

OS ÍDOLOS DO NOROESTE DE ESPAÑA

**AS PEDRAFITAS EN GALICIA.
FUNCIÓNS E XENERALIDADES:
GRUPOS ESPECÍFICOS**

**O ÓSO INSCRITO ACHADO NA CORUÑA
NO SÉCULO XIX, EVIDENCIA DUNHA
ESCRITURA DE HAI 6.000 ANOS?**

**CULTURA MATERIAL E INMATERIAL
NO VAL DO RÍO NAVEA. I:
MOURUÁS E A XUNTA CO BIBEI.**

**ARQUEOLoxÍA Y ANTROPOLOXÍA
FORENSE**

**REMEDIOS TRADICIONAIS
PARA CURA-LAS ESPULLAS.
UN EXEMPLO DA RIQUEZA RITUAL
DA MEDICINA TRADICIONAL GALEGA**

FEMENINO-FAUSTO

**DEMASIADO BOAS PARA SER VERDADE.
AS LENDAS URBANAS EN GALICIA**

**A EFICACIA SIMBÓLICA.
UNHA EXPERIENCIA PERSOAL
COS TARAHUMARA DE MÉXICO**

**LA VERTIENTE ETNOGRÁFICA
DEL ARTE: ÁBELARDO MIGUEL**

**BIOGRAFÍA DE D. XESÚS MARÍA
TABOADA CHIVITE. MESTRE**



Fol de Veleno

Anuario de Antropoloxía e Historia de Galiza

nº 2 2012

DIRECCIÓN

Rafael Quintía

CONSELLO DE REDACCIÓN

Rafael Quintía

Miguel Losada

Mar Mosquera

REDACTOR XEFE

Miguel Losada

RESPONSABLE DE COMUNICACIÓN

Paz Castro

DESEÑO E MAQUETACIÓN

João Bieites

ILUSTRADORES

Francisco Sutil

João Bieites

Miriam Quintía

DESEÑO DA CAPA

Miguel-Ángelo Bieites

FOTOGRAFÍA

Sociedade Antropolóxica Galega

IMPRESIÓN

Imprintaweb.com

EDITA

Sociedade Antropolóxica Galega

www.antropoloxiagalega.org

Depósito legal: VG 634-2010

ISSN: 2253-8437

CONTACTO

infosaga@antropoloxiagalega.org

foldeveleno@yahoo.es

Colaboran neste número:

Marie Claude Auffret

X. Alberte Alonso Fernández

David Outeiro Fernández

Fernando Serrulla Rech

Alicia Beatriz López Gallego

Antonio Reigosa

Carlos Víctor Rodríguez Diéguez

María Fidalgo Casares

Eduardo Castro

*Publicación fundada en 2006 por
Rafael Quintía Pereira*

Sumario



Os ídolos do noroeste de España
Marie Claude Auffret 7

As pedrafitas en Galicia. Funcións e xeneralidades: grupos específicos
X. Alberte Alonso Fernández 21

O óso inscrito achado na Coruña no século XIX, evidencia dunha escritura de hai 6.000 anos?
David Outeiro Fernández 31

Cultura material e inmaterial no val do río Navea. I: Mouruás e a xunta co Bibei. Notas cara á comprensión dun espazo xeohistórico senlleiro
Miguel Losada 35

Arqueología y antropología forense
Fernando Serrulla Rech 65

Remedios tradicionais para cura-las espullas. Un exemplo da riqueza ritual da medicina tradicional galega
Rafael Quintía Pereira 73

Femenino-fausto
Alicia Beatriz López Gallego 91

Demasiado boas para ser verdade. As lendas urbanas en Galicia
Antonio Reigosa 97

A eficacia simbólica. Unha experiencia persoal cos tarahumara de México
Carlos Víctor Rodríguez Diéguez 107

La vertiente etnográfica del arte: Abelardo Miguel
María Fidalgo Casares 113

Biografía de D. Xesús María Taboada Chivite. Mestre
Eduardo Castro 127

Editorial



Cada vez que empezamos un novo proxecto, ou que abrimos unha nova etapa nunha aventura editorial como é publicar unha revista de antropoloxía e historia cómpre facer balance do feito. Cómpre miralo pasado, cos pés no



presente e a vista no futuro, para saber de onde se ven e a onde se quere ir. Para corrixir erros e tentar ir mellorando día a día ata acadala meta e os propósitos que nos marcamos cando nos lanzamos a esta empresa fascinante pero arriscada. Co paso dos anos un vai aprendendo dos erros e da inexperiencia pero, inevitablemente, tamén vai cometendo novos erros. Velai a dinámica da aprendizaxe e da mellora continua. Mais, por sorte, os anos tamén van dando novos compañeiros de viaxe, novos folgos e ideas e, asemade, tamén van consolidando fieis apoios e vellas amizades e colaboradores. Así que hoxe é para min unha grande satisfacción inaugurar con este número de Fol de Veleno unha nova etapa desta modesta pero sempre dinámica cabeceira.

O anuario “FOL DE VELENO” que hoxe teñen nas súas mans ten a súa orixe na publicación “Fol de Veleno”, un fanzine cultural e de opinión creado e editado polo que aquí escribe aló polo ano 2006. Aquel modesto fanzine que naceu co ánimo de dar a coñecer, dun xeito ameno e asequible, os distintos aspectos da cultura popular galega, así como de ser un foro libre para a crítica social, foi retomado no ano 2010 polo Grupo de Estudos Etnográficos Serpe Bichoca para transformalo nunha revista de historia e etnografía, o que daría lugar a “FOL DE VELENO. Revista de Etnografía e

Historia de Galiza”, cuxo primeiro número saíu á rúa en outubro do 2010. Velai o pasado, vexamos agora o presente. No ano 2011 a **Sociedade Antropolóxica Galega** recolle o legado deste proxecto editorial e decide facerse cargo da edición, financiamento e publicación de FOL DE VELENO, mellorando o seu formato, a súa exten-

sión e os seus contidos para reconvertelo no anuario que hoxe presentamos.

“FOL DE VELENO. Anuario de Antropoloxía e Historia de Galiza” é un espazo libre e de calidade onde especialistas da etnografía, da arqueoloxía, da historia e da antropoloxía galega poidan expo-las súas achegas e as súas investigacións. Ademais ofrece ós novos investigadores que traballan no eido da descuberta e da recuperación da nosa cultura popular e da nosa historia unha canle onde publica-los seus traballos. FOL DE VELENO tamén está aberto ás achegas doutros investigadores de fóra de Galicia e a traballos alleos ó ámbito galego pero que pola súa temática poidan ser de interese para os nosos lectores. Este é pois o futuro, e poden estar ben certos de que os que hoxe compoñemos o equipo editorial desta publicación loitaremos e traballaremos a reo, como ata agora viñemos facendo, para que esta nova etapa deste vello proxecto sexa o máis frutífera posible e cumpra e satisfaga tódalas expectativas que vostedes, amigos lectores, teñen depositadas nela. Non lles roubo máis tempo, pasen páxina pois, e mergúllense sen máis demora na descuberta dos interesantes artigos que lles agardan en **“FOL DE VELENO. Anuario de Antropoloxía e Historia de Galiza”**.

trigal

Recuperación do
cultivo do trigo
autóctono galego
en Pontevedra



Fincas hoxe
improdutivas

Trigo Callobre
tradicional
galego

Propietarios
interesados
en cultivar ou
alugar

Formación e
selección de
fincas

Cultivo do
trigo Callobre

Elaboración
do Pan da Vila

Panadeiros
artesáns

Alta demanda
de trigo do
país

Compra do
trigo de
Pontevedra



Desenvolver a agricultura e a industria alimentaria

Dignificar a profesión da panadería artesán, e
posicionar no mercado o pan artesán.

Contribuir ao desenvolvemento económico das
áreas rurais do municipio.

Aportar valor engadido ás nosas condicións
naturais.

Fomentar saídas económicas autocentradas e
con garantías de viabilidade.

O abandono da agricultura tradicional galega nos
últimos lustros impuxo á cadea alimentaria a
obriga de buscar cereais fóra de Galiza.

No Centro de Investigacións Agrarias de Mabe-
gondo mellórase o trigo Callobre, propio de
Galiza, que será utilizado nas fincas de Ponteve-
dra que se sumen a esta iniciativa.

Un pan exclusivo de Pontevedra

Xerar unha trazabilidade deste alimento básico
centrada en Pontevedra

Recuperar as características físicas e organolépti-
cas propias do pan tradicional

Mellorar o valor de mercado, utilizando produtos
autóctonos e elaborando pan ao xeito tradicional

Lograr sinerxias entre agricultores e panadeiros
para mellorar o beneficio económico en ámbolos
sectores

Os consumidores de Pontevedra terán á súa
disposición un pan tradicional producido
totalmente no contorno da capital

Queremos conseguir
a denominación de orixe

Pan da Vila



CONCELLO DE
PONTEVEDRA

OS ÍDOLOS DO NOROESTE DE ESPAÑA

Marie Claude Auffret

*Arqueóloga e membro do GESAR
(Groupe D'Etudes, de Recherches Et De
Sauvegarde De L'Art Rupestre)*



Sumario

Un estudo non exhaustivo das representacións de diferentes gravados de ídolos, representacións antropomórficas deificadas, do noroeste peninsular ibérico cunha datación posglaciar, centrado nas rochas con gravados que tenta incidir na complexidade, variedade e singularidade deste corpus iconográfico insculpido nas rochas.

Palabras clave: ídolos, antropomorfos, gravados, noroeste peninsular.

Abstract

A not exhaustive anthology or comprehensive overview about the representations of different stone carving idols, anthropomorphic divinized representations, of the northwest of the Iberian Peninsula with a postglacial datation and which is focused on carving rocks whereby in an attempt to give direction towards the pattern recognition about the complexity, variety and singularity of this rock carving iconographic body.

Keywords: Idols, anthropomorphic, stone carving, iberian peninsula.

Limiar

Este artigo non ten a pretensión de ser exhaustivo e non concirne máis que ós ídolos gravados do período posglaciar. Céntrase nas rochas gravadas e trata moi pouco das estelas antropomorfas; ten sido este último eido, xa longamente tratado por numerosos autores.

O primeiro obxectivo do artigo é o de facer apreciar a variedade e a complexidade dos ídolos do noroeste da península Ibérica: Cantabria, León e Galicia.

Este estudo está vencellado ó artigo “Representations de statues menhirs en art rupestre” (Bulletin du GERSAR, núm. 57).

Os ídolos son representacións antropomórficas deificadas. No noroeste de España, preséntanse baixo formas extremadamente variadas e

sobre diferentes tipos de rochas.

Tendo en conta que en cada rexión se manifestan caracteres distintos, nós escollemos facer unha descrición por tipo de representación e situálas en relación a petróglifos máis próximos, denantes que efectuar unha descrición unicamente por zona xeográfica.

Estudaremos primeiro os ídolos como motivo único sobre unha rocha, logo os ídolos sobre rochas que portan outros motivos, e, ó cabo, os ídolos actores no petróglifo.

Datación

Os ídolos de Cantabria e de León, doados de datar cunha boa precisión grazas ás armas, son calcolíticos. Os ídolos de Galicia están, tamén, datados no Calcolítico.



I - Os ídolos como motivo único sobre a rocha

A- Os ídolos de forma fálica

Este tipo de ídolo concéntrase, esencialmente, preto do encoro do Ebro, ó sur de Cantabria e ó oeste da provincia de Burgos. Cóntanse actualmente 7 sitios ó redor do Monte Hijedo. Nos arredores deste monte áchanse igualmente outros gravados tales como coviñas nas rochas e mesmo outros de época histórica.

Redular Ruanales, Cantabria. fig.1.

Atópase en Ruanales, na parede vertical orientada a 200°, dun cantil de asperón, un grande ídolo (1,70 m x 0,78 m), a 0,95 m do chan. Está realizado por un suco ancho e fondo que lle dá ó gravado, segundo o ángulo de vista, un aspecto de baixo relevo. Este ídolo leva no nivel da cintura un puñal do tipo Sejos. O sitio inclúe outra representación, pisciforme, trazada na horizontal como o puñal. Existen outros gravados sobre esta rocha e sobre as rochas circundantes (iniciais, cruces e coviñas, mais semellan ter sido executadas en períodos posteriores). Lémbrese que este petróglifo se atopa a preto dun quilómetro do acubillo do Cubular, onde poden verse pinturas da Idade do Bronce e unha rocha gravada semellante ás de Fontainebleau¹.

Las rozas, Peña Lostroso. fig. 2.

Este sobranceiro panel, composto por 20 ídolos, fica como inigualable inda hoxe. Esténdese polas dúas faces dun cantil de asperón dunha altura de 8 m. De feito, este friso está en dúas partes, posto que foi gravado

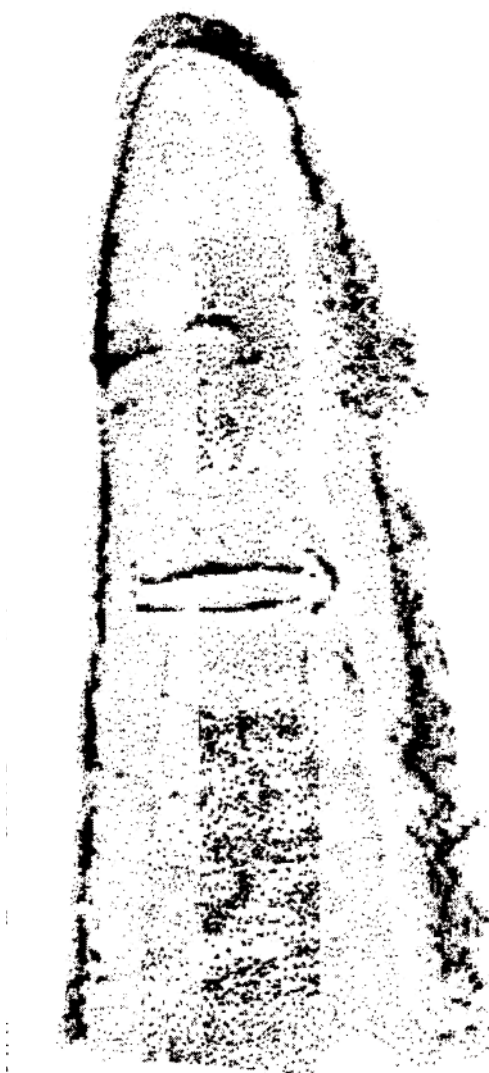


Fig. 1: ídolo de Redular Ruanales. Calco: J.P.& M.-C. Auffret, segundo fotografía.

sobre os dous lados dun pequeno cantil de asperón, facendo o cambio de plano en ángulo recto.

A parte oeste contén 13 ídolos gravados costado con costado. Trátase de simples siluetas. No

¹- Art rupestre. Bulletin du GERSAR, núm. 52, 2005, pp. 29-31



Fig. 2: Peña Lostroso. Calco J.-P e M.-C Auffret, segundo fotografía.

tocante á parte norte comprende 9 ídolos, non todos vencellados entre eles, dos cales un é unha figura dobre.

Dentro dun gran ídolo, que posúe un puñal a xeito de cinto, atópase un pequeno ídolo con dous brazos e con dedos. Os ídolos teñen un talle medio de 0,80 m, namentres que a figura principal mide 1 m.

A zona padeceu un incendio, e parte dos gravados, e ficou estragada.

B - Unha estela antropomórfica: o ídolo de Tabuyo del Monte. Fig. 3.

Xa en León, en Tabuyo del Monte, foi descuberta unha figura: unha estela incompleta. Trátase dunha estela menhir feminina. Martín Almagro Gorbea defínina como “estela-menhir” con ídolo oculado con zonas horizontais.

A figura está rodeada por un dobre trazo. O corpo está composto por dúas bandas paralelas decoradas con espigas. A cabeza está chea de coviñas. Está asociada, dunha banda, cunha alabarda e o seu mango, típica do bronce antigo. Aparece, xunto co ídolo de Peña Tú (fig. 4), como unha das primeiras representacións da península Ibérica que vencellan a figura humana e mailo seu armamento.

O ídolo de Tabuyo atópase actualmente no

Museo de León, na vila de León (Castela e León). No caso desta estela o contexto da arte rupestre é igualmente importante. De certo, foi a poucos quilómetros cara ó oeste onde Juan Carlos Campos Gómez descubriu, hai dous anos, un sitio maior con petróglifos idénticos ós da Galicia.

Despois, igualmente na mesma zona, ten atopado un bo número de rochas con coviñas sobre pequenos afloramentos de xisto.

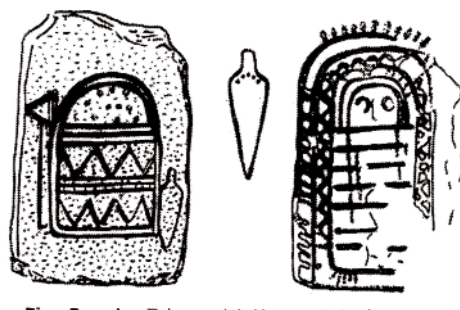


Fig.3: Tabuyo del Monte. Calco Jacques Briard. "Déesses brisées, déesses armées déesses et dieux du néolithique à l'âge du bronze". Fig.4: Peña Tú. Calco: Martín Almagro Gorbea. "Les stèles anthropomorphes de la Péninsule Ibérique".

C- Os ídolos “listados”

Os dous ídolos que seguen (La Aguilera e Basoñas), inda que distantes en 600 quilómetros, son idénticos. O que permite distinguilos dos escutiformes é a relación estilística con



certas estatuas-menhir femininas de Collado de Sejas (I e II) en Cantabria. Fig. 5.

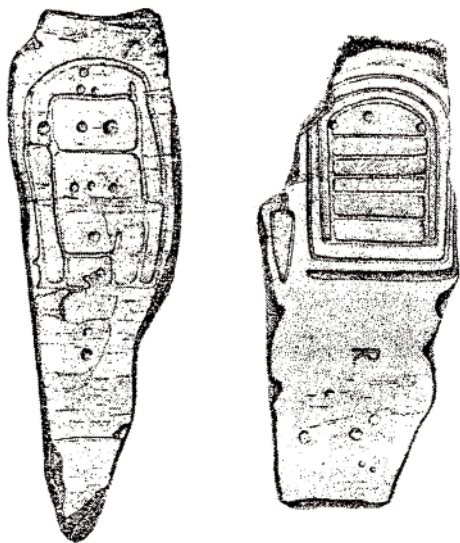


Fig. 5: Collado de Sejas (I e II). Calco: Martín Almagro Gorgea. " Les steles antropomorphes de la Peninsule Iberique".

La Aguilera, Peñalavieja (Cantabria). Fig. 6.

Sobre o costado norte dunha rocha paralelepípedica de asperón, que destaca perfectamente sobre a paisaxe da contorna, pode verse un ídolo, riscado, sobre un plano inclinado a 1,4 m sobre o chan.

Mide 25 cm de alto e 16 cm de ancho e leva 5 bandas horizontais que debuxan na parte superior un arco de semicírculo co cal está asociado; no costado superior dereito, unha pequena cova de 3 cm de diámetro e 1,5 cm de fondura. A base desta figura está formada por unha diáclase da rocha. A forma dos sucos é a de " U " e o gravado é máis fondo na beira esquerda e na parte superior. O contorno do

gravado ten sido rebaixado, o cal lle confire certo relevo. A 150 m por baixo do cumio atópanse algúns gravados históricos (cruces, pás, peixes; serpentiforme).



Fig. 6. Calco: Alonso Gutiérrez Morillo e Ángel García Aguillo. " El ídolo de Peñalavieja. Una nueva manifestación de arte esquemático en el monte Hijedo".

Basoñas, Muro, Porto do Son (A Coruña, Galicia). Fig.7.

A 600 quilómetros cara ó oeste de Peñalavieja, sobre unha laxe granítica lixeiramente pandeada (de 3,2 m x 2,8 m) e a rente do chan, en Muro Basoñas, existe unha figura esencialmente comparable coa precedente (35 cm x 30 cm). Os trazos teñen 3 cm de anchura e 0,62 cm de fondura. A figura posúe 6 bandas horizontais. Dous sucos, que delimitan as bandas, están incompletos no medio (o 1º e o 5º). A base deste gravado está limitado, como no caso anterior, por unha diáclase natural da pedra. A rocha sufriu a erosión, sen dúbida a causa da proximidade do mar. Este sitio sitúase, igualmente, nunha contorna de petróglifos como a pala de Calderamos en Baroña (covañas organizadas, sucos e diversos outros).

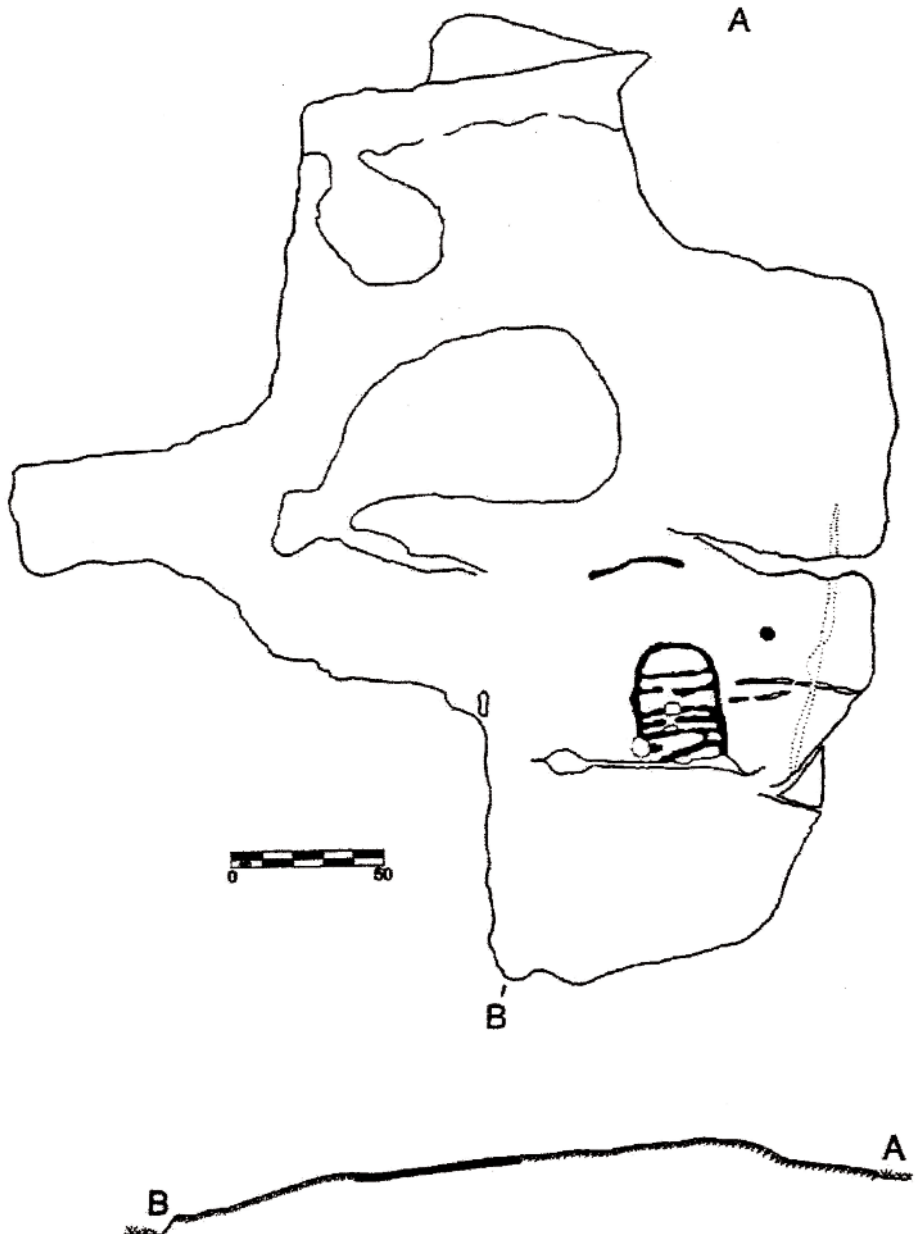


Fig. 7: Basoñas. Calco: R. Fábregas Valcarce, J. Guitián Castromil, J. Guitián Ribera e Rodríguez Bellán. "Un petroglifo de tipo outeiro do Corno en Porto do Son (A Coruña)".

