Peregrinaciones Jacobeas* (1951).

NARDIZ ORTIZ, C. *El territorio y los Caminos en Galicia. Planos históricos de la Red Viaria* (1992).

PARDO GONZÁLEZ, G. *Notas sobre el arte en Becerreá* (1957). Tese de doutoramento (inérita).

PARDO DE NEYRA, X. *Historia do concello de Baralla: Pazos e fortalezas de Neira de Xusá* (1998).

RODRÍGUEZ COLMENERO, A. e ÁLVAREZ ASOREY. *Vía romana XIX: unha viaxe dende Lugo aos Ancares, seguindo as pegadas de Roma* (2008).

SÁEZ TABOADA, B. *As vías romanas na provincia de Lugo* (2004).

SÁEZ TABOADA, B. *Aportaciones al trazado de la vía 19 del Itinerario de Antonino a su paso por Galicia* (2002).

TORRES BALBÁS. *Monasterios Cistercienses de Galicia* (1954).

VÁZQUEZ SACO, F. *Iglesias románicas de la princia de Lugo* (1947).



Sociedade Antropolóxica Galega

www.antropoloxiagalega.org
sociedadeantropoloxicagalega.wordpress.com

Fol de Veleno, nº 6
Anuario de Antropoloxía e Historia de Galiza

- *Terra de lobos* •
- *O son da cidade vella* •
- *Leabhar Gabbála Éireann* •
- *Transformación y desdoblamiento* •
- *Los monstruos del inframundo y el infierno de los astures* •
- *Antropología do som urbano* •
- *日本のマンガ – Manga japonés* •
- *As sete virxes de Anamán* •
- *Na terra dos Imazighen* •



- *Unha ollada á historia desde o xornalismo* •
- *Santuario de Berobreo: Indixenismo e Romaneidade* •
- *Asseconia, la génesis urbana de Compostela* •
- *Há um cálice no pendão da Gallaecia sueva?* •
- *Petroglifos de Suecia* •
- *A vía de König* •