D - Os ídolos compostos de círculos concéntricos

Monte dos Pazos, Biduedo, Cea (Ourense, Galicia). Fig 8.

A provincia de Ourense, Galicia, contén tamén petróglifos que ficaron descoñecidos durante moito tempo.

No Biduedo, Cea, Ourense, poden verse numerosos penedos gravados. Nós podemos ver, na figura presentada aquí, unha figuración feminina acompañada dun neno. A cabeza está composta por unha combinación circular de 3 círculos con dúas coviñas no centro. Do círculo central saen dous sucos que conducen cara a unha combinación circular de dous máis. Á esquerda da cabeza atópase outro, exento,

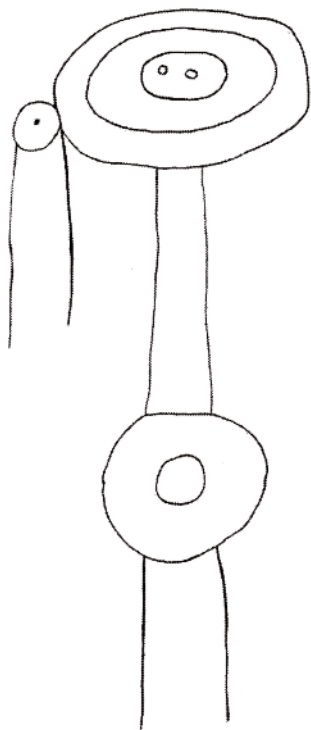


Fig. 8: Biduedo. Calco: J.P. e M.C. Auffret, segundo fotografía.



Fig. 9: Chan de Rapadoiro.

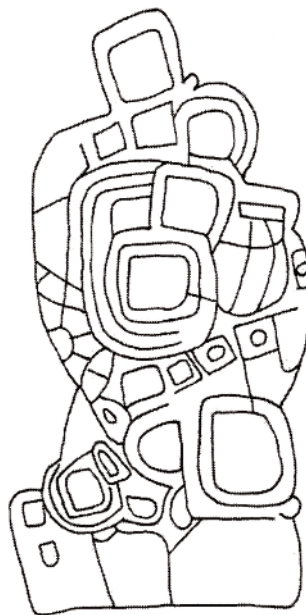


Fig. 10: Outeiro de Filladuiro. J.P. & M.C. Auffret, segundo fotografía.

cunha coviña no centro e dous sucos. Pódese relacionar, igualmente, este ídolo cos de Pedra Redonda (Monte Churumel, Pontevedra) e co de Bouça do Colado, Parada, Lindoso (Portugal). Ver parágrafo E.

Nos montes, por riba de Biduedo, atópanse numerosos sitios de petróglifos nos que dominan os círculos concéntricos e as coviñas.

E - Os ídolos atípicos

Chan de Rapadouro, Chandebrito, Nigrán (Pontevedra, Galicia). Fig.9.

Este ídolo ten sido despexado recentemente. A cabeza está composta por unha coviña. Dous sucus que trazan o corpo danlle unha certa corpulencia, o cal nos fai pensar máis ben nunha deusa nai. Está acompañado de coviñas.

Outeiro de Filladiuro. Grupo A. Mallou, Carnota (A Coruña, Galicia). Fig. 10.

Esta figura, completamente insólita no corpus de petróglifos atlánticos europeos, atópase nunha rocha tabular de 3 m x 2,5 m, cunha altura de 0 a 2 m. O gravado, situado nunha paisaxe grandiosa está orientado cara ó norte. Fernando Alonso Romero, Francisco X. Fernández Noval e Maribel Longueira, ven neste petróglifo unha representación feminina cun neno no colo. Esta figura foi feita pola ensamblaxe de cadrados concéntricos coas arestas arredondadas nas que o talle varía entre 19 cm x 16 cm, para os máis grandes, e 4 cm x 4 cm para os máis miúdos.

Os investigadores mencionados máis arriba relacionan esta figura con aquelas de Pedra Redonda (monte Churumel, Carballedo, Pontevedra) e de Bouça do Colado (Paradela, Lindoso, Portugal). Ver figuras 11 e 12.

Os cadrados concéntricos son específicos desta zona. Atópanse noutro exemplar no outeiro do Rego, Lamoso, Carnota (A Coruña,



Fig. 11: Pedra Redonda. Calco: Fernando Alonso Romero, Francisco X. Fernández Noval e Maribel Longueira. "O petróglifo do Filladiuro". Ed. Toxosoutos.

Galicia).

Hai no outeiro do Filladiuro outras 5 rochas gravadas: 4 rochas con círculos concéntricos e unha rocha con gravados dos que chaman "de termo": en forma de balesta, cruces inscritas,



Fig. 12: Bouça do Colado. Calco: Fernando Alonso Romero, Francisco X. Fernández Noval e Maribel Longueira. "O petróglifo do Filladiuro". Ed. Toxosoutos.

cruces diversas, coviñas. Cómpre igualmente sinalar que, en Carnota, se coñecen actualmente 30 estacións de petróglifos (a meirande

parte abranguendo varios penedos); a maioría deles foron descubertos recentemente por José Cernades Sande.

5- Os ídolos acompañados dalgúns motivos (sendo o ídolo o motivo principal).

Teo, fig. 13.



Fig. 13: Teo. Calco: R. Fábregas Valcarce, J. Guitián Castromil, J. Guitián Ribera e Rodríguez Bellán. "Un petróglifo de tipo outeiro do Corno en Porto do Son (A Coruña)".

II- Ídolos sobre rochas que conteñen outros motivos (ídolos recoñecidos como tal por un número restrinxido de autores).

1- Os ídolos nos paneis de armas

A meirande parte dos autores, agás Fernando Javier Costas Governa, Pablo Novoa Álvarez, Antonio de la Peña Santos e J. M. Vázquez Varela, consideran este tipo de figuras como escutiformes.

Castríño de Conxo, Conxo (A Coruña, Galicia). Figuras 14 e 15.

Esta figura sitúase no centro dun panel que contén armas. Cando se admite que se trata dun ídolo, pode verse unha cabeza alongada coroada cun peiteado ríxido, coas orellas ben marcadas e cunha longa barba (este último elemento é o máis difícil de interpretar).

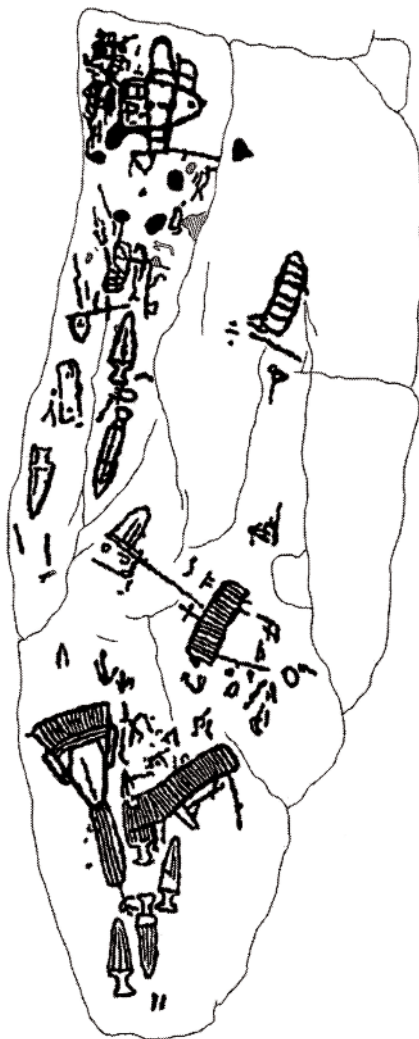


Fig. 14 : Conxo. Calco: Javier Costas Governa e Pablo Novoa Álvarez (Monografías 6).



Fig. 15 : Conxo (detalle).

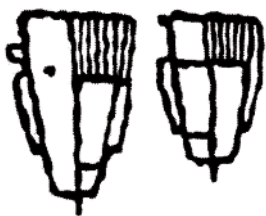


Fig. 16: Moguelos. Calco: Javier Costas Governa e Pablo Novoa Álvarez (Monografías 6).



Fig. 17: Pedra Ancha. Calco: Javier Costas Governa e Pablo Novoa Álvarez (Monografías 6).

Existen figuras do mesmo tipo en:

- Moguelos, Cangas (Pontevedra), Galicia. Fig. 16.
- Pedra Ancha, Dumbría (A Coruña) Galicia. Fig. 17.

Inda que, nestes dous últimos casos, o carácter antropomórfico sexa menos marcado que en Conxo.

2- Os ídolos confúndense dentro dun conxunto de motivos

Nos calcos as figuras antropomorfas non aparecen a primeira vista, mais no propio sitio os antropomorfos resaltan perfectamente.

Rebordelos (Matamá, Vigo, Galicia). Figura 18.

Sobre unha superficie gravada de 4,40 m x 3m pode verse un conxunto de figuras xeométricas de formas variadas, na meirande parte cheas de pequenas coviñas. Dúas figuras idoli-formes afástanse deste conxunto. Trátase de dous cadrados divididos en catro cos ángulos redondeados e coroados cun semicírculo cunha coviña central. As dúas figuras están unidas entre elas por un suco curvo.

As Laghoas III (Priegue, Nigrán, Pontevedra, Galicia). Fig. 19.

Sobre unha rocha alongada na que hai numerosos sucos naturais (6,1 x 2,5), a rente do chan, poden observarse tres moas (en tres partes como todas as moas desta zona), círculos concéntricos e dous ídolos. A máis grande das figuras, moi alongada, semella elevar os brazos cara ó ceo. Leva un collar de 4 voltas. Ós seus pés, e perpendicularmente a esta figura,



Fig. 18 e 18 bis (a carón): Rebordelos, Matamá, Pontevedra. Calcada por Javier Costas Goberna e Pablo Novoa Álvarez (Monografías 6).

aparece un ídolo en escudo rodeado de dous trazos.

**Agra das calzadas, Buriz (Lugo, Galicia).
Fig. 20.**

Esta figura, na cal o motivo central é un reticulado de gran talle, leva en cada unha das súas extremidades uns ídolos: un grande na parte dereita e dous menores na parte esquerda. Están compostas, as tres figuras, por tres trazos. O ídolo da dereita é unha prolongación do reticulado mentres que os da esquerda están vencellados ó reticulado unicamente pola base.

3- Ídolos situados sobre rochas que conteñen numerosos outros tipos de petróglifos.

Estes ídolos poden tomar formas variadas:



Unha forma redondeada na laxe do Lapón (O Rosal, Pontevedra). Figura 21.

Monte da Laje (Valença do Minho, Portugal).
Figuras 22 e 23.

Unha forma rectangular no Coto dos Mouros (Vilasuso, Noia, A Coruña). Este petróglifo ten sido comentado por Anaty (figura 24);

Outeiro da Mina (Salcedo, Pontevedra).
Figura 25.

4- Ídolos cilíndricos.

Este tipo de ídolo, recoñecido por tódolos autores galegos, está ben próximo das estatuas menhires.

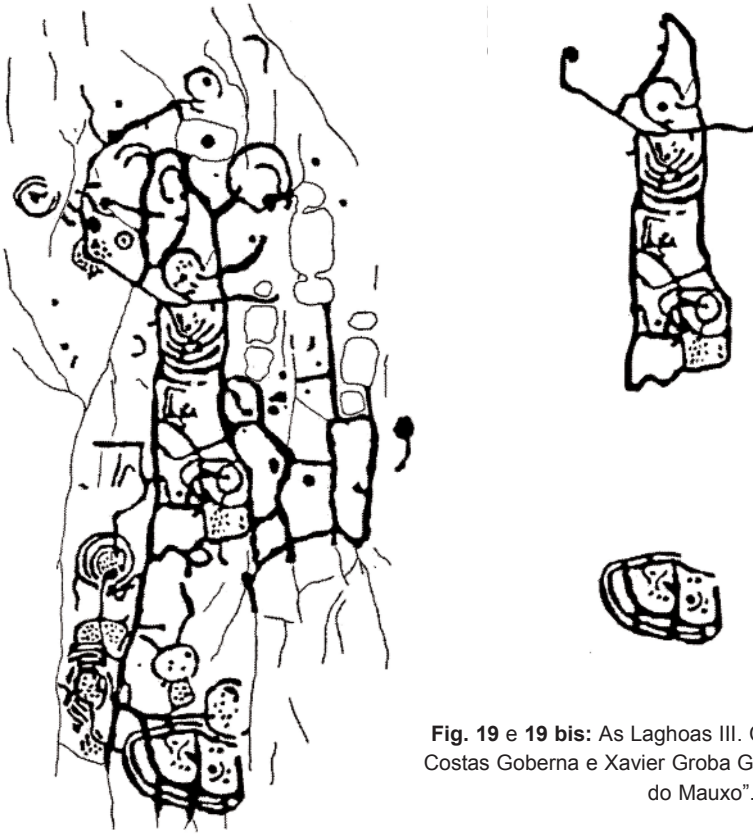


Fig. 19 e 19 bis: As Laghoas III. Calco: José Bernardino Costas Goberna e Xavier Groba González. "Os petróglifos do Mauxo".

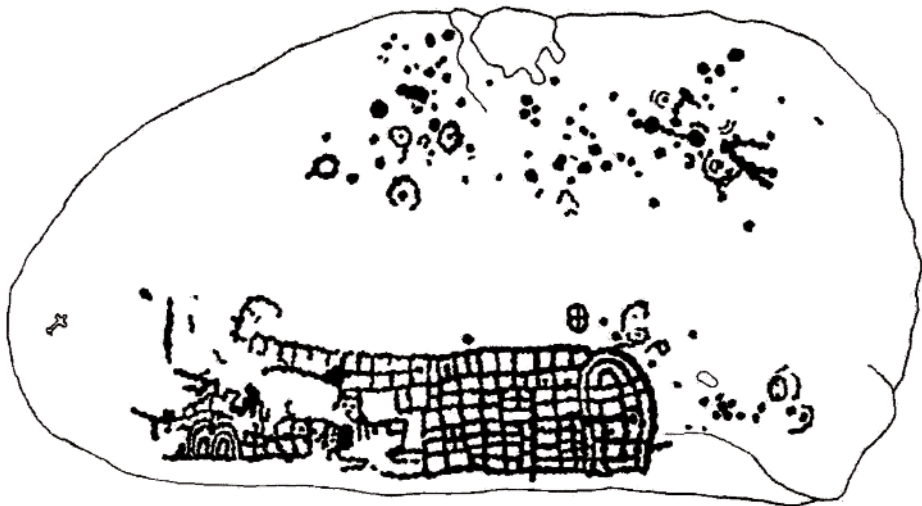


Fig. 20: Buriz. Calco: Antonio de la Peña Santos e José Manuel Rey García (Petróglifos de Galicia).

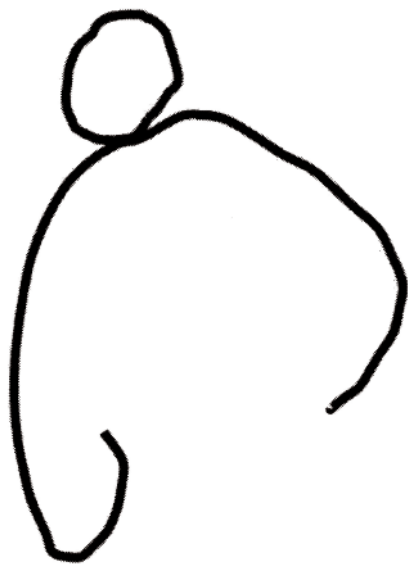


Fig. 21: Laxe do Lapón. Calco: J.P.& M.- C. Auffret, a partir dunha fotografía de Xoán Martínez Tamuxe.

(Cfr. Bulletin GERSAR, núm. 57). Trátase de simples rectángulos cun collar ou unha liña delimitando a cabeza. Antonio de la Peña Santos escribe que estes ídolos representan divindades vencelladas á fecundidade e á morte, como aquelas que acompañan ás inhumacións dos monumentos megalíticos da zona meridional da península Ibérica.

A meirande parte están concentrados sobre unha zona restrinxida (Campo Lameiro: O Ramallal XIII e XIV, Pena Furada, Chan da Lagoa XVI e III e Cotobade: Coto do Rapadoiro) agás a de Castriño de Conxo. Para estes ídolos é difícil establecer unha ligazón con outros gravados na rocha, inda que é evidente que existe unha relación. En xeral, os ídolos cilíndricos son de talle pequeno en relación cos outros motivos.

Ver figura 26: Chan da Lagoa III, Montes, Parada, Campo Lameiro (Pontevedra), Galicia.

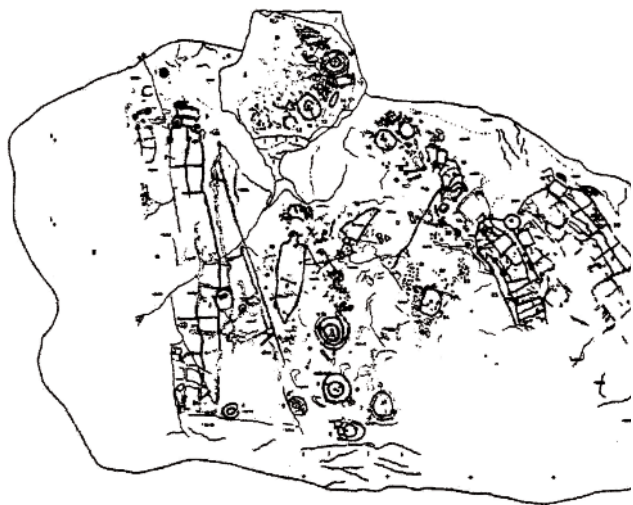


Figura 22 : monte da Laxe. Calco: José Antonio de la Peña Santos e José Manuel Rey García (Petróglifos de Galicia).



Fig. 23 : monte da Laxe. Calco: Fernando Alonso Romero, Francisco X. Fernández Naval, Maribel Longueira. Editorial Toxosoutos (O petróglifo do Filladuiro).

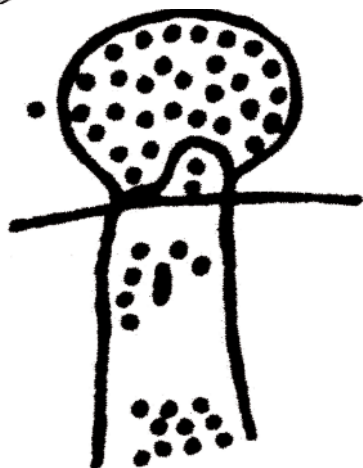


Fig. 25 : Outeiro da Mina. Alfredo García Alén e Antonio de la Peña Santos. "Gravados rupestres de la Provincia de Pontevedra."

III- Ídolos actores do petróglifo

Citaremos nesta análise un único sitio: laxe das ferraduras, Fentáns, Cotobade (Pontevedra), Galicia. Figura 27.

Este petróglifo presenta unha escena de caza. A parte superior da rocha é lisa e amosa gravados de pegadas de cérvidos, principalmente. Na parte inferior (plano inclinado) figuran animais (dos que dous están incompletos) antro-



Fig. 24 : Coto dos Mouros, segundo Anati.

pomorfos, ídolos (dos cales un, dobre), armas e unha pegada de cérvido. Os animais da esquerda están feridos. Teñen frechas fíncadas no lombo e son apuxados cara ó centro por dous cazadores. A corna do cérvido central entra en contacto, á dereita, cun ídolo cuxa representación é clara. É o centro da escena, a pasaxe cara ó outro mundo que concreta, por riba, un antropomorfo que leva unha arma enorme. Máis arriba vese un ídolo de menor talle, dous zoomorfos incompletos e un home armado que puxa os animais cara ó alto. O ídolo da parte dereita é particu-

larmente interesante posto que está cruzado polo seu dobre situado en oblicuo.



Fig. 26: Chan de Lagoa III. Alfredo García Alén e Antonio de la Peña Santos. "Gravados rupestres de la Provincia de Pontevedra".

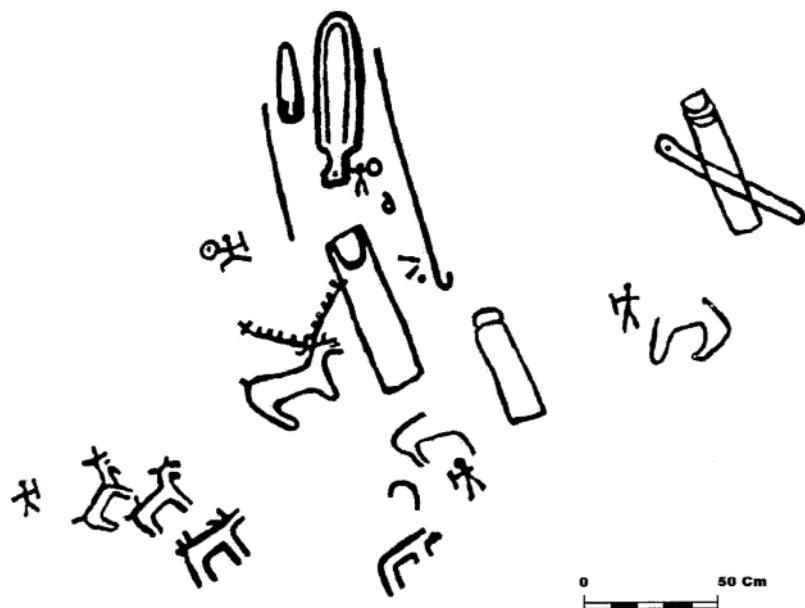


Fig. 27: Laxe das Ferraduras. Alfredo García Alén e Antonio de la Peña Santos.
"Gravados rupestres de la Provincia de Pontevedra".

Bibliografía:

-Guía museo de León, Junta de Castilla y León, 1993.
Catálogo de 100 piezas.

-FERNANDO ALONSO ROMERO, FRANCISCO X. FERNÁNDEZ NAVAL E MARIBEL LONGUEIRA. O petróglifo do Filladuiro – Enigma na pel da pedra. Ed. Toxosoutos, 2008.

- Gravados rupestres nos montes de Carnota, Xunta de Galicia, Consellería de Innovación e Industria. Concello de Carnota.

-FERNANDO JAVIER COSTAS GOBERNA E PABLO NOVOA ÁLVAREZ. Los grabados rupestres de Galicia. Monografías 6. Museu Arqueolóxico e Histórico. A Coruña.

-F. FÁBREGAS VALCARCE, J. GUITIÁN

CASTROMIL, J. GUITIÁN RIVERA E C. RODRÍGUEZ RELLÁN. "Un petróglifo de tipo outeiro do Corno en Porto do Son, A Coruña". Rev. Gallaecia, publicación do Departamento de Historia I, da Universidade de Santiago de Compostela. Núm. 26, 2007, pp. 55-68

-ALONSO GUTIÉRREZ MORILLO E ÁNGEL GARCÍA AGUAYO. "El ídolo de Peñalvieja (La Aguilera, Cantabria). Una nueva manifestación de arte esquemático en el Monte Hijedo." En: Espacio, tiempo y forma. Serie I, Prehistoria y Arqueología. Nº 11, 1998, pp. 179-190.

-PRIMITIVA BUENO RAMÍREZ, RODRIGO BALBÉN BEHRMANN & ROSA BARROSO BERMEJO, " Hierarchisation et métallurgie: Statues armées dans la Peninsule Iberique" En: "Les representations humaines du neolithique á l'âge du Fer" CTHS (Editions du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques).

AS PEDRAFITAS EN GALICIA

FUNCIÓNS E XENERALIDADES: GRUPOS ESPECÍFICOS

X. Alberte Alonso Fernández

Escritor e investigador especialista en pedrafitas



Sumario

Presentamos neste artigo unha berve visión sobre o descoñecido mundo das pedrafitas galegas. Faise fincapé no seu uso e reutilización ó longo do tempo, así como na importancia que estes megalitos tiveron no devir social, cultural, relixioso e simbólico de Galicia. Achégase, asemade, unha proposta de clasificación destas pedrafitas e avánzase un estudo das funcionalidades que puideron ter no pasado.

Palabras clave: pedrafitas, menhir, megalitismo, astronomía.

Abstract

We present in this paper a brief overview of the unknown world of galician menhirs. We highlight their use and re-use over time, as well as the importance of these megaliths in the social, cultural, religious and symbolic future of Galicia. We bring at the same time, a proposal for a classification of these menhirs and an advanced study of the functionalities they might have had in the past.

Keywords: menhirs, megalithic astronomy.

Abundan nos nosos montes e chairas, non son rechamantes ós ollos dos que non adoitan ollar en profundidade, faise preciso apalpalas coa man, reparar devagar nelas, ficar ó seu carón un tempo para chegar a elas, e comprendelas, e tamén ós que as ergueron; levan moitos anos nas nosas chairas e moitas, moitísimas, foron esnaquizadas, desfeitas e, no mellor dos casos, reempregadas como marcos de termo, pedra para valados, muíños e casas, quizais non mudadas por tantos cruceiros como se di: estamos a falar das pedrafitas galegas.

Petram ficta, petra fixa

A documentación revela que na división territorial dos bispados, ano 569, o rei Theodomiro fixo demarca-los termos polas “vilas”, montes ou castelos antigos *vel archarum confinia*. No

ano 760 dise *pro ut dividit eum alias vilas per petras fixas et mamolas antiquas*. No 816, a carta de fundación do mosteiro de Atán, para sinala-los termos, emprega as mámoas: *usque ad ipsas mammolas*. A delimitación dos de Dumio, no 887, por Afonso III, sinálase polas *petras fixas usque ad arcam scultan in petra*. No tocante ás pedrafitas, referéncianse como “pedras fitas “ (*petram ficta, petra fixa*) en moitas ocasións nos documentos medievais.

Estas referencias son a mostra e a confirmación do que os termos territoriais, establecidos pola igrexa e os poderes administrativos da época, toman como referencia de pleno, establecendo as mámoas e as pedrafitas como os sinais constatados en documentos e mapas, foros, testemuños e contratos. Non é de estrañar que os poderes administrativos e a propia



igreja escollan, na súa meirande parte, como referencia de termos as mámoas e as pedrafitas, os moimentos antigos. Referencias que xa os agro-gandeiros de séculos atrás tiñan como fitos para sinalar e coñece-los montes e outeiros. No fondo do seu pensamento existía a sensación de que estas mámoas e pedrafitas tiñan un significado moi profundo, quizais polo feito de apreciaren nas chairas tal destacable formación, coa súa forma cónica e as alturas destacables das pedrafitas ó carón das mámoas, facíalles pensar nunha relación de perpetuidade do lugar e, deste xeito, confiados, marcaban as liñas divisorias que ata os nosos días chegaron.

Estes monumentos megalíticos son moi especiais, sobre todo, as pedrafitas. A súa localización non é froito da sorte; se fican nestes eidos ou chairas é polo estudo que o home do Neolítico fixo previamente; a relación con outros monumentos megalíticos é clara, círculos líticos, mámoas, aliñamentos, etc. Outros factores esenciais dentro do contexto megalítico, e que determinan as claves da súa esencia, adoitan ser: as fontenlas ou cursos de auga, a elevación do terreo (montes, serras, outeiros), as chairas, os lugares dunha ampla visualización do ceo onde puidesen contempla-lo movemento do sol e da lúa, os ancestrais camiños, a conexión visual a distancia duns complexos megalíticos con outros e a intencionalidade

clara de facerse ver, de destar no terreo, mesmo de humanizalo.

Adscripción megalítica

Non é nova a idea en xeral estendida, coido que por moitos sectores da investigación e da arqueoloxía galega, de refugar ou non admitir-la adscripción megalítica das nosas pedrafitas. A resposta practicamente é unha soa: “son marcos ou pedróns de termos parroquiais, de concello ou provinciais, non teñen cazoliñas,

non se semellan ás pedrafitas, non adscripción megalítica...” e, con este tipo de respostas, situaban as nosas pedrafitas no derradeiro espazo do temario megalítico de calquera obra, traballo ou enciclopedia. Iso si, a Lapa de Gargantáns, escudo do Concello de Moraña, sempre fica como exemplo ou modelo de pedrafitas única de Galicia aínda que tamén certos autores-investigadores amosaron a súa dúbida ou distancia respecto a estas afirmacións.



A Pedrafitas é aproveitada a partir do ano 569 para sinalar termos; é probable que compartise coa nova utilidade doutros rituais ancestrais relacionados coa fertilidade. As pedrafitas, ó ser reempregadas como sinal territorial, garantiron a súa localización/situación, pasando a converterse en testemuño “oficial” das novas particións feitas pola igrexa.

Nos nosos montes e chairas, aínda hoxe, pódense ollar enxebres exemplares de pedrafitas; mesmo hoxe aínda fica “viva”, en activo, do mesmo xeito que hai 4.800 anos, a súa función

orixinaria. O seu emprego efectivo non deixou de materializarse, seguen cumprindo unha función tan vella coma a nosa propia cultura e civilización; nas pedrafitas galegas, un aínda

pode atoparlas orixes culturais da nosa terra sen escavacións arqueolóxicas, elas mesmas falan de seu, co mesmo espírito e funcionalidade cos que foron erguidas; son cultura e orixes que latexan, que amosan con toda claridade a súa función.

É preciso volcarse ó estudo das pedrafitas, reparar nas súas funcións, na súa orientación, nas súas pegadas pétreas, na formas, no pulimentado das súas caras, na base, no baral, na coroa, nas cazoliñas e demais gravados,



Pedrafitas A lapa de Gargantáns, Moraña, considerada tempo atrás a única pedrafitas galega, unha manifestación fálica de culto á fertilidade nun contorno: Paraños-Gargantáns, onde se rexistran pegadas abondosas das nosas orixes: mámoas, pedrafitas, castro, etc. Mesmo o Concello de Moraña escolleu o monólito para fixar no seu escudo municipal.

mesmo na dirección da súa inclinación, apalpar devagar toda a súa superficie, mesmo observar e reparar no lixe e no brión que cobre a pedra, as fendas de tipo cóncavo, tanto da coroa como dos laterais. As pegadas non

fan outra cousa que achegar elementos orientativos de cara ó mellor coñecemento da pedrafitas. O feito de seren monólitos reempregados pola Igrexa para a localización de liñas de termo contribuíu a unha perpetuidade legal de territorios que, xeracionalmente, foi considerada con respecto e posuída, mesmo, dun poderío e demarcación territorial non transitorio.

É certo que tamén contamos en Galicia con pedrafitas que non están vencelladas a liñas de termo do territorio (Pedrafitas de Casas Vellas, Currás, Marín; Pedrafitas da Grifa, A Lama...), son pedrafitas que cumpren outro tipo de funcións, non precisamente territorial, e si unha función de tipo observación astronómica.

Grupos de pedrafitas

O tempo empregado ó estudo e investigación das pedrafitas, que o autor deste traballo puido adicar, deu como resultado este adianto provisorio dos tipos de pedrafitas en chan galego:

1. Fálicas-culto á fertilidade
2. De observación astronómica-verificación estacional
3. Estatua-pedrafitas
4. Sen función coñecida

Todos estes tipos de pedrafitas están suxeitas a un compoñente sacralizador, unha intención pétreas adicada posiblemente á sensibilidade ou a un sentimento relixioso relacionado coas almas dos devanceiros, cos corpos que supostamente acougan no interior dos túmulos e mámoas que fican nas inmediacións das pedrafitas, nas necrópoles megalíticas. Aínda que é posible que algunhas das pedrafitas non teñan por que ficar ó carón destes recintos



megalíticos; e, polo tanto, lugares, en teoría, “sacros”. Polo cal, a suposta sacralidade relacionada con estes monólitos tería como enlace “outros” elementos e funcións naturais: as correntes de auga, os vellos camiños que atravesan as chairas, a conexión visual a distancia dos demais complexos megalíticos e, mesmo, a capacidade de poder acadar unha ampla visualización do ceo, e polo tanto dos movementos do sol e da lúa, tan arraigados na relixiosidade indíxena. Unha relixiosidade sempre relacionada coas “forzas” que permiten orixinar na terra e na especie humana o desenvolvemento —a procreación, a fertilidade, as colleitas, a fecundidade animal— coa axuda de supostas crenzas e ritos propiciatorios que invocan a natureza, con pregos e loanzas para acadar-las intencións das familias e das tribos.

1. Pedrafitas fálicas-culto á fertilidade

Son aquelas pedrafitas que representan externamente a imaxe do membro masculino; en ocasións, e dependendo do lateral para observalas, pódese apreciar-lo devandito macho e os seus compoñentes con detalle (Pedrafitas A Lapa de Gargantáns, Moraña; Pedrafitas de Arteixo ou Marco da Anta; Pedrafitas Pedra Chantada, Vilalba). Ademais da representación desta imaxe masculina, este tipo de pedrafitas son a orixe de posibles rituais relacionados coa



Certamente, pedrafitas como a da imaxe: Bretal en Ribeira, expoñen por medio das formas e gravacións nas súas caras un compoñente fálico de evocacións á vida e á rexeneración, quizais fundamentado nunhas emocións e impresións de tipo relixioso sobre un arquetipo espiritual relacionado coa dominante vida-morte e a súa influencia.

fecundidade feminina, do agro e, posiblemente, do gando, así como doutras intencións relacionadas, supostamente, co crecemento persoal ou colectivo que atinxe ó desenvolvemento económico e social. O pulimento integral, ou dalgúns das caras da pedrafitas, supoñemos que ten por intención librar esta de relevos ou crestas que dificulten un suposto fregado das partes sexuais da muller á hora de conferir a súa entrega física e persoal por medio do ritual nocturno (Pedrafitas do Touzo, Avión; Pedrafitas Pedra Chantada, Vilalba; Pedrafitas A Lapa de Gargantáns; Pedrafitas O Marco, Camposancos, etc.) na demanda da anulación da esterilidade feminina para

acadar-la procreación dun novo ser nas súas entrañas. Feito, este, tan valorado nas sociedades do Neolítico por parte das familias, pois deste xeito acadaban o maior número de fillos posibles para seren empregados tamén como traballadores das faenas agro-gandeiras que a familia e a colectividade demandaba, mesmo aforrando o “contrato” de man de obra foránea.

2. Pedrafitas de observación astronómica-verificación estacional

Este tipo de pedrafitas, nos últimos anos, está a acadar unha elevada presenza nas actuacións de recoñecemento e investigación en Galicia.

É un tipo de pedrafitas, polo xeral, situada en áreas elevadas de ampla visibilidade celeste; a súa forma é moi variada, moi lonxe da estilizada pedrafitas fálica. A pedrafitas de observación astronómica non conta, practicamente, con modificacións na súa forma; unha vez extraída da canteira ou rocha nai, adoita presentar míni-

dun “útero cósmico” que certas crenzas e relixións relacionan coa fertilidade do sol e da lúa, e mesmo o seguimento estacional, coma se fose un primitivo calendario que sinala os equinoccios de primavera e outono e o solsticio de verán.



Pedrafitas do Campo do Marco, cara SO diferentes cazoliñas, unha cruz, as iniciais CER de Cerdedo, diferentes gravados cristiáns, así como a cara inclinada da pedrafitas pequena, onde a sombra da pedrafitas grande posicionará a verificación solar dos equinoccios.

mas variacións xa que os construtores destas instalacións megalíticas procuraban unha extracción pétrea xa encamiñada á función e emprego final. A zona denominada coroa da pedrafitas é na que se detectan a meirande cantidade de alteracións provocadas polo home; son todas elas claramente perceptibles, adoptando formas variadas: pequenos buratos ou concavidades redondas, fendas e leves ondulacións ou rebaixas, tanto na área superior da coroa coma nos laterais inmediatos.

Un número elevado destas pedrafitas conta coa presenza de coviñas ou cazoliñas; principalmente véñense detectando estas nas caras leste e oeste (Pedrafitas da Goia, Guntín; Pedrafitas Campo do Marco, Cerdedo; Pedrafitas de Casas Vellas, Currás, Marín). Este tipo de concavidades sería a representación

Nunha recente visita de estudo e recoñecemento a unha pedrafitas, o autor deste traballo puido comprobar, ata que punto, o interese por coñece-lo comezo e remate das etacións

que posuían os naturais da zona de Montes no Neolítico. Nesta instalación, concretamente, existe unha pedrafitas de máis de 2 m de altura, coñecida co nome de Campo do Marco; pódese apreciar, na coroa, a fenda circular que verifica o posicionamento do solsticio de verán.



Reparemos nas coroas das pedrafitas, aquí témo-la fenda circular feita polo home do Neolítico. Na coroa da Pedrafitas do Campo do Marco verificará, na franxa do solsticio de verán, o posicionamento solar desa estación.



Mais, sobre da verificación dos equinoccios da pedrafitas, non chegaba eu a acadar a situación solar precisa. Foi cando na franxa do equinoccio do outono de 2005 reparei en que o sol, ó iluminar a pedrafitas, orixinaba unha estilizada sombra sobre outra pedra de pouca altura, situada a menos de 1 m de distancia da pedrafitas. Nesta pequena pedrafitas de 50 cm de altura, coa parte superior en pendente duns 70 cm de diámetro, é onde a sombra, ó situarse na zona central desta pendente, verifica o posicionamento do equinoccio de outono.

A este tipo de inxeños “arcaicos” pero efectivos, recorrían hai máis de 4.800 anos para poder “te-lo control” da chegada e remate das estacións; unha especie de calendarios pétreos que aínda agora mesmo, despois de tantos anos e grazas á súa fiabilidade e funcionamento, demostran o efectivo instinto de perpetuidade no tempo. Ese mesmo instinto que detectaron en séculos posteriores aqueles que ordenaron situar os termos divisorios das parroquias e bispados, mesmo polas liñas que xuntaban as mámoas coas pedrafitas, uns complexos megalíticos con outros; ámbolos dous sistemas: verificación das estacións, por medio das pedrafitas e do sol, e a división efectiva dos territorios por medio das pedrafitas e das mámoas, perfectamente en activo no século XXI.

As pedrafitas de observación astronómica adoitan non chama-la atención dos afeccionados, investigadores e mesmo arqueólogos. A súa situación, forma e altura, orixina confu-

sión, dúbidas e tamén provoca desinterese á hora de atopalas nas chairas, devasas ou bosques. Aquí está outro dos motivos polo cal



Obsérvase como efectivamente a pedrafitas maior xera unha sombra sobre a pedra pequena; deste xeito, aínda que arcaico, pero si efectivo e fiable ata os nosos días, o sistema de medición estacional, co tempo, foi reempregada para sinalar os termos territoriais.

moitas das pedrafitas galegas aínda están agardando o seu recoñecemento (dignidade). Estas pedrafitas presentan unha estética tosca e bravia, pouco estilizada, e semellan, polo xeral, aparentar sinxelos marcos de termo (Pedrafitas



Na mesma pedrafitas do Campo do Marco, a coroa non deixa de sorprendernos, atopamos unha cruz e unha cazoliña.

da Veiga, Guntín; Pedrafitas do Monte Lourado, Pontevedra). Ante a sospeita, e para confirma-la veracidade do achado, cómpre visita-la pedrafitas nun solpor da franxa equinoccial e quizais comprobaremos como o sol, aliñado co noso ollar e coa coroa da suposta pedrafitas, marcan unha liña recta. Se isto é así, estamos diante dunha instalación megalítica de verificación estacional ou de observación

pola mudanza das estacións anuais. A calor, a choiva, o frío, etc., levan a propoñer unha resposta: estamos seguindo as pegadas duns individuos que viviron en chan galego hai máis de 4.800 anos. O seu tipo de alimentación é a carne de animal, mais dependen tamén dos produtos que a propia natureza lles ofrece no ámbito vexetal: os froitos de tempada, e a recolleita de cereais e legumes; é, polo tanto, moi importante realizar este seguimento estacional, do xeito máis preciso posible, coñecer cando é a xeira da sementeira ou da recolleita, para un sostemento familiar e mesmo para acadar unha produción que, polo seu volume, tamén se poida empregar como moeda de troco para outros produtos, gando, ferramenta, etc.

Non só interesa a estes individuos confirmar os posicionamentos estacionais para situa-las datas das sementeiros ou recolleitas, as festas familiares ou da comunidade, cerimoniais, rituais e mesmo vodas e demais celebracións; o emprego des-



É evidente que esta pedrafitas no Monte Lourado, Pontevedra, pasou sempre sen chama-la atención dos investigadores, a pesar de atoparse na súa área inferior esta destacada cazoliña, podemos pois propoñer que: a fisonomía das pedrafitas conta moito á hora de telas en conta.

astronómica; isto é así cando: unha vez rematada a franxa equinoccial, unha semana previa e posterior ó día do equinoccio, este fenómeno non volverá acontecer sobre a pedrafitas ata o vindeiro equinoccio ou solsticio; neste caso, estaríamos diante dunha pedrafitas de características innegables.

As pedrafitas de observación astronómica coido que foron abondosas na Galicia neolítica. O seu carácter de observación solar, na procura da chegada das estacións, manifesta a preocupación e o interese do Neolítico galego



Podemos observa-lo posicionamento do sol, verificando exactamente a chegada do equinoccio de outono, este posicionamento non volverá repetirse ata a chegada do equinoccio de primavera.



Reparemos de novo na coroa da pedrafitas do Monte Lourado en Pontevedra; volve repetirse a mesma técnica, os rebaixas redondos ou cóncavos, onde os construtores do Megalítico desexaban que o sol "pousase" por uns minutos para confirma-la chegada ou o remate dunha estación.

tas instalacións, para confirmar datas, facíase estensíbel tamén ó mundo animal para controla-la xeira de inverno dos mamíferos, mesmo para sinal-la chegada de perigosas bestas e coñece-los ciclos dos animais domesticados no que atinxe á matanza e ó emparellamento.

Non podemos entón refugar nin ignora-la existencia e o emprego das pedrafitas, tan vitais e precisas para os habitantes destas palafitas e chouzas. Esta chamada de atención sobre un xénero de pedrafitas, quizais pouco ou nada estudado, pode resultar estraña, mais o autor deste traballo non considera os resultados destes recoñecementos e

actuacións de estudo nada incertas. Son xa abondosos os datos e verificacións de diferentes pedrafitas que teñen un mesmo resultado e emprego. É posible que no futuro, a curto ou medio prazo, e froito de diferentes actuacións vindeiras, poidamos chegar a conclusións aínda máis sorprendentes.

Outorgárille-la encomenda de construtor-mestre destas instalacións megalíticas a un suposto iniciado-sabio das tribos ou clans non desorbita tampouco, como proposta. Seres estes, respectados pensadores intelixentes, que procuraban o lugar, a dirección e ata o tipo de pedra axeitada para erguer unha instalación



Fermoso exemplar de pedrafitas galega nos montes de Xende, A Lama; desafortunadamente a súa localización non é a orixinal.



Esta pedrafitas a pesar de non estar situada no seu lugar de orixe, si garda relación co seu contexto máis autóctono e megalítico, o vello camiño antigo; no fondo da foto, un vello camiño atravesaba a área megalítica onde se asentaban varias mámoas e esta pedrafitas.

megalítica destas proporcións e que, ademais, fose benfeitora para o amplo grupo humano, proporcionando, no xa proposto recinto sacro, as novas que cada verificación estacional achega.



Novo exemplo da pedrafitas da Grifa, A Lama. O sol "repousa" na concavidade ou rebaixe da coroa para verificar un ano máis a mudanza estacional.



As pedrafitas de observación astronómica teñen este referente nas súas coroas: os rebaixes, ou concavidades, que aínda se empregan para enfia-lo posicionamento solar.

3. Estatua-pedrafitas

Este tipo de pedrafitas é moi escaso en Galicia, ademais está considerada posterior ó Megalítico, Idade do Bronce; as que podemos nomear son:

- Estelas de Troitosende (Museo de Pontevedra)
- Paredes de Abaixo, Castro de Rei (Museo de Lugo)
- Cabeza de San Pedro, Rebón, Moraña.



Claro e preciso é o rebaixe, así traballando arcaicamente, para confirma-lo paso das estacións; un xeito de medi-lo tempo que aínda é verificable nos nosos días.

Estatua-pedrafitas Cabeza de San Pedro:

É considerada da Idade do Bronce, é marco de termo entre as parroquias de Rebón e Amil.

No mes de febreiro do 1962 o mestre, Carlos Paratcha Vázquez, atopouna e catalogouna. O seu lugar de situación é a ladeira norte do monte Aciba; está labrada aproveitando un tetón da rocha natural: ollos formados por dous pequenos buratos, un suco en ferradura



forma o nariz, e outro virado forma a boca; ó carón da orella esquerda, un gravado tosco ilexible; na cara posterior, un suco no lugar da columna vertebral. A súa orientación é de cara ó Leste.

Galicia ateigada de pedrafitas

Certos datos aquí presentados non deixan, polo de agora, de representar unha exposición provisoria, xa que o estudo e primeiros datos sobre as pedrafitas aínda se atopa nunha fase inicial. Faise preciso, xa que logo, profundizar aínda máis no estudo e coñecemento destes monólitos, reparar neles, así como xunta-los esforzos a prol dunha dinámica conxunta e coordinada por parte de afeccionados serios e respectuosos co patrimonio, estudantes, investigadores, arqueólogos e institucións. Galicia ficou ateigada de pedrafitas na Prehistoria, así o demostran as amplas áreas de presenza megalítica coas que contamos en Galicia, a presenza de topónimos vencellados ás pedrafitas (Marco, Parafita, Pedrafitas, etc.) e tamén a recente e abundosa achega que, nos últimos anos, unha nova xeración de investigadores e afeccionados veñen entregando nos seus recoñecementos de campo. Estou seguro de que con esta metodoloxía que se está a empregar, e coas actuacións de recoñecemento das nosas serras, montes, outeiros, chairas e bosques, devagar a listaxe non deixará de medrar.

Ademais faise precisa unha colaboración das máximas competencias responsables en Patrimonio, que sexan conscientes destas achegas, por medio da verificación destas entregas. As pedrafitas precisan, así como a totalidade do compoñente patrimonial, da dignidade e recoñecemento de toda a cidadanía.



João Bicelles

Bibliografía:

-**FILGUEIRA VALVERDE, GARCÍA ALÉN.** Inventario de Monumentos Megalíticos. Catalogación Arquelóxica e Artística Pontevedra

- Web O Noso Patrimonio: <http://onosopatrimonio.blogspot.com>

O ÓSO INSCRITO ACHADO NA CORUÑA NO SÉCULO XIX,

Evidencia dunha escritura de hai 6.000 anos?

David Outeiro Fernández

*Técnico en traballos forestais e
conservación do medio natural*

Sumario

No século XIX foi atopado nalgún lugar da Coruña un óso inscrito que aparece rexistrado como "Bancal". Tras pasar de colección en colección rematou nun instituto de Oslo, onde foi estudado. O enigmático do achado é, en primeiro lugar, a súa cronoloxía de 6.000 anos de antigüidade, o cal suporía evidencias dunha escritura anterior á de Sumer. En segundo lugar, a transliteración (Tatertaro) remítenos ao Tártaro; xeografía mítica ou sagrada. Neste artigo trataremos de dilucidar a natureza do achado.

Palabras clave: Tártaro, escritura, óso, A Coruña, tartesos.

Abstract

On the nineteenth century had been found a bone inscribed somewhere A Coruña that is registered as "Bancal." After spending collection ended in an Institute of Oslo, where he was studied. This finding is enigmatic, on first place chronology of 6000 years old, which would be evidence of a writing before Sumer write . On second, the transliteration (Tatertaro) takes us back to Tartarus; mythical or sacred geography . On this article, we try to elucidate the nature of the find.

Keywords: Tartarus, writ ,bone, A Coruña, tartessos.

Segundo o paradigma actual, a escrita máis antiga xurdiu en Sumer. A dita escrita é a chamada cuneiforme que evoluiu desde signos xeroglíficos que se foron simplificando co paso do tempo. Segundo a datación das vasillas e táboas de arxila nas que apareceron as inscricións, adxudicóuselles un período comprendido entre o 3400 e o 3200 a.C. Non obstante, existen evidencias de que se orixinaron escritas en distintos emprazamentos ao longo de Europa, escritas que contan cunha datación anterior á das táboas e vasillas sumerias. En canto á península Ibérica, afirman os especialistas que as primitivas escrituras celtas e iberras teñen a súa orixe nos signos introducidos

por comerciantes fenicios a partir do séc. XI-X a.C. (segundo as últimas cronoloxías). A inscrición máis antiga atopada en Galiza pode ser a que presenta unha lousa do castro de Formigueiros, a cal aparece a carón da representación dun salmón. Esta última inscrición, segundo Gonzalo Meijide, pode ter relación cos alfabetos iberos. Agora ben, o obxecto de estudo que nos ocupa supera, en canto a datación, a antigüidade do anteriormente dito; entre seis e catro ou oito e seis séculos, a escritura sumeria, e milenios con respecto á escritura introducida polos fenicios e a inscrición do castro de Formigueiros. Tentaremos neste artigo achegar unha serie de datos que nos per-

mitan dilucidar a natureza de tal desconcertante achado.

O achado que centra este artigo consiste nun óso que presenta unha inscrición, do cal se obtivo unha datación com-

prendida entre o 4000 e o 3800 a.C. O óso foi descuberto no séc. XIX na Coruña e, tras pasar de colección en colección privada, chegou ao seu destino final: o Instituto de Paleografía e Filoloxía Histórica da Academia de Ciencias e Letras de Noruega, en Oslo. Poucos datos existen respecto á súa localización por mor do seu devir, de colección en colección, ao longo de décadas; malia isto, na súa ficha pódese ler que provén dun lugar da Coruña chamado “Bancal”. Mais este nome pode esclarecernos máis a natureza deste achado. Como é ben sabido, o PH do solo galego é na súa maioría ácido, o cal implica que os restos orgánicos, entre eles os ósos, non se conserven. Mais un bancal é unha terra de cultivo que pode lindar coa area da praia, de natureza alcalina, o cal implica a conservación deste tipo de achados. A maior divulgación deste achado produciuse no ano 2003 por mor da obra de Michel Bouvier “L’Art de L’Écriture”. En canto á inscrición, na ficha da Schollen Collection aparece transcrito como “Atal-Tarte”.

O historiador André Pena Granha propuxo a lectio ta-ter-ta-r-o (Tatertaro, Bástulo Turdetano), trataríase dunha reduplicación similar ao Tartares de Narón. Esta amable comunicación do doutor Pena Granha remíteme á xeografía sagrada. Podemos pór isto en

relación co dito por D. Luís Monteagudo; “(...) o mesmo nome de Trasancos, que a etimoloxía

popular fai derivar de Tras Ancos= Tras o monte de Ancos, significa probablemente “os que queiman (terreos para



João Bieites

roturar), agricultores, do antigo (ae) Trs-an-(i)-cos, do indoeuropeo Ters que equivale a “secar”, “tostar”, “queimar”, en latín Torreo, -es, -ere, -tostum, e en antigo irlandés Tart, “sede”. Lembremos que o nome de San Martiño de Xuvia era Tartares, unha posible reduplicación do Ters, segundo Pokorny”. Engadindo André Pena; “E podería explicarse a presenza do topónimo Inferniño cunha aproximación, en xeografía sagrada ao Tártaro, e ao Alén, co transfundo etnográfico da situación no extremo noroccidental da Península e de Gallaecia da Terra de Trasancos, e do trasunto das barcas de pedra de Santa Comba e de Santo Cristovo”.

Estamos, polo tanto, a falar de que séculos antes da escritura supostamente máis antiga do mundo e milenios antes da aparición dos signos fenicios na península Ibérica, alguén plas-mou unha mensaxe nun óso que nos remite á xeografía sagrada. Cómpre apuntar tamén a que o dito achado presenta ademais uns signos de escritura “avanzados” que se saltan o patrón que se adoita seguir na escritura, desde símbolos esquemáticos ou xeroglíficos a signos coma estes; patrón que existiu na escritura sumeria. Existe, xa que logo, un baleiro en canto a precedentes e en canto a continuidade da escritura no NO peninsular. A cadea

secuencial habitual é a seguinte: signo-palabra; os signos-sons consonánticos mesturados cos signos-palabras (Exipto); os signos-sons silábicos mesturados con signos palabras (sumerio-acadio); signos-sons que representan sílabas de tipo constante (tipo exeo). Naturalmente, nos campos da historia e a arqueoloxía os achados tenden a ir ampliando a antigüidade de certos fenómenos que se deron no pasado. A escritura é neste caso, un deses fenómenos que ademais está vinculado á cognición, o que supón que para o seu desenvolvemento é necesario unha estrutura neurofisiolóxica que xa existe dende hai decenas de miles de anos no home. Mais este non é o único caso dunha escritura anterior á sumeria, existen máis exemplos ao longo de Europa.

Entre os achados de posibles escrituras anteriores ás sumerias en Europa podemos citar as seguintes:

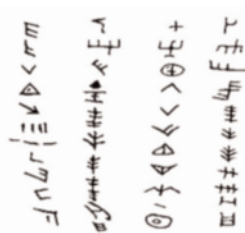
-Táboas de Tartaria (Romanía), datadas entre o 5370 e o 5140 a.C: localizadas no ano 1961 por Nicolae Vlassa nunha localidade transilvana a 90 km da cidade de Cluj, no río Maros. Foron atopadas nun contexto máxico-relixioso: un depósito dun pozo ritual. Segundo o descubridor plasmaba un rito sacrificial.



-Táboas de Gradetsnica (Bulgaria), datadas entre o 5000 e o 4000 a.C. Descoñécese a súa función.



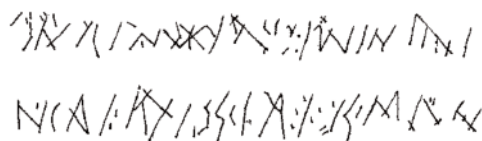
João Bicettes



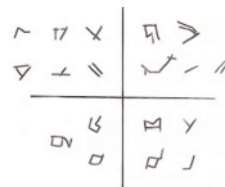
-Táboa de Dispilio, achada en Castoria (Grecia), datada en torno ao 5260 a.C. Esta táboa de madeira foi descuberta polo arqueólogo

George Chourmouziadis no 1932 ao sur do Lago Castoria, tras a baixada do nivel do río. Símbolos similares están presentes en elementos da cultura balcánica de Vinça (VI-V milenio a.C.).

-Escritura da cova de Sitovo (Macedonia) datada en torno ao 4500 a.C. Presenta dúas liñas de 3,40 m de longo, cuns signos de 40cm de alto. Na cova atopouse cerámica do grupo Vinça.



-Selo de Karanovo, val do Maritsa (Bulgaria), datada en torno ao 4800 a.C; se ben, hai cronoloxías que a sitúan en épocas máis recentes. Pequeno achado que, para o seu descubridor (Georgi I. Georgiev), se trata dun obxecto de prestixio con posible uso en cerimonias relixiosas.



Un achado que nos pode esclarecer o sentido do noso obxecto de estudo son dúas inscricións atopadas en Huelva e divulgadas por Ana María Vázquez Hoys, doutora en Historia Antiga e profesora titular do Departamento de



Historia Antiga da UNED. Consisten en dous útiles: un pulidor de frechas e unha naveciña. O pulidor de frechas presenta unha escritura lineal; coñecido como Huelva I ou San Bartolomé atopouse na sepultura dolménica do lugar do mesmo nome, en Huelva, e está datado entre o IV e o III milenio a.C. A naveciña de “La Zarcita” presenta unha escritura de tipo cadrada; a datación sitúase, ao igual que a anterior, en torno ao IV e o III milenio a.C.

Temos, polo tanto, 3 achados na península Ibérica que presentan inscricións alfabetiformes datadas nunha franxa de tempo moi próxima. Por unha banda, o óso da Coruña que presenta unha datación comprendida entre o 4000 e o 3800 a.C e, por outra, a naveciña e o pulidor de frechas de Huelva, datados en torno ao IV e o III milenio a.C. Os ditos achados poderían ser practicamente contemporáneos posto que presentan unha datación similar. Á súa vez, as inscricións da península Ibérica non distan moito no tempo da escritura cuneiforme e exipcia.

Agora ben, sostense que os primeiros en escribir as consoantes illadas foron os pobos semíticos occidentais do Mar Vermello. Polo que os principais alfabetos occidentais terían a súa orixe no alfabeto semítico setentrional ou cananeo, datado en torno ao 1700 e o 1500 a.C. Posteriormente serían os mercaderes fenicios quen espallarían o dito alfabeto ata introducirlo na península Ibérica. O primeiro alfabeto de Europa occidental sería o de Tartessos, igualmente silábico. Cómpre salientar que Tartessos tiña fortes influencias celtas; hoxe sabemos que neste lugar existía unha lingua celta. En canto á escritura fenicia arcaica comprendía unicamente 22 letras, soamente consoantes e xa carente de silabismo. A dita escritu-

ra achouse en Biblos e remóntase aos séculos XIII e XI a.C. Todo isto é o que ben dicindo o paradigma actual.

Cómpre facer mención a unha cita de Estrabón sobre a Turdetania, rexión herdeira de Tartessos: “Estes son tidos por máis cultos de entre os iberos, posto que non só empregan a escritura, senón que das súas antigas lembranzas teñen tamén crónicas históricas, poemas e leis versificadas de seis mil anos segundo din (algúns autores sosteñen que isto é un erro e teríamos que ler “leis versificadas en seis mil versos”). Pola localización que dá destas xentes, situadas en Sierra Morena, ben puideron ser celtas e non iberos (Estrabón: Libro III, I, 6).

Estamos, polo tanto, ante evidencias de que existiu unha escritura moito anterior á chegada dos fenicios á península Ibérica. É por iso que especialistas como Ana María Vázquez Hoys afirman que non foron os fenicios quen introduciron a escritura na Península senón que foron eles os que aprenderon a escritura nela. Polo tanto, os fenicios, posteriormente a obter a aprendizaxe da escritura neste enclave, serían os encargados de espallala de Occidente a Oriente, xusto ao contrario do que se cre actualmente. A península Ibérica sería, polo tanto, un enclave xerador dun sistema de escritura e non receptor. De ser así, tamén é interesante observar certas escrituras como as runas, que gardan similitude coa escritura preibérica.

Velaquí a exposición dunha serie de datos e evidencias arqueolóxicas que poden supor o cambio de paradigma con respecto á orixe da escritura. Agora tócalles a vostedes sacar as súas conclusións.

CULTURA MATERIAL E INMATERIAL NO VAL DO RÍO NAVEA. I:

Mouruás e a xunta co Bibei

Notas cara á comprensión dun espazo
xeohistórico senlleiro

Miguel Losada

*Etnógrafo e secretario da
Sociedade Antropolóxica Galega*



Sumario

O achado na aldea de Mouruás (San Xoán do Río, Ourense), en 1967, dunha espada de bronce adscribible ó período final desta idade (contra o ano 3000 b.p.) está relacionado con todo un corpus de cultura material e inmaterial que remite ás relacións de toda arnaxe que unen o noroeste peninsular co resto do continente europeo e, especialmente, co mundo atlántico e as tradicións indoeuropeas. O dito contexto, a súa prospección e análise crítica, podería axudar significativamente ó mellor coñecemento dunha época transicional apenas bosquexada pola historiografía. Este artigo é unha compilación de feitos arqueolóxicos, históricos, etnográficos e antropolóxicos sobre os que se chama a atención para que un ámbito xeohistórico senlleiro, desde calquera punto de vista, poida saír do pseudoanonimato que fai esmorecer e desaparecer unha parte insubstituíble do patrimonio cultural galego e, xa que logo, europeo.

A posta en relación dos espazos relatados (cos seus puntos de interese singular e as formas culturais identificables no contorno do macizo central e do río Navea, neste caso) amosa os indicios da existencia de elementos relictos que poderían estar dando conta do carácter fundacional que o período mediató e inmediato, no que foi depositada a espada de Mouruás, puidera ter, cando menos en parte, respecto do como e porqué da cultura e as sociedades celto-atlánticas nas serras occidentais da cordilleira Cantábrica.

Palabras clave: Mouruás, espada pistiliforme, río Navea, macizo central ourensán, territorio, soberanía, guerra, sacralidade, alén, pozo Peago, moura, Raíña, Pastora, pena Folenche, Trives, túneles, Calcolítico, campaniforme, Bronce Atlántico, cultura material, cultura inmaterial, sociedades fanéricas, elementos relictos, paisaxe.

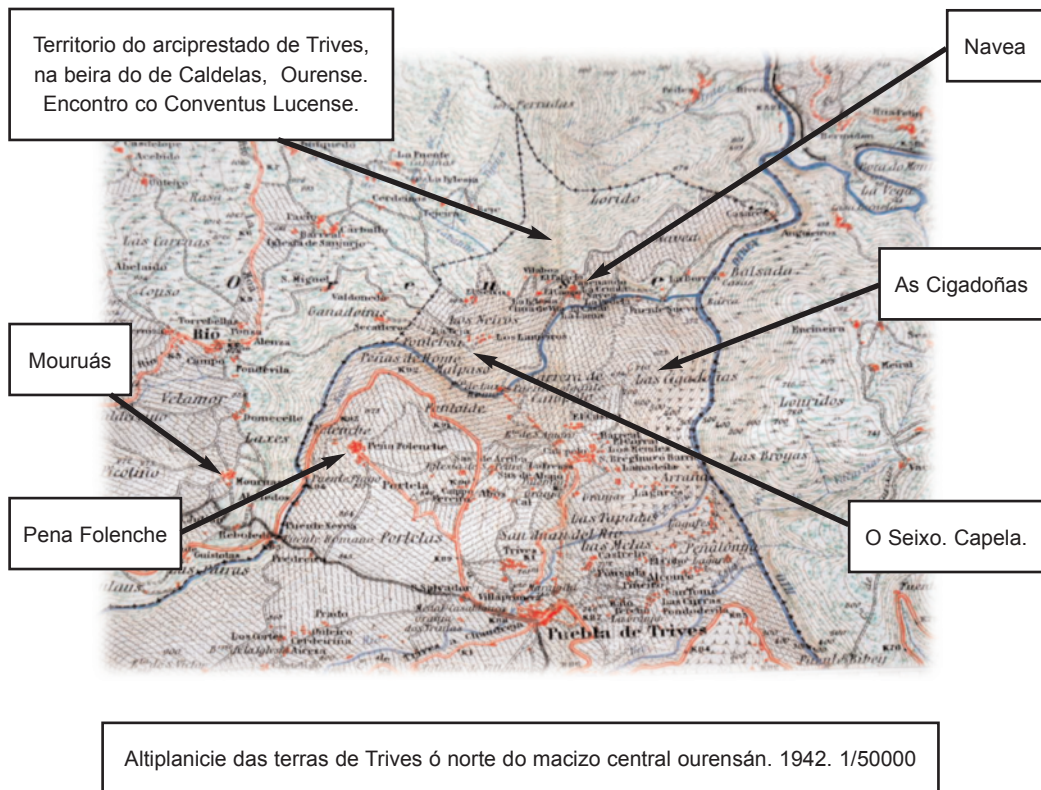
Abstract

1967, at Mouruás, a little village near Ourense, in Galicia, the northwest of Spain, a bronze age sword (3000 B.p.) was found and this fact was connected with a complete body of material as much as immaterial evidences that directed us towards the ancient cultural landscape extended over all the Atlantic world of the European continent and your indo-European or paleo-European traditions. Such a context, your prospection and critic analysis, it can help us to improve our knowledge over a transitional age scarcely known by historiography. This article is a compilation of archaeological, historic, ethnographic and anthropological facts in order to attract attention towards a outstanding geo-historic space many times avoided by the scientific literature and that custodies a irreplaceable part of the cultural Galician patrimony and, therefore, European too.

The Central Massif and the Navea river, both with its interesting points linked to the remarkable cultural forms surrounding them, show the signs, clues, or traces of the existence for persisting elements that may be an expression of the foundational meaning that this period had at least for some respects, towards Celtic-Atlantic societies from west ranges of the Cantabrian Mountains.

Keywords: Mouruás, Ourense, sword, bronze age, Galicia, Central massif, Navea river, Celtic Atlantic societies, Cantabrian mountains, landscape, territory, Trives, sovereignty.

O territorio



Limiar. O cómo e o porqué deste traballo

Nas seguintes páxinas trataranse de achegar ideas e datos coa finalidade de elaborar unha hipótese interpretativa. Explicitamente, o obxectivo último deste traballo é o de achegar elementos que movan á reflexión e, eventualmente, á acción na procura da coherencia interna subxacente nunha parte do corpus da cultura material e inmaterial dunha rexión do país que, malia as súas senlleiras manifestacións da actividade antrópica sobre unha base fisiográfica e morfoxenética singular, é dicir, un escenario histórico senlleiro, ten sido moi

pouco estudada dende calquera punto de vista.

Extraordinarias intervencións das diferentes culturas, detectables neste territorio, teñen sido pouco máis que simple obxecto de inventario: camiños da Idade do Bronce; a vía romana XVIII do itinerario de Antonino, con tres pontes monumentais sobre esta; espazos nos que, razoablemente, pode rastrexarse a súa sacralidade dende tempos protohistóricos; manifestacións etnográficas e antropolóxicas de grande relevancia, dentro dunha paisaxe — causa e efecto da actividade das sociedades pasadas — na que inda se detectan aspectos relictos dun pasado remoto.



Todo isto vencellado por unha tradición cun notorio “retrogusto” arcaico que, lonxe de amosársenos como unha manifestación local, que sería valiosa inda que pouco significativa, tende máis pontes cara a un mundo europeo, atlántico cando menos, instituíndose así, por dereito propio, en depositaria dunha parte insubstituíble do patrimonio material e inmaterial dos pobos de Europa.

Tomando como punto de partida a incontrovertible existencia dun espazo de grande interese arqueolóxico, dotado de fortes aditamentos simbólicos, como é o lugar da pena dos Castros, en Mouruás, procederase aquí a unha sorte de voo prospector polo territorio co obxectivo de detectar posibles elementos concomitantes cunha estación tan senlleira que (segundo os indicios que serán expostos) non constituía unha illa de significado senón que, máis ben, é a punta dun iceberg.

Resulta, pois, evidente o posicionamento de partida dos prexuízos que, como calquera outra aproximación interpretativa, exhibe esta proposta: un aliñamento coas teses procesualistas da historiografía (inda que unha peza fundamental da análise, aquí apenas desenvolvida) que sexa unha aplicación dunha coñecida e meritória proposta interpretativa como é a do modelo dialéctico centro/periferia ou periferia habitada/lugar central non habitacional (García Fernández-Albalat, 1990).

Adoptaremos tamén a idea de topografía cualitativa, presente xa en Hernández Pacheco, E. (1952), e ben desenvolvida pola bibliografía en xeral: espazos xeográficos con propiedades significantes que emanan da existencia dun sistema simbólico. Dela tirámo-la inferencia de que é posible a construción dunha proposta

interpretativa que, precisamente para selo, haberá de contar con propiedades narrativas, xa que o que fai sociedades a partir dos grupos e desenvolve as culturas no colo das sociedades é, directamente, a habilitación destas para a elaboración de discursos como único soporte do desenvolvemento de programas ideolóxicos xunto coa consolidación de vectores e inercias culturais.

Trátase en definitiva, do esforzo de aprehender, na medida do coxunturalmente posible, algunha das claves daquilo que, convencionalmente, adoita definirse nas “ciencias sociais” como a *weltanschauung*, ou xeito de ver o mundo unha sociedade, pretérita neste caso, e proxectando cara a esta a nosa propia esfera de contidos e referentes; esperar, necesariamente, con isto amplia-lo noso horizonte de significados.

Na procura deste obxectivo moitos destes conceptos poden ser analizados paseniñamente nos autores que se van seguir. Outros serán inmisericordemente empregados, dada a necesaria contención que o espazo editorial impón nunha abordaxe coma esta; tendo en conta que son os autores referenciados os que con máis calidade e lexitimidade teñen desenvolto as ideas que son eiquí tomadas cunha función instrumental.

Mais, unha vez feito o edificio e para que sexa operativo, cómpre tira-la estada. Por isto, e unha vez resolta esta instancia procesual, cómpre afirmar que os grupos humanos son sociedades cando aparecen como herdeiros dunha tradición ou, máis ben, como produtos dela. A estratexia evolutiva e de supervivencia que seguiu a nosa especie foi a da vida en comunidade supeditada ó esforzo creador do feito cul-



tural. E fixo isto como método de superación da conflitividade con etioloxía na individualidade, tal como indicou Durheim¹ na súa exposición sobre as estruturas sociolóxicas básicas.

Así, mergullada na súa substancia moral, verdadeiro líquido amniótico da comunidade, esta elabora e proxecta no seu derredor, unha sorte de esfera de contidos de cara a proporcionar produtos culturais que permitan artellar unha paisaxe simbólica interior que poida dar conta dos sinais daquilo que percibimos como o mundo.

É por isto que a principal actividade da comunidade, e temos que lembrar que o ser humano é tal logo de percorre-lo camino da socialización, é darlle un sentido a aquilo co que nos imos atopando ao longo da experiencia vital e proceder á súa compilación. Este sentido dinámico da existencia, imposto por iso que, convencionalmente denominámo-la “natureza humana”, explicitase, como expuxo Heidegger², na tendencia á comprensión dos fenómenos, o cal nos leva cara á formulación de propostas interpretativas que na nosa modernidade circulan pola esfera dos significados baixo o paraugas da falta de alternativas fronte á necesidade de, precisamente, confrontar ou aprehende-lo mundo como fenómeno da contemporaneidade.

Tanto é así que a cultura de Occidente ten, principalmente, o sabor da hermenéutica como un resultado do prodixioso incremento da taxa de maridaxe dos signos cos seus significados,

posta en pé pola vixente sociedade da comunicación no contexto do paradigma posmoderno. O noso mundo, é dicir, o noso intre histórico, verifícase así como unha vivencia paroxística dominada pola proliferación de contidos, mensaxes e tódolos aspectos do fenómeno da comunicación. Cómpre ter isto en conta porque cando avanzamos cara á apropiación intelectual doutro paradigma, non avanzamos sós. Antes ó contrario, facémolo en calidade de zapadores da nosa circunstancia.

Neste sentido as teses de H.G. Gadamer³, no tocante ó carácter esencialmente histórico do feito da nosa conciencia entendida como o xeito de sermos sobre o mundo; o recoñecemento do sometemento ás extremas de tempo, lugar, cultura e historia sobre a acción de interpreta-los elementos sobre os que versa este traballo, planan tamén sobre o presente artigo.

A tradición soporta o que Gadamer denominaba un “horizonte” que finca nesta os seus alicerces, inda que estes fosen mudables no tempo.

Debe ser, ademais, recoñecido o sedimento deixado, sobre este traballo, polas teses de P. Berger e T. Luckmann e a súa obra de referencia⁴. Eis que precisamente aquilo polo que a idea de construción social da realidade foi máis deostada; o rol de catalizador que ten a actividade simbólica do grupo social, respecto dos procesos de institucionalización, é o mesmo que estas liñas veñen a reiterar. Séguese disto que, tanto os elementos materiais como os inmateriais deste percorrido polas terras do río Navea terán a consideración de partes dun sintagma que é tanto como dicir que son susceptibles

1 E. Durheim: *Las formas elementales de la vida religiosa*.

2 M. Heidegger. *Ser y tiempo*. Par 32.

3 H.G. Gadamer. *Verdad y método*. Vol I.

4 P. Berger & T. Luckmann. *La construcción social de la realidad*.



de ser lidas como integrantes dunha narración que xorde, neste caso, dun proceso de tradución, opinable xa que logo, de elementos dun discurso que estaría dando conta dun momento singular de transformación dunha sociedade do ano 3000 B.P.

O que a continuación se expón é un conxunto de, digamos, fotos fixas cun nexo común no espazo das que esta achega pretende facer unha “montaxe”; un discurso narrativo baixo a premisa da falta de información dabondo significativa. A análise icónica destas imaxes ou representacións que acadan tamén o plano dos feitos lingüísticos tenta afondar na superación desta eiva.

Dalgún dos feitos posuímos datacións contrastables que as vencellan con discursos históricos e historiográficos doutrinalmente pacíficos. Partindo delas marcaremos un itinerario que, ante a falta de datos, pretende estimular a ulterior formulación de preguntas⁵. Trátase, pois, dunha versión libre da coñecida “faca de Ockam”: “Posto que as cousas adoitan se-lo que semellan ser e como todos estes elementos materiais e inmateriais son —existen— resulta coherente nalgún grao, o seu artellamento nunha unidade discursiva con atributos de verosimilitude”.

1- O achado da pena dos Castros

No outono do ano 1967 e durante os traballos de acopio de áridos para a construción da

estrada local que chega á aldea de Mouruás, produciuse o achado dunha espada⁶ e duns “aros metálicos” que, segundo as informacións recollidas, *in situ*, estaba dentro dunha fenda da rocha da que foi expulsada pola explosión dunha carga disposta a reducir a barrancas o enorme bloque granítico.

Este bloque ou bolo formaba parte dun conxunto coñecido pola comunidade local baixo o nome de “A Pastora”. Era un conxunto formado por dous penedos duns doce metros de alto e varios de ancho que aparecían dispostos de xeito vertical e inclinados un cara ó outro; ó tempo que os seus extremos chegaban a tocarse configurando así unha pa baixo a que adoitaban acubillarse, entre outros, os rapaces de Mouruás (unhas tres ou catro ducias, daquela) para face-lo magosto a cuberto das inclemencias do tempo.

Iste conxunto foi completamente destruído, esbourado, durante a realización dos traballos da estrada.

A Pastora coa súa inusual feitura alzábase no medio da fraga de castiñeiros (*Castanea sativa* M.) e rebolos (*Quercus pirenaica* Will.) na aba da ladeira que baixa cara ó inmediato río Navea, a uns centos de metros da ponte sobre este, e que forma parte da vía romana XVIII do “itinerario de Antonino”. Está, pois, nas inmediacións do vao principal do río que constitúe ademais o linde entre o Concello de San Xoán do Río, ó que pertence Mouruás, e o Concello

5 M.V. García Quintela, pp. 199-200. “Pola súa orixe e natureza, o coñecemento arqueolóxico é fragmentario, breve, e hipotético. Hai moitas cousas mal coñecidas e outras que dificilmente se poderán chegar a coñecer.(...)Sen embargo a falta de datos nunca pode ser motivo suficiente para evitar facernos preguntas.” *Soberanía e santuarios na Galicia castrexa*.2006.

6 http://www.musarqourense.xunta.es/es/peza_mes/espada-mouruas/



de Pobra de Trives. Ademais, encóntranse neste punto as dioceses de Astorga e Ourense dos antigos Conventus Asturicense e Bracarense. A moi pouca distancia conflúe tamén con eles o Conventus Lucense, Lugo.

Acompañando á pena da Pastora, estaban, e inda están, a pena da Raiña e a pena da Moura. A Raiña (fig.1) é un enorme penedo, aplanado e alto duns 15 metros tamén, que se atopa en posición vertical, a poucos metros do soar que soportaba a formación da Pastora. Lisa e rectilínea en dúas das súas fachadas, forma un interesante acubillo na base cunha pequena “estancia” posterior, na que poden alzarse en pé unha ou dúas persoas. A pena da Moura (fig.2) é un bolo coma os anteriores, de dimensións máis reducidas inda que todavía enorme, duns 4 por 5 metros, e máis esférico cós que o acompañan neste lugar da pena dos Castros (de xeito que, sobre esta pena, poden estar de pé catro ou cinco persoas a un tempo). Ten feitos, en boa labra, sete chanzos que permiten ascender, cara ó norte, ó alto dela pola beira sur e dende unha leira á cal dá nome. Estes penedos sitúanse na beira dun perímetro que, pola banda do oeste, fican a pouca altura sobre o nivel do chan, entre 1,5 m e os 3 m; mentres que, pola banda oposta, amosan o seu tamaño case completo agás a parte, indeterminada, que fique baixo terra. Seguindo o dito perímetro e rematando de configuralo, atopamos un noiro principal bastante continuo que pode chegar ós dous metros de altura e que evoluciona cara a unha traza envolvente que permite delimitar visualmente o pequeno altiño, que é a pena dos Castros, a cal constitue, máis ben, unha sorte de balcón cara ó río Navea.



Fig. 1: Pena da Raiña. A persoa está no mesmo plano e mesmo a carón do penedo.



Fig. 2: Pena da Moura e os seus sete chanzos. Pedro G. Losada.



Fig. 3: Debuxo de campo da mao do autor, da configuración aproximada das penas da Pastora, na ladeira cara ó Navea, segundo testemuños recollidos na aldea de Mouruás. Varias dúcias de rapaces podían xuntarse no espectacular acubillo. O noso especial agradecemento á señora Nesita.



Todo o espazo do terreo que dá cara ó río forma un continuo coa notable masa forestal da fraga do Navea. Participa das mesmas características forestais, topográficas e xeolóxicas e sustenta unha rica tradición de elementos antropoloxicamente salientables. Así, resultan localmente frecuentes os afloramentos graníticos similares, achucidos tamén pola monumental comunidade botánica e o conxunto da biocenose da que trataremos noutro lugar. Dende os pés do perímetro inmediato e cara a abaixo até unha distancia indeterminada, tamén, pola frouma ou mulime que tapiza o chan, pódense ver pequenas parcelas de terreo acoutadas por valos de pedra miúda.

Formando parte deste espazo inda que fóra, actualmente, xa do tal altiño, atópase a fonte da Moura. Unha fonte na que existiu, até os anos 70 do pasado século, unha gran pía duns 3 por 2 metros e tallada nun único bloque granítico, ó xeito das maseiras, como a que actualmente está alí situada para recolle-la auga da fonte e que agora ten unhas dimensións unhas dez veces máis modestas.

Ciscados por baixo dos actuais rebolos e castiñeiros existen outros penedos de menores dimensións que tenden a estar dispostos, dun xeito natural probablemente, en situación primetral respecto do conxunto (inda que no caso dalgúns poderían ter sido obxecto dalgún tipo de manipulación na orde de conformar unha sorte de portelo de acceso ou guía) xa que, cando menos nunha localización, se observan dous bloques chamativamente semellantes no tocante á súa xeometría, confrontados entre si e, aparentemente, marcando unha zona de paso ou tránsito entre a zona onde se atopa a pena da Moura e a zona da Raíña.

Resulta moi suxestivo, pois, establecer unha correlación entre estes tres penedos antropomorfixados desta maneira pola tradición, esta *Mater multiforme* (Pena Graña A., 2000 e 2004) e a coñecida ideoloxía trifuncional da divindade feminina na sociedade convencionalmente denominada castrexa, coa excepción de que neste caso, a hierofanía vén relacionada cun contexto anterior no tempo, a Idade do Bronce, e que, ademais, presentaría rasgos netamente arcaicos como son o predominio do factor atributivo, é dicir, simbólico ou se se quere abstracto, na antropomorfización das penas fronte á posterior tendencia cara ás representacións de arnaxe máis figurativa como no caso das Matres, Suleis, Navia (Braña, 2000, 66); o cal podería estar dando conta dunha ideoloxía, no caso de Mouruás, doadamente relacionable co mundo atlántico fronte ás novas tendencias que xa na Idade do Ferro proceden do Mediterráneo.

É, logo, verdadeiramente notable a correspondencia destas adscricións entre a Raíña, a Pastora e a Moura coas funcionalidades detectadas como características das relixións indoeuropeas por G. Dumézil ou Euloxio Losada Badía. A deusa, unha, máis triplemente cualificada, dos indoeuropeos, que Dumézil (1999) sitúa na liña ancestral e cultural dos europeos, amosa os avatares de **raíña** (ou esposa e guerreira), **nai** (ou pastora, provedora, procreadora) e **santa** (ou sabedora e escura, ou moura); (Brañas R., 2000; 47). Relacionado con este contexto, cómpre facer mención da existencia da ara adicada a Nabia Sesmaca e da inscrición que a vencella cun certo castellum Sesm[...] (Olivares Pedreño, 1998-99); no caso da pena da Moura, semellan acumularse sobre a mesma as propiedades onfálicas e iniciáticas das *crougea* e as *trebopala*, segundo especia-



listas como García Fernández-Albalat B. (Com. Per.: Congreso “Os celtas da Europa atlántica”, Narón. Abril 2011) e Brañas R. (2000, 70-87)

Na tradición atlántica e paleoeuropea en xeral, as deusas depositarias de funcións guerreiras como Atenea, Artemisa ou Brigit —ou a *Nabia corona* da epigraña— perfeccionan o contido desta atribución de ir por diante marcando o camiño, e o exemplo que hai que seguir, co “complemento” do carácter psicopompo —guía cara ó outro mundo- de calquera caste de hoste. De vivos ou mortos. (Cfr. Brañas R., 2000, 70-107).

Semellante encomenda verificase de xeito “natural” nas inmediacións dos lugares que tradicionalmente son portas cara ó alén, nomeadamente xuntas de ríos, pozos neles, interfaces, todas, entre os mundos de vivos e mortos. Nestes lugares comeza o percorrido pola grande chaira que, no mundo atlántico antigo, representaba o territorio dos non vivos xa fosen mortos ou inmortais. Deste xeito, no contorno da ponte Navea entre Mouruás e a pena Folenche, o camiño do alén coincide e pasa xusto por baixo do camiño dos vivos; preto desta ponte, o pozo do Piago ou Peago sería unha porta cara ó alén. Dentro daquela ideoloxía, semellante punto de intersección dos planos da realidade, debeu ser, sen dúbida, un máis que notable centro de atención nunha escala supralocal.

Así pois, tamén desde esta perspectiva, o gran foz ou camba do Navea (nesta altura xa da inmediata xunta co Bibei) e mais a existencia do pozo do Piago xusto no estreitamento máis marcado do río e a uns centos de metros, ladeira abaixo, do lugar da pena dos Castros, seme-

lla remitirnos cara á existencia dunha cosmogonía latente na que non faltan tampouco os referentes á cuestión da soberanía xa que a pena da Moura, como vimos, está configurada como pedra iniciática ou, se cadra, lexitimadora (como se tira da existencia dos sete chanzos que explicitan o ascenso e retorno nun contexto netamente simbólico e transcendente).

É inevitable, neste punto, deixar de lembrar que o mesmo príncipe siddharta, Buda, logo de nacer da súa nai raiña (na fraga sagrada de Lumbini) é limpadounxido polas divindades acuáticas. Logo dá sete saltos santos que o levan cara ó norte, ó cumio simbólico do mundo cósmico, logo de supera-los sete niveis celestes. Co seu ascenso á dignidade de soberano celeste e cono (“voz de toro”) proclama a súa mellor condición: o máis alto, o mellor, o primoxénito e que vai redimir a tódolos seres da morte, da enfermidade e da decrepitude (Eliade M., 1991, 116-120). Este esquema mítico e simbólico aclara o significado que pedras como a pena da Moura, crougeas e trebopalas puidesen ter dentro dun modelo ideolóxico paleoeuropeo, amplamemete espallado por toda Eurasia.

Nesta lóxica, mais en sede atlántica, inseriríase tamén a cuestión das pegadas místicas ou se cradra máxicas, do “cabalo de Santiago” que podería estar dando conta, simbólica e reeditada no tempo, da chegada dun heroe “estranxeiro” e “marítimo” (tal como refire a coñecida tradición xacobeá e, sempre, na máis pura ortodoxia da semántica das tradicións soberanas celto-atlánticas). Así, cómpre ademais engadir que a presenza da besta, branca, montura do santo-heroe, remite cara á presenza na tradición local da deusa céltica Epona (soberana, pródiga e nai atávica), condutora de ánimas



e amplamente venerada na Europa da Idade do Ferro (Quintía Pereira, R., 2010, 229-241). A tradición popular do branco “cabalo louco” do río Navea que atravesa pola fraga, correndo con grande estrondo, podería dar conta da existencia dunha versión anterior e, se cadra, fundadora desta dinámica imaxe equina.

A fonte da Moura, a súa existencia material e inmaterial, vén a completa-lo panorama, xa que nestas tradicións a soberanía está sempre vencellada á existencia de probas de competencia moral cara ós candidatos a ocupa-la posición de soberano da xente. Estas probas ficaron relictas na tradición galega de posibilidade de acceso ós tesouros da terra pola vía do esforzo, meirandamente moral, e á superación dos traballos que as “mouras”, moitas veces baixo a aparencia dunha serpe, presentan ós que aspiran ó acceso a unha dignidade superior: a posesión do tesouro mesmo.

Outro camiño posible de exploración é o do estilo “megalítico” dos penedos do monte do Castro, xa que inda que a súa disposición non é artificial, e non constan datos de posibles estacións neolíticas, tampouco a precisaba xa que o seu carácter conspicuo e monumental viña “de serie”. Cómpre ter en conta que non faltan autores que recoñecen a existencia dunha continuidade nos procesos de modificación das estratexias de visibilidade social sobre a paixase, cando esta vai abandonando, devagar, esa categoría para chegar na Idade do Bronce a adquirir a consideración xa de territorio. Así dunha concepción máis “universalista” do sentimento identitario no megalitismo neolítico, iniciárase o tránsito cara a unha idea máis restrinxida do alcance identitario do grupo social. Nun contexto de acentuación dos cambios sociais e das condicións ecolóxicas

do hábitat, resulta metodoloxicamente inevitable, pois, preguntarse até que punto puido chega-la influencia dun lugar xeomorfoloxicamente coma este que, por outra banda, resulta relativamente abondoso como modelo en Galicia cando vemos que, polo vello camiño, as relacións con toda a Europa atlántica eran un feito.

Ademais, cómpre termos en conta, unha vez máis, que o río como grande protagonista desta paisaxe ten o nome de Navea, co golpe de voz no [e], o cal constitúe tamén un posible aceno arcaizante fronte ó coñecido Navia que o ten no primeiro [a]. As implicacións deste feito escusan máis comentario.

Se xuntamos a advocación de Santa Bríxida: nai, pastora e filla de reis, segundo a tradición (cfr. Esquema de equivalencias en Quintía Pereira, R., 2010: 223-228), no enclave da outra beira do Navea, e que se comenta máis adiante, temos un panorama de fortes reminiscencias célticas que poden completarse neste punto co recordatorio doutro elemento importante: a mansio que as fontes latinas mencionan nesta zona da tribo dos tiburi aparece como Nemetobriga; unha voz celta de grande popularidade, a vulgar polo bo número de lugares con ese nome por toda a beira atlántica en Europa e que, segundo os autores, remitiría cara a un bosque sagrado, unha cidade santuario ou unha cidade “celestial”. A súa existencia semella indiscutible, mais actualmente apenas se sabe dela que debería estar situada no contorno de Trives e, claro, preto da vía XVIII (Moralejo J.J., 2009).

O Nemeton sería un santuario baixo o ceo, como un lugar no bosque, ou unha pena na que se verifica o contacto co ceo⁷. Neste sentido,



ós ben coñecidos de Panoias, en Portugal, e outros sobre penedos con chanzos e pías, quizais podería sumarse, polos feitos que logo se detallan, o complexo do monte dos Castros, na beira do Navea.

2- A espada de Mouruás e o seu mundo inmediato

Dende a perspectiva do estudo da cultura material todo este espazo está presidido, ós nosos ollos tinguídos, como non pode ser doutra maneira, polos nosos prexuízos⁸, pola deposición dos obxectos atopados no complexo rupestre da Pastora. A súa categoría de obxectos materiais así o dispón no noso tempo.

A dita espada, pistiliforme, foi depositada nun período coñecido polos especialistas, como a profesora Beatriz Comendador, como o Bronce Final II e, neste momento, precipitáronse a grande escala, os cambios que se viñan xestando dende había moitos séculos na Europa máis próxima ó Océano Atlántico. Naquel tempo unha espada como esta, e hai outros exemplares atopados en lugares semellantes, era un obxecto que representaba un triple significado:

- Dunha banda, era un obxecto tecnolóxico de primeira magnitude. A súa feitura era innovadora na época, estaba fundida toda nunha peza que foi forxada e perforada con posterioridade.
- Atesouraba unha gran carga simbólica. Representaba autoridade, status social e dignidade política como elementos clave da sociedade que tiña a contorna do río Navea, como o seu centro de referencia vital.
- Tiña, ademais, unha gran transcendencia económica pola súa condición de obxecto metálico e, nesta dimensión, acadaba o seu pleno significado cando vemos que elementos da cultura material coma este formaban parte do gran escenario comercial que era a fachada atlántica europea, onde o feito mesmo do comercio era máis importante polo feito amplo do intercambio na distancia, que pola valoración “mecantil” dos produtos. De xeito análogo, á feira vaise máis pola participación nun acto comunal que pola necesidade mercantil.

Espadas como esta e demais bens viaxaban milleiros de quilómetros por vías marítimas e

7 Jose María Blázquez Martínez. *Religiones indígenas en la Hispania romana. Addenda et corrigenda. Versión digital del gabinete de antigüedades de la Real Academia de la Historia. Madrid 1996-2001.*

<http://descargas.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/68061663767373165754491/026345.pdf?incr=1>

"El santuario a cielo abierto es típico de los antiguos pueblos celtas, denominado por los autores clásicos como locus consacratus o hieron, y en lengua celtica nemetón (...) En el norte de Hispania queda clara la existencia de una noción universal de la céltica antigua, la del nemeton, espacio que comunica con los dioses, santuario al cielo abierto como el de Panoias."

8 Gadamer. *Verdad y método I. A nosa esfera de significados depende do noso intre ou horizonte, histórico. Dentro dela, os prexuízos, entendidos coma a liberdade relativa na adscripción de significados, xogan un rol de fertilizante neste proceso creativo. O mesmo sucedeu coa esfera da sociedade que depositou a espada. Comprender aquel suceso e o seu significado máis fondo, se fose posible, implica a ampliación do noso horizonte cara ó horizonte daquela sociedade.*

terrestres por toda a Europa atlántica e, con eles, facían as persoas e as ideas. É por iso que aquel mundo, chamado dende os anos 40 do século pasado “O Bronce Atlántico” (Santa-Olalla e Montelius), foi, segundo moitos especialistas, a primeira grande identidade cultural europea ou como a propia Unión Europea definiu nos anos 90, a primeira “idade de ouro” do vello continente.

Tamén se poden apreciar, na escala rexional europea, os grandes cambios de aumento da demografía, expansión económica e intercambios a longa distancia. A xeralización do cultivo das fabas (*Vicia faba*) máis asociado a contornos funerarios e, xa que logo, unha vez máis relacionado cun uso simbólico ou a crecente importancia das explotacións de sal común, especialmente no centro do continente, constitúen apenas indicios que fan posible comezar a entende-lo complexo mundo social do Bronce final.

Pódese afirmar que Mouruás, na antiga ruta comercial que por alí pasaba mil anos antes de



Fig. 5: O antigo camiño na beira do río Navea. Posterior vía romana XVIII, coñecida como o camiño do Ribón.



Fig. 4: O val do Navea. Mouruás e Reboledo ó lonxe. Pena Folenche en primeiro plano.

que Roma construíse a ponte Bibei, a ponte Navea, ou a Cigarrosa, e a bisbarra enteira era, cando menos, un territorio aberto ó resto do continente; exposto ás súas influencias e por que non, dotado da capacidade de difundirlas súas modas, tradicións profanas, ou non, compartir modismos lingüísticos e calquera outra manifestación cultural imaxinable.

O potencial metalúrxico, aurífero, ferrífero, cuprífero ou estañífero das inmediacións e proximidades xeográficas, nun contexto de intercambios na escala local e rexional, xunto coa situación na beira dunha importante ruta que impón a xeografía e que moitos séculos despois confirma a traza da Vía Nova, fai posible afirmar que a espada de Mouruás é todo un símbolo, hoxe, do que foi a sofisticación e complexidade da ou das sociedades nesta parte do mundo, xa durante a Idade do Bronce.

A espada foi, pois, ofrecida (ou como din os arqueólogos “amortizada”) nun contexto dominado por dous factores senlleiros: o contorno fluvial e a interacción co rupestre. Do mesmo xeito que é moi importante ter isto en



conta tamén noutras manifestacións culturais da Idade do Bronce, en moitos casos inda máis antigas, como os petróglifos galegos do períodoospaleolítico. Do xogo destes factores desprégase, na aldea de Mouruás, todo un conxunto de elementos que é posible poñer en relación con outros achados de espadas, como a de Forcas, en Parada do Sil (Ourense); os depósitos do río Ulla ou Palma de Río (Córdoba); Alconetar (Cáceres) e outros en tramos moi encaixados, vaos de ríos como o Genil ou o Tajo, máis tamén con achados de espadas denominadas pistiliformes, como esta de Mouruás, e outros obxectos en áreas atlánticas como as de San Brieuc-des- Iffs, na Bretaña francesa, ou Wilburton no sur da Gran Bretaña

O período no que se deposita a espada estivo caracterizado, dende o punto de vista climático, por un aumento progresivo da humidade ambiental: a frescura dos veraos e, en xeral, un clima máis axeitado ás economías baseadas na gandería, inda que con grandes extensións de



Fig. 6: Fragas do Navea medio.

ballos (*Quercus robur*) e outras frondosas, onde os bidueiros (*Betula celtibérica*), abeleiras (*Corylus avellana*) e teixos (*Taxus bacatta*) eran, como hoxe, taxóns existentes ou mesmo dominantes nos ambientes destas montañas, tal como teñen amosado as análises do pole no NW da península. A xente, os grupos sociais, van desenvolvendo unha relación diferente en relación ó territorio, ó irse facendo o modelo de asentamento máis estable, anual, fronte os sucesivos establecementos estacionais.



Fig. 7: Reprodución da espada de Mouruás no Centro Comarcal da Terra de Caldelas. Erroneamente identificada como a de Forcas.

Dentro deste novo modelo de ocupación do territorio tenden a ser habitados enclaves como o que ocupa a actual aldea de Mouruás: un lugar estratéxico de control elevado sobre unha importante vía de paso, próximo a espazos de interese económico e tamén simbólico. Así, e de xeito coincidente con outros achados do occidente peninsular, como o de buraco da Moura en Portugal, tamén en Mouruás atopamos un acubillo baixo a pena da Raíña que, hipoteticamente, puidese ter sido ocupado

florestas de rebolos (*Quercus pirenaica*), car-

mesmo dende o Calcolítico, ou antes, de xeito estacional para ser, durante o Bronce final, complementado cun poboado estable do que proviría a denominación de pena dos Castros ou o mesmo soar da aldea de Mouruás, se se confirmase arqueologicamente a existencia de fortificacións ou outras estruturas naquela época.

Seguindo esta formulación, a existencia de todo un conxunto de elementos rupestres vencellados a tradicións locais, como a pena da Moura e os seus chanzos xunto cos mencionados penedos da Pastora e da Raíña ou mesmo a inmediata fonte da Moura, son coherentes. É dicir, darían conta dende cando menos o Bronce final e pola vía da conservación dos elementos simbólicos na tradición oral do proceso de cambio social acontecido naquel tempo, no que a nova sociedade dos inicios do primeiro milenio a.C. refrendaba o carácter sacro da pena dos Castros de Mouruás como xeito de favorece-

la cohesión social e, coa mesma, o control do seu territorio pecuario e do camiño que os conectaba co mundo.

3- Dende o alto dun penedo: outros centros de atención

Inda en sede da cultura material cómpre salientar outros dous centros de atención

arqueolóxica inmediatos e relacionados directamente co lugar da pena dos Castros. Trátase, dunha banda, do inda máis masivo penedo da pena Folenche e da pena da Santa na poboación que dá, ou da que recibe nome, o río Navea.

No caso da pena Folenche trátase dun bolo ou conxunto de bolos, graníticos tamén, de proporcións varias veces superiores ós citados con anterioridade. Situados na beira extrema da semichaira ou chanceira de erosión, que se estende ó norte do macizo central ourensán cara ó curso do río Navea, no seu encontro co río Bibei; ocupan un espazo privilexiado a uns 900 msnm., dende o cal se atinxe visualmente unha moi extensa superficie do territorio do

oriente galego: o encontro dos tres conventos anteriores coas actuais provincias de Lugo (O Caurel) e León (diocese de Astorga e o Bierzo), as serras de Pena Trevinca e Montecalvo cara a Zamora.



Fig. 8: No alto da pena Folenche. Chanzos e pías.

A súa calidade estratéxica vén refrendada dende a antigüidade e pódese rastrexar, por exemplo, na descrición, prolixa, que o Dicionario de Madoz⁹ fai deste enclave cando destaca a existencia en tempo remoto dunha

⁹ O castelo da pena Folenche no dicionario de Madoz. <http://www.diccionariomadoz.com/barrio-san-juan-de/Orense/>



praza militar, a Torre, sobre estes penedos e que contaría con capacidade para uns 200 homes. Foi incendiada e destruída nunha época indeterminada. O que non cita o informante de Madoz é a existencia de varios chanzos e dúas pías no cumio da pena Folenche e que poden observarse, inda hoxe, con claridade.

Estes chanzos e pías poderían facer lembrar outros como os que están sendo actualmente obxecto de estudo no lugar Armea, no Concello de Allariz, e tamén á beira da, parece que probablemente, tamén posterior vía romana XVIII.

Cómpre destacar que o modelo de asentamento habitacional, relicto na pena Folenche, remite claramente tamén ó período do Bronce final, pequenos caseríos acubillados ó pé dos penedos como na figura 9.

Menciona, iso si, o informante de Madoz, a existencia do “palacio” do conde de Lemos (chamado de Santa Bríxida) o cal tomaría nome da capela existente nese tempo baixo mesma advocación.

Outros dous castelos son mencionados polo informador de Madoz; trátase dos castelos da Cigadoña, cos seus foxos e contrafoxos, e do castelo do castro de Barrio (San Xoán).

A pena da Santa xunto á poboación de Navea é unha laxe inmediata ó río, co mesmo nome, na que se poden observar varios petróglifos con forma de ferradura.

A tradición vencella todos estes lugares mediante diferentes discursos de integración. Os máis salientables son os que establecen

unha direccionalidade dinámica no sentido Navea —pena Folenche— Mouruás, mediante o recurso da atribución (ó “cabalo de Santiago”) das pegadas das ferraduras deste, que poden verse na primeira e que deberon existir, segundo as testemuñas, nas outras dúas penas e que ou ben desapareceron, ou permanecen descoñecidas ou pode que sexan un recurso simbólico que subliñe a pertenza destes elementos a un mesmo programa fáctico.

En todo caso, o escenario ideolóxico latente, a vontade de control territorial dende posicións estratéxicas, apoiadas nas poboacións da elevada meseta ou altiplano que está circundada polos ríos Navea e Bibei, tamén se pode pescudar na tradición oral de Mouruás e pena Folenche cando establece a orixe destas prazas fortes na necesidade de defensa fronte á xente que pretendía acceder ás terras altas do macizo central pola canle dos mencionados ríos.



Fig. 9: Símbolos nas dinámicas de autoafirmación e apropiación. Cruz da Orde dos Cabaleiros de Malta nas inmediacións de Mouruás.

Contemplamos, pois, un modelo ben coñecido e cunha forte coherencia interna, debido tamén á reducida escala territorial analizada, dos elementos reseñados até agora. Unha continuidade plausible dos horizontes Calcolítico, do

Bronce e da primeira Idade do Ferro. Dende acubillos estacionais, abertos cara ó leste, como os da pena dos Castros e que poderían ser confirmados ou desbotados coas pertinentes catas, pasamos ós espazos habitacionais en chairas altas cunha “fossilización” da metodoloxía de adecuación ó hábitat, como no caso da poboación baixo os penedos da pena Folenche. Todos eles vencellados con espazos rituais ou fortemente tinguidos de simbolismo como son os petróglifos das ferraduras e a súa presenza na memoria. Os



Fig.10: Poboamento baixo os penedos na pena Folenche.

castros da Idade do Ferro I, e dentro da falta de actividade arqueolóxica característica de todo este territorio, amosan, prima facie, unhas características de localización netamente continuistas e, mesmo nalgúns casos, poderían expresar ideoloxías retrógradas respecto ó correr dos tempos como, puidera ser, no caso do lugar de Bretelo e o seu castelo, xa no alto Navea.

Ademais é preciso facer fincapé na importancia arqueolóxica que puideran te-las estruturas do Castro da Cigadoña en San Xoán de Barrio, A Pobra de Trives (Ourense), xa que o significado da súa posición, indubidablemente estratéxica, de control cara á xunta dos ríos Navea e Bibei e a posición de supervisión total dos accesos, dende os vaos da ponte Bibei e da ponte Navea, remiten cara a un modelo de

asentamento fortificado (en altura media; controlando visualmente a xunta de dous ríos e os dous vaos principais destes, ademais dunha amplísima panorámica de tres espazos xeopolíticos contrastados) que ben puidera proporcionar un longo percorrido estratigráfico.

Chegados a este punto pódese dicir que, utilizando o modelo proposto por García Quintela¹⁰, observamos a existencia dunha zona de contacto das unidades territoriais confluindo, na área inmediata, as dioceses¹¹ de Ourense, Astorga (existente xa no 254 d.C.) e Lugo¹², cos seus arciprestados que se ben teñen ido mudando en número e denominación ó longo do tempo, no XVI coincidían os de Trives-Manzaneda (astur), Ribas de Sil (lucense) e Caldelas como “miembro” da “Maestrescuelía”, unha das “Dignidades” Sic.

10 M.V. García Quintela. *Soberanía e santuarios na Galicia castrexa*. Pp.213-217

11 Galicia eclesiástica. Mapa das dioceses.

http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/0d/Galicia_eclesiastica.PNG

12 Susana Freixeiro. *División eclesiástica de Galica*. Wikimedia commons. 2008 http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/0d/Galicia_eclesiastica.PNG



nas que estaba repartida a diocese de Ourense.¹³

Por suposto que as actuais parroquias¹⁴, concellos e provincias (Lugo e Ourense) inda se xuntan territorialmente nesta xeografía de fortes contrastes, como tamén o facían os conventus da época romana¹⁵; isto lévanos cara á factibilidade da existencia dunha área de converxencia de diferentes comunidades ou, cando menos, dun a priori fáctico da existencia dunha interface de alcance étnico, cultural e social inda indeterminado. Ó igual que acontece con calquera outro medio exposto á interacción bioclimática e morfoxenética, a evolución das unidades fisiográficas en relación coas actividades antrópicas condiciona e tamén dá conta da evolución desta relación que, como en calquera outra interface, tende a constituír un contorno máis rico, que está mais dotado para atraer cara a si fluxos progresivamente máis caudalosos de materia e enerxía. Cando,

como é o caso, media a existencia de sociedades humanas e as súas actividades, o panorama cultural tende ó desenvolvemento dunha meirande complexidade das interaccións en xeral; polo que a existencia nesta zona dun escenario obxecto, mais tamén suxeito, de procesos de sacralización é plenamente coherente co discurso que se tira dos feitos materiais e inmateriais expostos.

Existen e, inda máis, son preeminentes determinados accidentes xeográficos que no contexto da interface descrita aparecen como ben dotados de contidos significativos. Isto fainos propensos ó seu artellamento en estruturas simbólicas de expresión variada, que dentro dunha lóxica comprensiva e apreheedora (semellante á que parece verificarse na Idade do Bronce final, coa deposición da espada como parte dunha recoñecida fórmula apropiatoria) semella falarmos dunha lóxica tendente á apprehensión simbólica do espazo vital no cal

13 Tomás Gómez. *Censo de población de las provincias y partidos de la Corona de Castilla en el siglo XVI. 1829.* http://books.google.es/books?id=M-BFAAAAcAAJ&dq=arciprestazgos+de+astorga&hl=es&source=gbs_navlinks_s

14 Arciprestados e parroquias. Caldelas (Ourense). <http://www.obispadodeourense.com/historia/parroquias/parroquias1.html>
<http://www.obispadodeourense.com/historia/parroquias/arciprestazgos/caldelas1.html>
Arciprestados de Trives e Manzaneda (Astorga) no google Books.
http://books.google.es/books?id=M-BFAAAAcAAJ&pg=PA174&lpg=PA174&dq=arciprestazgos+de+astorga&source=bl&ots=UOjX8GQ7yQ&sig=j7qVv5W4bCed-mWYL0goBD5CaI&hl=es&ei=ICXGTt_MK9DEtAaeuO2NBw&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=7&ved=0CEUQ6AEwBg#v=onepage&q=arciprestazgos%20de%20astorga&f=false

15 Pablo Ozcáriz Gil. *Los conventus de la Hispania citerior.* "...varios autores han puesto de relieve que la división conventual ha tenido muy en cuenta los límites culturales" y "Por todo lo dicho hasta ahora no podemos sino negar la opinión de Mackie que afirma que las fronteras conventuales no tuvieron en cuenta ningún factor sino que se establecieron de manera arbitraria... (...) Creemos que Albertini ofreció una opinión más realista. Piensa que en este tema no existen reglas estrictas. Pero a continuación añade que siempre que exista un accidente geográfico que señale la división territorial de las comunidades este es tomado en cuenta" ... (...) El Conventus Asturum englobaba exclusivamente a los astures y acaso también a los vacceos más septentrionales. Los conventus galaicos englobaban también a pueblos enteros sin que haya ninguna duda de fraccionamiento"



o ámbito territorial ten un protagonismo parcial.

Outro aspecto relevante é o feito do endémico e inmemorial uso extensivo do territorio mesmo. Nesta zona, o macizo central, os usos pecuarios extensivos xunto cos aproveitamentos notoriamente marxinais —no sentido de non intensivos— especializados e insertos nunha lóxica que devén nunha ética do longo prazo dos ambientes forestais, explicitan unha peculiar relación co contorno que se presenta ante nós como unha paisaxe, en boa medida, relictas e adscribibles tamén ó mundo do Bronce final.

Outra faceta que se debe ter en conta, polo plausible carácter relictas tamén, é o escaso desenvolvemento dos produtos secundarios que amosa a economía agropecuaria local. Resulta ben chamativo, e ben merece unha reflexión ó respecto, a inexistencia de derivados do leite das abondosas, até hai unhas décadas, vacas, cabras e, en menor medida, ovellas da bisbarra. Sendo, como teñen sido, boas as condicións de base poderíase pensar que do mesmo xeito que noutras zonas montañosas de Europa, ou do mundo, os queixos e outros produtos derivados terían que ter unha ampla representación en canto á variedade e significado económico en xeral. Nada máis lonxe da realidade. A agricultura confirmada ou rastrexable estivo baseada no centeo, chamado pan, castañas, liño e moito gando. Con moi poucos derivados ou elaborados en relación ós escenarios de montaña comparables como Picos de Europa e outros.

Pódese afirmar tamén a existencia de elementos arqueolóxicos pertencentes á esfera da ritualización que están amplamente distribuí-

dos polo territorio, como os petróglifos, gravados cruciformes (como os do Picotiño na mesma periferia de Mouruás), as pías ou a mesma espada e aros.

Outro factor apriorístico do modelo, que tamén se verifica aquí, é o da interpenetración de lindes. Deste xeito temos que os terreos da aldea de Navea pertencen ó Concello da Pobra de Trives, diocese de Astorga, inda que na beira oposta do río deste nome (o cal os sitúa xeograficamente na diocese de Ourense) ó tempo que forman unha cuña aguzada cara ó norte para penetrar na terra lucense até chegar á beira da chaira que cae, moi abruptamente, cara ó Sil no contorno dun lugar de, probablemente, esclarecedora toponimia: As Ferradas, no que a tradición sitúa máis ferraduras nas rochas.

As tradicións como a batalla de “mouros e cristiáns” da aldea de Mouruás en tanto que depositaria dun simbolismo de actualización cíclica e, polo tanto, estacional dunha pugna soberanista e afirmativa dunha identidade “local” fronte ós “alleos”, convencionalmente “arabizados” dentro dun proceso de substitución inda non ben determinado, redundan na acción lexitimadora pola vía mitolóxica doutros elementos, auténticos vehículos do contido simbólico, como o antes mencionado “cabalo de Santiago” e as súas pegadas ou as mencionadas penas da Santa, a Pastora e a Moura; de razoable adscripción ideolóxica ó modelo trifuncional indoeuropeo proposto por Dumézil.

Tamén existe unha capela, a do Seixo, nunha cota superior á da aldea de Navea, instalada nun relativamente amplo espazo deshabitado e que concitaba, en tempos, unha ampla partici-



pación supralocal (como resulta obrigado para unha capela esencialmente illada). Neste sentido, cómpre facer notar que tamén nesta sede argumental, o caso ou se cadra modelo de relación, no espazo entre a poboación de Mouruás e o espazo sacralizado da pena dos Castros, é asumido noutras localizacións como esta: Capela do Seixo e outras como a do Santo Amaro, en San Xoán de Barrio. Así tal como vemos naquela, tamén as outras se sitúan na beira do río, nunha cota ben elevada sobre este, cos “pés” cara a el e na beira mesmo da aba cara ó río Navea. Os espazos habitacionais ocupan posicións retrasadas máis inmediatas, o cal puidera reflectir unha lóxica de eficiencia, que non eficacia, simbólica na que a ambivalencia dos conceptos de centro e periferia do modelo de García Quintela teñen, neste territorio, un xeito de subliñarse que é coherente coa magnitude dos elementos xeomorfolóxicos xa que o espazo central, sacralizado, deshabitado fica inda máis de manifesto pola cohorte periférica habitacional que, nun xesto de fino estilo, se mantén non lonxe, mais estrictamente afastada, denotando a firme vontade de explicita-la conciencia da existencia dos dous ámbitos.

Polo que respecta á lingüística e nomeadamente á microtoponimia dentro da toponimia e á falta dun estudo específico ó respecto, soamente pode apuntarse a existencia de nomes de orixe non latina en “puntos quentes” pola súa importancia simbólica como “Navea”, reiterado. En calquera caso a epigrafía dispoñible, como temos visto, constitúe xa un bo punto de partida de cara a unha prospección metódica ó respecto.

Non menos significativos son os abundantes referentes ós mouros por toda esta terra alta. E

que, como xa vimos dicindo, serán obxecto de exposición e análise noutra ocasión.

4- O Bronce final no eido mediato: máis aló do conspicuo ou triunfo das sociedades fanéricas

Se houbese que salientar un aceno notoriamente propio destas sociedades da Idade do Bronce, quizais podería sinalarse que eran sociedades eminentemente fanéricas.

Tómase aquí, a título de préstamo, este termo que acae moi ben no eido da bioloxía, especialmente na ornitoloxía ou a entomoloxía, cando a dita disciplina versa sobre os procedementos que implementan as especies ó longo do tempo e como resultado dun proceso selectivo, para facerse axeitadamente visibles fronte ó seu particular telón de fondo ambiental nun contexto de competitividade territorial e de interaccións diversas, nomeadamente as intraespecíficas como a reprodución, inda que tamén no eido das interespecíficas no que a fanericidade tende ó afastamento dos inimigos ou potenciais competidores polos recursos. Neste caso, os acenos fanéricos terían un valor aposemático que se traduce na emisión dunha mensaxe disuasoria e preventiva mediante o emprego de cores corporais chamativas asociadas en ocasións e, segundo as especies, coa adopción de actitudes corporais rechamantes. Todo isto tendente a provoca-lo desestímulo do opoñente.

Aplicado ás sociedades humanas, as comunidades indíxenas de Papúa-Nova Guinea, coas súas rechamantes manifestacións culturais que inclúen arte cosmética corporal, ornamentación con base nun amplo abano de cores, exhibicións rituais en grupo ou as dos indíxenas de



Nova Zelandia coas súas tatuaxes rituais ou a coñecida “Haka”, cunha polifunción disuasoria e convidativa, son exemplos de fanerismo social relevantes.

Neste sentido é lícito preguntarse dende cando ou canta fondura temporal poderían, potencialmente, te-las tradicións que eran quen de fornecer de contidos e conceptos variados á “maquinaria” mental humana de xeito que esta, coñecendo a amplitude e variedade do ámbito atlántico occidental, desenvolvese os modos de “xeira na escala continental” xunto á autarquía estratéxica.

A resposta non pode ser taxativa, mais os datos falan de que xa no 30000 b.p. se detecta, nas sociedades humanas do continente, un xiro cara ás formas de pensamento e organización que reputamos como “modernas” (Dennell, 1999); no 9000 b.p., por exemplo, a xente navegaba, dende algures, cara á illa de Irlanda¹⁶.

Vimos nos parágrafos anteriores que dende fins do Neolítico e durante todo o segundo milenio a.C., a “paisaxe” dos agricultores que facían repousa-las bases da súa lexitimación activa na situación e exhibición das estruturas megalíticas que acubillaban as necrópoles dos devanceiros, foise transformando até dar paso ó paradigma da territorialidade. Este cambio puxo en pé o concepto de espazos liminares nos que un novo modelo de sociedade, máis particularista e menos universalista, atravesou

que semella ser un proceso de despersonalización dos modos e espazos funerarios até desenvolver un sistema simbólico no que os depósitos de armas (as denominadas estatuas-menhir e estelas-menhir, certos pretróglifos e pode, por que non, que outros elementos da cultural material que non deixan rastro no rexistro arqueolóxico) xogaran un salientable rol na afirmación de individuos e grupos sociais (Cfr. Ruiz-Gálvez, M. 1998, pp. 328-359).

Deste xeito aquelas sociedades transitaron durante o terceiro e segundo milenios dende uns postulados tácitos nos que as intervencións sobre a paixase, mediante a disposición de túmulos ou mámoas e outras construcións megalíticas ó longo das vías de paso, tiñan como obxecto a emisión dunha mensaxe, probablemente, máis enunciativa ou, se se quere, informativa, cara a outros nos que o grupo social se facía conspicuo nun rango taxativo, establecendo unhas condicións para o paso cara ós lugares onde atopa-los recursos que remitían ó viaxeiro ou grupo interpelado, cara a un *statu quo* implícito dentro do cal o ámbito de referentes apelaba a unha lexitimación que viña a conta da pertenza a unha comunidade de devanceiros que, de xeito inmemorial, ocupaban un amplo territorio polo que transitaban de xeito estacional. A conspicuidade dos monumentos megalíticos estaría establecendo unha sorte de sistema de, analoxicamente, “actos regrados”, isto é: acatando determinadas condicións impostas polo sistema simbólico e cosmogónico vixente que gravitaban sobre os recursos (o paso ficaba expedito xa que non era un recurso en si mesmo).

Estas sociedades eran xa sociedades de viaxeiros, transhumantes

16 Robin Dennell: “Las relaciones entre los diferentes grupos estaban también mucho más estructuradas que antes y se realizaban por medio de complicados sistemas de intercambio y de lugares de reunión que servían de núcleos regionales”. *Prehistoria económica de Europa*. Pp. 138 e segs.



estacionais ou percorredores de amplos espazos, nas que era importante a idea de pertenza a unha esfera de referentes ampla. Teñamos en conta que o megalitismo neolítico constitúe un fenómeno non atribuíble a unha “cultura megalítica”, antes ó contrario foi un “Atlantic way of life” sobre o que as diversas culturas da fachada occidental do continente europeo, ou os diversos xeitos de seren

ribeireños do Atlántico boreal e occidental, coincidiron en que era de proveito.

Pola contra, moitos séculos despois, cara á fin convencional da Idade do Bronce o modelo de relación das sociedades desta beira do océano, e como resposta global ás cuestións formuladas ó longo do tempo e só parcialmente resoltas, muda de vez respecto daquel mundo anterior que podemos chamar, dun xeito moi sintético, mundo sen portelos. Neste panorama pódese salientar, entre outras, a existencia na área de estudo, de estruturas en pedra coñecidas como “homes mortos da serra” que pola súa localización liminar, relación visual sobre a paisaxe e outros elementos adxectivos pertencentes á esfera inmaterial, ben puideran provir, ideoloxicamente do proceso transicional entre a conspicuidade e as actitudes fanéricas.



Fig.11: Exemplo dunha das estruturas antropomorfas feitas con pedras e coñecidas como “homes mortos” que abundan, inda, nas montañas do macizo central ourensán.

Calla, neste intre do Bronce final, un novo sistema ideolóxico respecto do cal chovía sobre mollado. Aquelas sociedades de pastores via-

xeiros albiscables no Neolítico van entrando no mundo metalúrxico, Calcolítico primeiro, e durante todo ese terceiro e segundo milenio establecen unha urda de “relacións exteriores”, instrumental respecto dos movementos de transterminancia e transhumancia,

por unha paixase eminentemente aberta. Vencellos e alianzas políticas vanse acumulando e sucedendo en orde para dotar dun marco de lexitimidade os grupos agrícolas, si, mais eminentemente pecuarios e, inda máis, especializados dende cedo na cría de bovinos (como testemuño, a non moita distancia, o xacemento calcolítico da Pala da Vella en Biobra¹⁷, no Concello de Rubiá, da bisbarra de Valdeorras).

Inda hoxe no contorno do macizo central ourensán se lle chama “res” ó conxunto da facenda integrada polos animais de varias especies que son botados, levados pois, a pacer ó monte. Pois ben, polos camiños, sen asentamentos estables primeiro, nunha paisaxe de

¹⁷ *Primeros datos cronolóxicos y paleontolóxicos del yacimiento de Pala da Vella (Biobra, Ourense).* Libros: (84-453-1716-4), 1996. Ed. Xunta de Galicia.



serras, montes e tesos ós que chegar, subir e baixar ó longo do ano, ían as xentes e con elas moito máis que a súa facenda. Con elas ía tamén a súa cosmovisión e a súa cultura material e inmaterial.

Cando no tránsito referido do período climático subboreal ó subatlántico os réximes de precipitación e humidade mudan cara a un aumento das precipitacións e unha diminución da amplitude térmica anual, acádase o que puidemos denominar un óptimo climático ovino, xa que nestas condicións a taxa de renovación das comunidades herbáceas dos lameiros e outros pasteiros da serra, debeu chegar moi preto do potencial determinado pola capacidade fisiolóxica das especies vexetais que conformaban os pasteiros. Nas partes máis altas das serras que, no Neolítico, algo máis calido e seco, puideron ser aproveitadas tamén, agora ficaron indispoñibles pola ampliación e mesmo permanencia do período de innivación anual. Autores como o licenciado Molina no XVI, na súa descrición do reino de Galicia, fala inda das Neves semiperpetuas destas serras, como tamén o fan algunhas das xentes actuais que inda as habitan. Para eles son inda unha lembranza.

Paseniño, as rutas houberon de mudar e inda que o clima non fose un factor decisivo si que debeu ser un senlleiro coadxuvante na consolidación do proceso. Os lugares de paso e tránsito son fisiograficamente limitados como demostra, inda hoxe tamén, a concentración de trazados viarios sistematicamente polas mesmas rutas que, como vemos, veñen de vello.

Mais isto que estaba acontecendo no antigo noroeste e, en xeral, no occidente peninsular, estaba afectando, coas correspondentes parti-

cularidades locais inducidas polas diferenzas na configuración orográfica e demais factores xeofísicos, inda que tamén culturais, non só á península Ibérica senón tamén ó resto da escena atlántica.

No caso ibérico, a arqueoloxía detecta con claridade a existencia dunha ruta, entre outras, cunha marcada direccionalidade suroeste cara ó noroeste (Ruiz-Gálvez Priego, 1998, pp. 329-359). Obxectos de prata, outros produtos metalúrxicos e certos tipos de cerámica exemplifican, no Bronce final, a operatividade dunha rede de intercambios dentro dun novo contexto sociolóxico do que dan conta tamén un conxunto, relativamente amplo xa, de xeitos de expresión da categoría política innovadora neste tempo: o territorio.

Estelas-menhir, petróglifos, laxes gravadas, ídolos-croio, espadas chantadas nas rochas como fitos dispostos nos vaos e nos pasos obrigados nas serras, en lugares visibles. Todos eles dan conta da consolidación dun proceso de especialización social na que os pastores viaxeiros chegaron a ser pastores estantes. Os campamentos deron en aldeas e as bases mesmas da xestión do medio houberon de modificarse. A Xente das Terras fixo a proposta inversa: A Terra das Xentes.

Así a presenza continua dos seres humanos e o seu gando dentro dun espazo moito máis reducido que antano, debeu inducir fondas modificacións nas poboacións locais de plantas e outros animais. Neste sentido e posto que, por exemplo, non todas as comunidades pratenses posúen a mesma calidade forraxeira, nin responden do mesmo xeito ás condicións de explotación gandeira, tivo que darse unha modificación substancial da composición



vexetal das pradeiras, da que co tempo foi xurdindo unha nova mestura de taxóns adaptados ás emerxentes condicións. Ós procesos de sucesión vexetal dos estratos herbáceo, arbustivo e arbóreo cumpríulles responder tamén ó novo panorama. Algunhas especies deberon recuar fronte á presión gandeira e outras puideron prosperar ó abeiro das novas prácticas. No occidente peninsular deberon irse facendo máis comúns os valados, en pedra, e os portellos mentres que na beira destas Terras da Xente apareceron as áreas liminares, as fronteiras xa que logo, e desenvolveuse no plano simbólico unha esfera substantivista —tantas como sociedades ben diferenciadas— dentro da cal as cousas tiñan un valor simbólico e por iso mesmo un valor real¹⁸, mentres que fora dela os mesmos obxectos poden ser pouco máis que materia prima, elementos funxibles e desposuídos até o extremo de seren considerados, precisamente, obxectos.

É neste estado de cousas, nesta dinámica, do final do Bronce, onde o conspicuo xa non é dabondo. Non dá de si, no plano simbólico, o suficiente para manter posta ó día a relación Terra-Xente. Parafraseando o coñecido ensaio de V. Kandinski “punto e liña sobre o plano” e resaltando a transcendencia da mediación simbólica no eido antropolóxico, pois diso tratamos, diríamos que dos puntos ou fitos funerarios tumulares e colectivos, —as mámoas— expostos á visibilidade común co obxectivo de facer unha exhibición “urbi et orbe” do título posesorio, que non de propiedade, pásase a unha reivindicación que ten por obxecto as liñas sobre o plano, é dicir, os camiños.

18 O noso diñeiro monetario é un caso de valor “real” dependido do valor simbólico dunha sociedade que ten fe, con-fianza, no que se lle presenta como unha realidade. Non é casual que o valor do diñeiro dependa tanto da confianza dos axentes no mercado.

E agora cando, nos séculos finais do segundo milenio a.C., as sociedades do noroeste, igual que outras, deveñen fanéricas, interpelantes con quen proceda do que se lles representa como o mundo exterior de máis aló da zona liminar, de máis aló dos, agora si, os seus lindes. A súa presenza explícita na paisaxe pasa a ser agora máis reactiva, máis dinámica ó venciarse mentalmente cunha xeografía que eles trasforman en territorio; que se asocia a un elemento tamén dinámico como é o camiño en tanto que espazo ben acoutado para o tránsito nos seus sentidos de fluxo, mais tamén de acceso.

Deste xeito, conveñen os especialistas en que espadas chantadas nas rochas como a de Mouruás evidenciaban a vontade de control dos pasos cara ás áreas de interese e que, do mesmo xeito “falarían” a quen sabía entender, as estelas-menhir, como a recentemente descuberta no Concello de Castrelo do Val, ó sur do macizo central ourensán, xunto cos petróglifos, as laxes gravadas e — por que non? — outros elementos da cultura material que puideron existir mais non conservarse ó longo do tempo até nós.

Así as cousas, o caso da espada de Mouruás podería estar reflectindo para nós, dunha banda, a realidade do continuo esencial dominado pola idea dinámica de “proceso” ou, se se quere, “iter” predicable dos tres ou catro milenios anteriores ós tempos históricos. Se no Bronce final os grupos sociais da zona querían que a súa lexitimación activa en relación cos recursos relacionados co feito, central para eles, do tránsito no espazo, derivase da súa vontade de apropiación dos pasos, pois entón no lugar da pena dos Castros temos

un escenario onde semellan conflúir parte dos réditos culturais megalíticos e calcolíticos, xunto cos “beneficios” investidos cara a Idade do Ferro baixo a forma dun completo corpus etnográfico de tradición celto-atlántica, como vimos nos parágrafos anteriores.

Ademais o escenario non acabaría circunscrito ó posible xacemento de Mouruás senón que abranguería un amplo territorio no que, obxectivamente, se atopan restos da cultura material con entidade máis que suficiente como para xustifica-lo

deseño de actividades de prospección arqueolóxica, antropolóxica e etnográfica que puidesen dar conta dun período insatisfactoriamente coñecido do noso pasado.

Neste sentido e se ben este é o

panorama xeral albiscable a partir dos elementos arqueolóxicos dispoñibles para o occidente peninsular, no que se encadra o achado de Mouruás e a súa contorna inmediata, cómpre facer notar, agora, o feito de que tamén se constata a existencia dun ámbito con características propias precisamente neste noroeste occidental da península Ibérica (Ruiz-Gálvez Priego, 1998, pp. 329-359).

Efectivamente, o ritmo de sedentarización das poboacións aborixes do noroeste, e tamén as da cordilleira cantábrica en xeral, semella caracterizarse por unha taxa, entendida como

velocidade na “produción” dun proceso, que foi notoriamente menor que no resto da rexión occidental ibérica. O establecemento de poboados foi máis devagar que noutros lugares. Probablemente este signo distintivo traia conta do feito de que, nestas zonas, sexa unha xeografía posta de pé, isto é, unha terra na que domina a fisiografía costaneira, encaixada e de gradientes altitudinais, a que domine o hábitat e a que acada o efecto de que viaxar cara ó norte poida substituírse por un viaxar cara a arriba.



Fig.12: Estela dun guerreiro da Idade do Bronce. Castro do Val. Ourense.

Mentres nos páramos meseiteiros do interior peninsular, abertos na dirección suroeste, os desprazamentos estacionais nun espazo chairego influían na polarización norte-sur —e tamén na suroeste-noroeste— nas monta-

ñas rexións da beira do Atlántico peninsular; a xeira ía dos fondos cara ás serras nun circuito gandeiro entre semiestante e pseudotransterminante.

Semellante carácter anfractuoso do terreo, nun medio de variadas exposicións cara ós puntos cardinais e as súas diferenzas pluviométricas, térmicas e eólicas condicionaron unha paisaxe de variados recursos. Biodiversidade ampla, logo, das biocenoses locais que conformaban un territorio pecuario, mais tamén agrario e silvícola, onde a caza a recolección e a xestión “feita ó pasar” eran os módulos básicos inte-



grantes dunha economía composta pola suma total dun conxunto de agregados alternativos cunha importancia relativa, en tanto que partes dun todo, mais cun balance final satisfactorio a xulgar pola longa, moi longa, permanencia deste modelo económico que fixo que horizontes arqueolóxicos como o campaniforme¹⁹ ou os espazos fúnebres tumulares, as mámoas, perdurasen 20 séculos ou inda máis.

Vemos, pois, que as comunidades deberon actuar como xestoras do territorio, como deseñadoras do mesmo nun sentido plenamente moderno do termo e equiparable ó sistema da permacultura (Mollison e Holmgreen, 1978-1990), no cal a actividade antrópica escolle, de pé feito, e selecciona os elementos máis axeitados en función das condicións ecolóxicas do medio e das súas necesidades, ordenando así un sistema de explotación amplo, agrosilvícola e gandeiro, deseñado con vocación de permanencia no espazo e no tempo. Unha característica deste sistema é a selección dos diferentes taxóns, especies ou variedades baixo o criterio de que cada elemento poida cumprir varias funcións. Outra nota salientable é a elevada porcentaxe de cobertura vexetal arbustiva e arbórea da paixase. Estas características de multifuncionalidade e deseño dos espazos

detéctase, cando menos, dende a Idade do Ferro polo que ben puidera ser outro aspecto relictivo do continuo dos séculos precedentes.

Esta maneira de facer non só semella ter sido un produto da prehistoria económica do noroeste. Continúa sendo citado polos autores clásicos, medievais e modernos e inda é visible, relictivo cos seus *aggiornamentos*, en certas zonas como esta que nos ocupa, onde chegou en bo estado de conservación até o século XVIII²⁰.

Así as cousas, temos que este noroeste amosaba acenos arcaicos xa na Idade do Bronce. As súas sociedades presentábanse como fanéricas e vivían nun universo cultural que, como todos, é simbólico. Ademais semellante patrón social tivo éxito como se infire da súa longa pervivencia no tempo xa que, no esencial, moitas das características, que foron observadas polos observadores destas terras, permaneceron moi próximas do modelo que se deduce do rexistro arqueolóxico xeral europeo e peninsular en xeral: un mundo basicamente pastoril especializado no gando bovino, xestionado de xeito extensivo sobre grandes terreos comunais; cunha agricultura baseada no pan²¹, botado, é dicir, cultivado, nas searas da serra dende as que inda poden verse os “homes

19 Fernández Castro, M.C. "Durante un periodo de entre 600 y 800 años, aproximadamente entre el 2500-2300 a.C. y 1700-1500. C., la prehistoria europea tiene un tema unificador que son los vasos campaniformes. De pronto —y sin ninguna razón manifiesta— comunidades del Calcolítico en Checoslovaquia, Bohemia y Moravia, Bretaña, los Países Bajos, las Islas Británicas, Provenza, los Pirineos y toda la península Ibérica empezaron a usar vasos con forma de campana invertida" *Prehistoria de la Península Ibérica*. 1997.

20 Saavedra P. citando a X. Balboa : O monte en Galicia (p. 65). Archivo del Reino de Galicia, vecinos, legs. 8990/37 e 24049/25 " En 1779 los vecinos de Piornedo (...) dispusieron sembrar centeno en los montes colindantes con los de Serboi y Fontefría y los de estos lugares se acercaron a la roza <<agavillados>> con tumulto, algazara, asistido de milicianos armados de la plaza de Monterrei, a distancia de dos leguas, tocando con músico gaitero con su tambor, con amenazas de que saliesen al campo los vecinos de este dicho lugar para experimentar por quien quedaba la lucha" y otros episodios que cita en los que se manifiesta "un elaborado ritual de defensa del territorio y afirmación de la comunidad frente a los otros" .



mortos”. Un, chamativamente, escaso desenvolvemento dos produtos secundarios, tal e como debería corresponder a unha rexión moi conservadora, como resultado da grande inercia inducida por unha potente e ben consolidada tradición, onde os cambios non fosen vistos como opcións funcionais. Soamente a presenza subxacente, estrutural, dese corpus tradicional pode explica-la refractariedade cara ó cambio nunha zona relativamente ben comunicada como, doutra banda, testemuñan tanto a propia espada de Mouruás como a existencia de camiños e vías principais antes referidas.

O illamento relativo do noroeste semella ter sido un illamento de deseño, pois non afectaba no xiro das relacións a longa distancia tal e como demostran, non só a espada de Mouruás senón outros obxectos depositados daquela e atopados na nosa modernidade, como a espada de Forcas, a poucos quilómetros en Parada do Sil (ou os achados do río Ulla). O illamento traía conta, dunha banda, do feito de que no Bronce atlántico, todos os territorios occidentais eran illas. Algúns fisiograficamente como as Británicas; outros porque estaban moito máis abertos cara ó mar que cara ó continente como a Bretaña e no noroeste ibérico polo feito combinado da posición transmontana respecto dos espazos abertos e pola forza da invertebrada tradición atlántica de relacións cos demais fisterras deste occidente europeo.

Por iso a condición, que non eiva, do “illamento” ficaría mellor caracterizado se se considerase como a manifestación dunha ideoloxía autárquica ou unha estratexia social, patrimonio común das diversas comunidades locais,

orientada cara á salvagarda da posibilidade dun repregamento cara a posicións económicas de seguridade. Metaforicamentne sería como navegar lonxe, mais mantendo á vista as costas coñecidas dende había séculos.

Na escala máis local o modelo reproducíase dun xeito case que fractal, nas interrelacións baseadas na competitividade polos recursos entre comunidades veciñas. Este compoñente é, por exemplo, detectable na Idade do Ferro e en época histórica en xeral. Se o inicio da constitución de asentamentos estables, para unha meirande parte da poboación, xorde no Bronce final, é razoable tomar como moi probable a orixe deste fenómeno na conveniencia da defensa dos intereses comuneiños fronte ós veciños lindantes, cos que cumpriu desenvolver un sistema de sociedade “a tensión” no cal tan importante foi a independencia económica como a interdependencia ideolóxica que posibilitase a loita contra a endogamia ou o mantemento do nivel da escala cosmogónica, que puidese evita-lo colapso do sistema simbólico, do paradigma, por falta de contacto cos referentes xeográficos, históricos e míticos.

Neste mundo de compartimentos permeables, as identidades locais afondarían na propia ideoloxía, de xeitos lixeiramente diferentes, como consecuencia dun illamento máis formal que material. Terían desenvolto versións semellantes a partir do programa iconográfico que, nun período anterior de meirande mobilidade e uniformidade social de orixe neolítica, tiña máis posibilidades de manterse na ortodoxia.

Neste contexto é plausible considerar que deberon existir manifestacións culturais ricas e ben diferenciadas con grande contido simbólico e que, a pesar das diferenzas tipolóxicas,

21 Nome local do centeo no macizo central.
Tamén noutras zonas de montaña.

dende o punto de vista da cultura material, ou de matiz dende a perspectiva antropolóxica, puidesen ter perdurado no tempo do mesmo xeito que o fixeron outros aspectos relictos daquelas sociedades.

A xeito de avance sobre esta hipótese, cómpre sinalar neste espazo que existen certas manifestacións culturais ben estendidas e diversificadas pola xeografía destas montañas noroccidentais da península.

Que estas expresións comparten moitas similitudes formais e substanciais con outras vencelladas ós espazos montañosos e liminares europeos. Que, sobre elas, existe certa unanimidade, pouco explicada iso si, no tocante á súa orixe prehistórica.

Que polas súas características, de ubicuidade e identidade, son manifestacións dun corpus tradicional unánime europeo de orixe prehistórica xa que non consta, nin é plausible, o seu espallamento en tempos inmediatos, nin mediatos, respecto da nosa modernidade.

Que polo seu carácter fanérico resulta razoable adscribilas como produtos de culturas e sociedades nas que se puidese ter dado unha mudanza dende a conspicuidade cara ó cumprimento dunha función fanérica como no caso do Bronce atlántico.



Fig.13: O Señor Berto de San Miguel de Bidueira acompañando ó folión de bombos e ferramenta de metal. Indivíduo simbolicamente autorizado. Manzaneda 1999. Pedro G. Losada.

Que as tres figuras seguintes ilustran estas afirmacións .

Nunha segunda parte deste traballo tratarase de demostrar, por vía antropolóxica e etnográfica, a perduración de elementos substantivos propios do universo simbólico xestado e definido, cando menos, na Idade do Bronce até os nosos días con base na definición dun siloxismo no cal a primeira premisa, que se desenvolve-rá, finca os seus pés – os seus prexuízos - na consideración dos feitos anteriores como algo razoablemente contrastado e decididamente colocado baixo o aforismo *rebús, archaeologicae, sic stantibus*.



Fig.14: Danzante xiróvago do folión dunha das comunidades locais que exhiben estacionalmente e de xeito comunitario os seus símbolos. 2010. Pedro G. Losada.

Estariamos pois, no abrente do 3000 B.P., asistindo á materialización dunha sociedade nova, mais que abrolla xa madura por causa de que a novidade non é tanto esencial coma reconstitutiva. Unha sociedade que afondaba cos pés nalgunas tradicións que xa estiveran operativas nos 20 séculos anteriores e das que aproveita moitos dos seus xeitos e acenos.

Aquela xente do Bronce final soubo tirar beneficio das propiedades emerxentes que o novo contexto liminar e, ó mesmo tempo, conectado polos camiños de terra e mar co resto do mundo atlántico, ofrecía. Desta maneira, o val do río Navea gardaba e inda garda unha parte insubstituíble e preciosa, un tesouro pois, da cultura europea.



Fig.15: Felo de Maceda. Receptáculo de dignidade e autoridade nas celebracións invernais. 2010. Pedro G. Losada.

Bibliografía

-ALVARADO BLANCO S., RIVAS

FERNÁNDEZ J.C., VEGA PATO T., La vía romana XVIII (Vía Nova). Revisión de si traza-do y mensuración. II de los Limici a los Guigurri. Boletín Auriense. Anexo 25. Museo Arqueológico Provincial. Ed. Deputación Provincial de Ourense. 2000.

-BRAÑAS R., Deuses, heroes e lugares sagrados. Ed. Sotelo Blanco. Santiago de Compostela, A Coruña. 2000.

-CHARBONEAU-LASSAY L., El bestiario de Cristo. El simbolismo animal en la antigüedad y la edad media. J. de J. Olañeta, ed. Palma de Mallorca, 1997.

-CIRLOT J.E., Diccionario de símbolos. Ed. Círculo de lectores. 1998.

-COMENDADOR REY B., Cambios en la escala de producción metalúrgica durante las fases finales de la edad del bronce en el noroeste peninsular. Revista de Guimarães, Volume Especial, II, Guimarães, 1999, pp. 515-537.

-DENNELL, R., Prehistoria económica de Europa. Ed. Crítica Barcelona ,1999.

-DUMÉZIL G., Los dioses soberanos de los indoeuropeos. Ed. Herder. Madrid, 1999.

-ELIADE M., El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis (2ª ed 1976; 2ª reimp. 1986). Mexico D.F.

-ELIADE M., Mitos, sueños y misterios. Ed. Grupo Libro 88 S.A. Madrid 1991.



-FERICGLA J.M., El hongo y la génesis de las culturas. Duendes y gnomos: Ámbitos culturales forjados por el consumo de la seta enteógena "Amanita Muscaria". Ed. Los libros de la liebre de marzo. Barcelona, 1994

-FERNÁNDEZ CASTRO M.C., La prehistoria económica de la península Ibérica. Historia de España I. Ed Crítica. Barcelona, 1997.

-FERNÁNDEZ VEGA (Coord.), HERNANDO GRANDE A., MAILLO FERNÁNDEZ J.M., MUÑOZ IBAÑEZ F.J., QUESADA LÓPEZ J.M., GARCÍA FERNÁNDEZ ALBALAT B., Guerra y religión en la Gallaecia y Lusitania antiguas. Ed. Do Castro. A Coruña. 1990.

-GARCÍA QUINTELA M.V., Soberanía e santuarios na Galicia castrexa. Ed. Toxosoutos. Noia, A Coruña, 2006.

-HARRIS M., El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura. Ed. Siglo XXI de España editores (11ª ed). Madrid, 2003.

-HERNÁNDEZ PACHECO E., El solar en la historia hispana. Memorias de ala real academia de ciencias exactas, físicas y naturales. Madrid. 1952.

-MOLLISON B. & HOLMGREEN D., Permaculture one. A perennial agriculture for humam settlements. Ed. Tagari publications. Tyalgum. Australia. 1978-1990. Pp. 3-12.

-MOLYNEAUX B.L., La tierra sagrada. Paisajes que reflejan el poder espiritual de la tierra. Ed Debate/Círculo de lectores. Madrid, 1996.

-MORALEJO J.J., Toponimia de las vías romanas de Galicia. Acta paleohispánica X. Paleohispánica 9. Pp 189-202. 2009.

-OLIVARES PEDREÑO J.C., El culto a Nabia en Hispania y las diosas polifuncionales indoeuropeas.

Ed. Lucentum XVII-XVIII.1998-1999. -Los dioses de la Hispania céltica. Real academia de la historia. Univ. de Alicante. Pp. 233-245.2002.

-OZCÁRIZ GIL P., Los conventus de la Hispania citerior. Serv. de Publicaciones Universidad Rey Juan Carlos nº 48. Ed. Dykinson (pp. 109- 115). Madrid, 2006.

-PENA GRAÑA A., Territorio político celta na Galicia prerromana e medieval. Tes.Lic. U. S. Compostela. A Coruña. 2000. Treba y Territorium: Génesis y desarrollo del mobiliario e inmobiliario arqueológico institucional de la Gallaecia. Tes.Dout. U.S Compostela. A Coruña. 2004 .

-QUINTÍA PEREIRA R., Deuses, mitos e ritos do monte do Seixo. Unha proposta interpretativa en clave céltica. Ed. Grupo de estudos etnográficos Serpe Bichoca. Pontevedra 2010.

-RIPOLL LÓPEZ S., Prehistoria II. Las sociedades metalúrgicas. Ed. Universitaria Ramón Areces. Madrid, 2011.

-RUIZ-GÁLVEZ PRIEGO MARISA., La Europa atlántica en la edad del bronce. Un viaje a a las raíces de la Europa occidental. Ed. Crítica. Barcelona, 1998.

-SAAVEDRA P., La vida cotidiana en la Galicia del antiguo régimen. Ed. Crítica. Barcelona ,1994.

-SHAHRAKH H., La diosa. Creación, fertilidad y abundancia. Mitos y arquetipos femeninos. Ed. Evergreen (Taschen GmbH) Köln, 2001.

-SCHUON F., Sobre los mundos antiguos. Ed. Taurus. Madrid ,1980.

-VITEBSKY P., El chamán. Rituales visiones y curaciones desde el Amazonas hasta Siberia. Ed. Debat,Círculo de lectores. Barcelona.1996.

Galería **SARGADELOS** **Pontevedra**



Rúa Oliva, 24
36001 PONTEVEDRA
Teléfono 986 84 00 35

Fax 986 85 79 18
torrado-oliva@hotmail.com



PANADERIA - PASTERIA

ACUÑA

CENTRAL:

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

RDS

LIBREIROS

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

36960 SANXENXO
(Pontevedra)

O Bar do Jorge



En Tintores,
Verín.

Un prodixio en madeira saído das maos do xiloartista Fin de Tintores. Un espazo de expresión cultural dos indíxenas galegos. Sala de concertos e animación cultural. Os mellores viños de Galicia.



ESCENARIO MÓVIL

SEGURO DE RESPONSABILIDADE CIVIL

Teléfono: 699 995 226

www.discomoviljorge.com



Jorge, DJ, animador sociocultural, profesor de música e saxofonista, reúne a suficiente capacidade para animar a túa festa ou evento garantizando o éxito. Recoñecido como un dos mellores animadores da provincia, logo de moitos anos á fronte dos locais mais importantes de Verín (Ourense) e cunha ampla experiencia en eventos e bó gusto pola música, leva anos animando festas patronais, numerosas bodas e actos culturais con grande éxito.

Jorge, coñecedor da importancia de cada evento, procura dar o máximo de sí para que cada intre se convirta en inolvidable, con música para que novos e maiores bailen sen parar.

Disco Móvil Jorge é a mellor opción para animar bodas, festas en xeral, festas patronais, aniversarios, comunións, despedidas, eventos culturais e deportivos e calquera caste de celebración.

A edición deste número foi posible grazas ao copatrocinio das seguintes entidades:



**A.A.V.V. Heróes
do Campo da Porta**

Preescolar de Cabanas - Salcedo
36143 PONTEVEDRA



**Comunidade de Montes Veciñais
en Man Común de Salcedo**

Salcedo - Igrexa, 42 - 36143 PONTEVEDRA



chichisos.wordpress.com

ARQUEOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA FORENSE



Fernando Serrulla Rech

*Médico Forense. Especialista Universitario en
Antropología Forense*

*Unidad de Antropología Forense.
Instituto de Medicina Legal de Galicia. Hospital de Verín*

Sumario

La Arqueología, una Ciencia en constante desarrollo, requiere de la intervención de Antropólogos cuando los hallazgos hacen referencia a restos humanos. El trabajo que presentamos pretende señalar aquellos aspectos de interés para el Arqueólogo que tienen consecuencias importantes y a veces también claves para el trabajo del Antropólogo Forense. Para ello nos basamos en nuestra experiencia tanto en el ámbito forense como en nuestras colaboraciones en el ámbito de las investigaciones de fosas de la Guerra Civil Española que son actualmente y además una indispensable fuente de conocimiento.

Palabras clave: Arqueología, Antropología Forense, Guerra Civil Española.

Abstract

Archaeology, a science that is constantly evolving, requires the intervention of anthropologists in cases of human remains. The work presented here on the aspects of interest for the archaeologist that have important consequences and often point out key issues for the forensic anthropologist. We relied on our experience in forensic field and our collaborations on investigations of mass graves of Spanish Civil War, which they are an essential source of knowledge.

Keywords: Archaeology, Forensic Anthropology, Spanish Civil War.

1. Introducción

Las exhumaciones derivadas de la Guerra Civil Española comenzaron desde que empezaron las ejecuciones sumarias o arbitrarias, los desaparecidos, los paseos, la *Ley de Fugas* y otras graves vulneraciones de los Derechos Humanos. En el año 2000 la Asociación para la Recuperación de la Memoria Histórica (ARMH) de Ponferrada inicia en Priaranza del Bierzo (León) el que es ya hoy un imparable proceso de exhumaciones con el apoyo cientí-

fico de diversas instituciones (Universidades, Sociedades Científicas, algunos Gobiernos de Comunidades Autónomas, etc...). Hasta entonces, la inmensa mayoría de las exhumaciones que se hicieron fueron hechas por los familiares de las víctimas, que movidos exclusivamente por razones emocionales recuperaban los restos para darles un lugar digno de enterramiento. En estos casos al no existir intervención de ningún científico, no existía certeza de identidad ni de la causa ni circunstancias de la muerte.



Desde el año 2000 las cosas empezaron a cambiar. La exhumación de Priaranza del Bierzo se convirtió en la primera en la que se siguieron criterios científicos. Empezaron a realizarse exhumaciones en las que participaba un equipo diverso de profesionales (Arqueólogo y Antropólogo Forense fundamentalmente), que ha ido aumentando progresivamente en todos estos años. En la actualidad en muchas intervenciones forman parte Historiadores, Arqueólogos, Antropólogos Físicos, Antropólogos Forenses, Médicos Forenses, Expertos en Patología Forense, Odontólogos, Profesionales de la Fotografía y Video, Periodistas, Antropólogos Culturales, Expertos en Criminalística, Balística y Genética Forense, etc... Las exhumaciones se han convertido en un crisol multidisciplinar que permite a científicos, profesionales y voluntarios dar satisfacción a muchos familiares de víctimas de la Represión, la Guerra Civil y el Franquismo.

2. Arqueología y Antropología Forenses

La coordinación es imprescindible entre todos los miembros del equipo, pero es especialmente importante entre Arqueólogo y Antropólogo. De la precisión, detalle y cuidado del Arqueólogo va a depender el resultado final del trabajo Antropológico. Por otro lado sino existe un sólido estudio histórico frecuentemente es difícil llegar a conclusiones útiles, dado que en la mayor parte de las ocasiones los hallazgos han de ponerse en relación con los hechos históricos conocidos.

Esto es así porque como ocurre con otras disciplinas científicas en las que se estudian datos parciales, solo estamos en condiciones de

exponer las hipótesis más probables sobre como han podido ocurrir los hechos. La Medicina Legal y Forense no es una ciencia exacta y por lo tanto la integración de todos los datos solo puede hacerse desde el establecimiento de hipótesis y nunca desde el ámbito de las certezas, menos si son absolutas.

Como todo el mundo sabe, desde el momento en que cesan las funciones vitales se produce la degradación orgánica del cuerpo en todos los seres vivos. Cadáveres de pocos días muestran ya signos de putrefacción que limitan o impiden la realización de muchos estudios. A medida que avanza la descomposición del cuerpo las posibilidades de estudio se van reduciendo porque van desapareciendo órganos y sistemas que nos permitirían conocer causas o circunstancias de la muerte. El campo de actuación del Antropólogo Forense comienza cuando los métodos convencionales en Patología Forense no pueden ser aplicados. La esqueletización de un cuerpo es la fase final de descomposición cadavérica y tiene lugar habitualmente en un periodo muy variable entre 1 y 5 años. Las condiciones en las se halle el cadáver determinan esencialmente el proceso de esqueletización. Así hemos visto esqueletizaciones casi completas en 15 días, porque tienen lugar en cuerpos hallados sobre la superficie del terreno en un hábitat montañoso y en verano con altas temperaturas. Cuerpos enterrados pueden llegar a necesitar hasta 4 o 5 años para transformarse completamente en huesos. A medida que la descomposición avanza se producen innumerables intercambios físicos, químicos y biológicos entre el cadáver y el medio en el que se encuentra. A éstos intercambios les llamamos fenómenos tafonómicos. A medida que pasan los años desde la muerte los fenómenos tafonómicos producen



modificaciones sobre el esqueleto hasta el punto que pueden llegar a hacer desaparecer éste.

Es obvio por tanto que el tiempo pasado desde la muerte y los fenómenos tafonómicos son los factores más importantes que van a condicionar la obtención de resultados en los estudios que realizamos en Antropología Forense: cuantos menos elementos tengamos del cadáver, en general de menor entidad serán los resultados del estudio antropológico.

Explicamos todo esto para situar en una dimensión real el alcance de los estudios en Antropología Forense, muchas veces con una sólida argumentación científica y en otras muy limitados por las características del material objeto de estudio, muy deteriorado, muy fragmentado o incompleto.

En las exhumaciones realizadas en relación con la Guerra Civil con frecuencia se añaden otros elementos que pueden incrementar aún más el deterioro de los huesos como es la utilización de cal viva en los enterramientos.

Desde la perspectiva del Antropólogo Forense por tanto, cualquier elemento hallado en la excavación puede llegar a tener un enorme valor. Para ello es necesario seguir la metodología arqueológica convencional, es decir, registro gráfico y fotográfico incluyendo la exacta ubicación de cada elemento hallado.

Algunos aspectos del trabajo arqueológico son de enorme importancia en las exhumaciones tanto forenses como en los casos de la Guerra Civil. Una cuestión trascendental es la localización de la fosa, para la que con frecuencia, es necesario utilizar técnicas geofísicas. En

segundo lugar es importante que el Arqueólogo tenga en cuenta que en el ámbito de la Antropología Forense pretendemos además de recoger sistemáticamente objetos, elementos probatorios susceptibles de ser usados ante un Tribunal. Por tanto es necesario registrar y recoger objetos, pero también asegurarse que mantenemos una correcta cadena de custodia de los hallazgos. Además otra cuestión relacionada con esta última valoración es que el Antropólogo Forense no trabaja en yacimientos, trabaja en escenas de crimen, por lo que la actuación debe regirse también por las normas que rigen en el examen forense de la escena.

Estas peculiaridades aplicadas a la Arqueología hacen que desde algunos años hablemos ya francamente de *Arqueología Forense*: una parcela de la Arqueología aplicada al ámbito de los Tribunales de Justicia.

A continuación desarrollaremos más en detalle estos aspectos comentados.

2.1. Localización de fosas:

Los errores en la localización de fosas es uno de los aspectos más decepcionantes para los investigadores de los sucesos de nuestra historia reciente.

Hemos defendido en diversos foros que la identificación de las víctimas de la Guerra Civil y el Franquismo empieza con una sólida investigación histórica, dirigida lógicamente por un experto en Historia Contemporánea. El tiempo transcurrido desde la Guerra Civil hasta nuestros días hace que las fuentes orales (testigos directos e indirectos) muestren obvias limitaciones mnésicas. Además con el paso del

tiempo los lugares son modificados por causas naturales y también por la actividad constructiva del hombre. Por esto con frecuencia es necesario contrastar las fuentes para hacerse una idea más exacta del lugar que buscamos y aún así cuando pretendemos dirigirnos a una fosa con frecuencia no es exactamente el lugar. Se hace necesario emplear medios mecánicos (excavadoras) que faciliten mediante catas la ubicación exacta del lugar. Un importante factor limitante de éstas actuaciones es la falta de apoyo institucional que obliga a los equipos a optimizar su tiempo y sobre todo su presupuesto.



Fig. 1: Imagen de un caso en el que el fuego carbonizó casi completamente un esqueleto.

to recibe y analiza. El Georradar (o GPR, *Groud Penetrating Radar*) se utiliza hace años en la búsqueda de cuerpos enterrados, en Arqueología así como en Ingeniería Civil. En el campo forense el GPR ha mostrado resultados no demasiado satisfactorios en la búsqueda de restos óseos, sin embargo se convierte en una herramienta más que puede facilitar la localización de una fosa.

Pero el GPR no es el único sistema de localización de fosas. El estudio de las caracte-

terísticas del terreno mediante imágenes aéreas o cenitales puede facilitar la localización de algunos enterramientos. Este método no sirve para casos en los que ha transcurrido mucho tiempo, pero conviene tenerlo siempre presente dado que en algunos casos se puede facilitar mucho la localización de fosas.

2.2. La escena: registro, recogida de objetos y cadena de custodia:

Uno de los aspectos más importantes del trabajo arqueológico forense es el registro y la recogida de objetos, trabajos con los que en general todos los Arqueólogos están de sobra familiarizados. Sin embargo conviene poner de manifiesto algunas cuestiones que tienen especial importancia en el ámbito forense.

La primera de ellas está relacionada con la localización y hallazgo de elementos de los disparos por arma de fuego, esencialmente

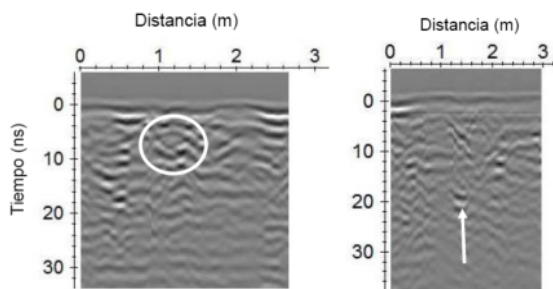


Fig. 2: Radargramas de huesos de cerdo frescos enterrados experimentalmente a 50 (izquierda) y 100 cms (derecha) de profundidad en los que se identifican señales de la zanja pero no de los huesos.

En otras ocasiones es necesario recurrir a los llamados sistemas geotécnicos. Existen varios tipos de dispositivos, pero quizás el más empleado es el Georradar. Básicamente consiste en un dispositivo que emite una señal electromagnética de radar que el propio apar-



Fig. 3: Imagen cenital de un enterramiento experimental obtenida 3 meses después de realizarlo. Se observa la diferencia de color de la tierra removida, la falta de vegetación e incluso los límites de la fosa (puntos).

vainas y proyectiles. De la posición relativa (en relación al cadáver) de vainas y proyectiles depende gran parte de la reconstrucción forense de la forma en la que han podido ocurrir los hechos. En fosas de la Guerra Civil es frecuente hallar proyectiles y menos habitual encontrar vainas. A pesar de que muchas de las personas ajusticiadas lo fueron en el mismo lugar donde se halla la fosa, no es frecuente excavar mucho más allá de donde aparecen los esqueletos. Cuando se excava en estas zonas con frecuencia se localizan vainas de proyectiles que pueden ser utilizadas para identificar el tipo de arma así como el arma concreta empleada en el asesinato. Es por ello que un trabajo arqueológico forense adecuado y completo puede llegar a constituir una prueba de enorme valor jurídico. Por el contrario una excavación inadecuada puede echar a perder una investigación forense de éste tipo. Bien es cierto que en ningún momento las exhumaciones de la Guerra Civil en nuestro país se están haciendo con fines judiciales, sin embargo nadie sabe qué puede llegar a pasar en un futuro y sobre todo que no es necesario incumplir protocolos de actuación por el hecho de que en el momen-

to actual no tengan aplicación concreta.

El segundo aspecto que consideramos esencial es el que llamamos 'cadena de custodia'. En Antropología Forense y especialmente en todos los trabajos de Identificación realizados por expertos forenses es habitual hablar de muestras dubitadas e indubitadas.

Estas muestras se toman por los expertos para comparar si los restos humanos que estudiamos (muestra dubitada) están relacionados genéticamente con la muestra cedida por una persona determinada (muestra indubitada). En este proceso no solo es trascendental la toma de la muestra indubitada que debe hacerse en condiciones protocolizadas, sino que es necesario saber exactamente de donde se ha obtenido la muestra dubitada, quien la ha tomado, cuando, cómo se ha conservado hasta su envío, cómo se ha conservado hasta su análisis, así como qué personas han intervenido en cada uno de estos pasos. Un error en alguno de éstos pasos puede permitir una identificación errónea fundamentalmente por tratarse de un falso negativo. Otro error que puede producirse es confundir los restos, es decir dar a la familia A los restos de B y a la familia B los restos de A (falsos positivos). Los profesionales familiarizados con estas cuestiones estamos acostumbrados a trabajar con altos estándares de calidad para evitar éstos errores, pero puede ocurrir que en algunas exhumaciones en las que no intervienen expertos forenses se produzcan éstos errores. Los esqueletos deben



Fig. 4: Fotografía cenital obtenida con el dispositivo diseñado por nosotros de la fosa de Loma de Montija (Burgos).

individualizarse lo mejor posible y deben recogerse asegurando el correcto etiquetado de todos los paquetes. El estudio antropológico con frecuencia tarda semanas en hacerse, por lo que si los procedimientos no se llevan a cabo en su momento, meses después será imposible reparar el error.

Desde la Unidad de Antropología Forense del Instituto de Medicina Legal de Galicia hemos desarrollado un sistema de fotografía cenital que consideramos es de enorme utilidad en el estudio de todas las fosas así como en otros ámbitos forenses y arqueológicos. Se trata de un dispositivo portátil que nos permite elevar una cámara hasta los 8 metros de altura de manera que mediante un sistema de radio podemos ver desde el suelo el encuadre de la cámara y disparar. El dispositivo ha sido ya probado en casos reales obteniendo imágenes de alta calidad que nos permiten disponer en una sola toma de toda la escena (figura 4). La perspectiva cenital mejora sustancialmente la percepción de toda el escenario o la necrópolis. La posibilidad de dejar el dispositivo fijo nos permite obtener fotografías seriadas de todo el proceso de exhumación.

2.3. El examen forense en la escena y el diagnóstico de la vitalidad de las lesiones:

Otra cuestión que deseamos destacar es el examen y registro de los huesos en la posición en la que se encuentren en la escena. Este registro tiene una enorme trascendencia forense ya que nos permitirá identificar eventuales causas de muerte.

Con frecuencia en las excavaciones en las que se hallan huesos éstos están incompletos o fragmentados. Los Antropólogos Forenses reconocemos la existencia de lesiones posmortales observando los bordes de los fragmentos óseos. Si éstos muestran un color de pátina diferente se trata de lesiones claramente de origen posmortal. Si por el contrario, los bordes de los fragmentos muestran el mismo color de pátina que la superficie de los huesos podremos deducir que ambas superficies llevan tiempo en contacto con el medio que los rodea. Si además observamos que antes de desenterrar completamente el hueso éste ya se encuentra fragmentado, es altamente probable que la lesión se haya producido en un momento muy próximo a la muerte (lesión perimortal). En éste sentido hay que tener en cuenta que si

hallamos huesos fracturados con estas características en el cráneo, es probable que estemos ante un traumatismo cráneo encefálico y por tanto ante la misma causa de muerte. De aquí la enorme importancia de examinar y registrar adecuadamente la escena, pues una vez que removamos los huesos habremos perdido una información esencial y no recuperable.



Fig. 5: Imagen obtenida de una fosa de la Guerra Civil en la que se observa una fractura perimortem del húmero hallada ya en la posición original durante la excavación. Fotografía cedida por Francisco Etxeberria.

3. Valoraciones finales:

Todas las disciplinas científicas en la actualidad se encuentran en un avanzado estado de *superespecialización*, algo que generalmente es necesario para la propia disciplina. Sin embargo este mismo desarrollo científico que nos hace expertos, reduce nuestro conocimiento en otras áreas afines. Por ello la *superespecialización* se acompaña indefectiblemente del trabajo en equipo. No se puede entender bien actualmente el trabajo científico sin la colaboración multidisciplinar, sin el trabajo conjunto de varios profesionales que ponen al servicio

del objetivo final su punto de vista *superespecializado*. Esto es lo que ocurre en el campo de la Antropología Física (y también Forense) y la Arqueología.

El Antropólogo Físico o Forense —según los casos— creemos debe participar en todas aquellas excavaciones en las que se hallen restos humanos. Bien por su participación directa en las exhumaciones o bien mediante el oportuno asesoramiento. No se trata simplemente de facilitar la tarea al Antropólogo, se trata en último término de que entre todos los profesionales que intervengan sea posible obtener mejores resultados finales. El Arqueólogo debe conocer la importancia que tiene registrar adecuadamente la posición en la que se halla el cuerpo, hecho que va a acabar teniendo en la mayoría de los casos una enorme trascendencia en la interpretación de los resultados obtenidos.

En segundo lugar conviene recordar que en Antropología Forense existen especificaciones propias de nuestra labor que no tienen interés alguno para el Antropólogo Físico y que el Arqueólogo debe siempre tener muy en cuenta. Una de ellas es la cadena de custodia. Errores en la cadena de custodia pueden tumbar el mejor estudio genético de identificación. Es por tanto enormemente importante estar seguros de donde se toma la muestra, quien la toma, cómo se conserva hasta su análisis, cómo se envía, quien la recoge y quien la analiza. Un bote mal rotulado que genere confusión o que sencillamente no nos permita saber el origen de una muestra, puede generar un



error que incluso puede que no sea ni detectado. Los expertos forenses estamos acostumbrados a éste tipo de sistemática de trabajo y

por ello somos enormemente conscientes de su importancia, lo que nos obliga a ser extremadamente cuidadosos con estos detalles.

Bibliografía:

-BUIKSTRA JE, UBELAKER DH (editors). Standards for data collection from human skeletal remains Arkansas Archeological survey Research Series nº44. 1994

-MOORE, JANSEN PM, ONSLEY SD, JANTZ RL. Report of investigations nº48. University of Tennessee, Knoxville. Department of anthropology. 1994.

-PRIETO JL, SANCHEZ JA, MAGAÑA C, ROSELLO J, GREMO A. Boletín Galego de Medicina Legal e Forense nº10. Asociación Galega de Médicos Forenses. Coordinación Edición: SERRULLA F. 2001.

-CAMPILLO D. Paleopatología: los primeros vestigios de la enfermedad. Fundación Uriach 1838. 1993.

-DASTUGUE J, GERVAIS V. Paleopathologie du squelette humain. Ed. Boubée. Paris 1992.

-REVERTE COMA JM, Antropología Forense. Ministerio de Justicia. Madrid 1991.

-FABREGAS R, PEREZ F, FERNANDEZ C. Arqueoloxía da morte. Arqueoloxía da morte na península ibérica desde as orixes ata o medioevo. Actas do curso de verán da Universidade de Vigo celebrado en Xinzo de Limia do 4 o 6 de xullo de 1994.

-PEREZ A. (editor). Salud, enfermedad y muerte en el pasado. Consecuencias biológicas del estrés y la patología. Actas del III Congreso Nacional de Paleopatología. Barcelona 1995.

-BROTHWELL DR. Desenterrando huesos. La excavación, tratamiento y estudio de restos del esqueleto humano. Fondo de Cultura Económica. México 1981.

-RIVERO DE LA CALLE M. Nociones de anatomía humana aplicada a la arqueología. Editorial Científico-Técnica. Ciudad de La Habana 1985.

-CAMPILLO D, VIVES E. Manual de antropología biológica para arqueólogos. Col·lecció Orígens Cymys 1986.

-CAMPILLO D. La enfermedad en la prehistoria. Introducción a la paleopatología. Salvat 1983.

-VILLALAIN BLANCO JD, GOMEZ BELLARD C, GOMEZ BELLARD F. Actas del II Congreso Nacional de Paleopatología. Valencia 1993.

-ISIDRO A, MALGOSA A. Paleopatología, la enfermedad no escrita. Masson 2003.

-ORTNER DJ. Identification of pathological conditions in human skeletal remains 2nd Edition. Academic Press. USA 2003.

-NOSSINTCHOUCK RM. Manuel d'odontologie médico-legale. Masson 1991.

REMEDIOS TRADICIONAIS PARA CURA-LAS ESPULLAS

Un exemplo da riqueza ritual da medicina tradicional galega

Rafael Quintía Pereira

Licenciado en Antropoloxía Social e Cultural,

Licenciado en Ciencias Empresariais e

Presidente da Sociedade Antropolóxica Galega



Sumario

No presente artigo estudaremos os distintos métodos e ritos curativos empregados na medicina tradicional galega para cura-las espullas. No estudo dos diferentes procedementos curativos para trata-lo mal cutáneo das espullas poderemos coñecer toda a riqueza sandatoria que atesoura a nosa medicina tradicional e analizar como os distintos mecanismos físicos, culturais, sociais e simbólicos interactúan nestes procesos de etnomedicina dun xeito eficaz e satisfactorio para a comunidade que os emprega.

Palabras clave: etnomedicina, curandeirismo, espullas, ritual.

Abstract

In this article we will study the different methods and healing rituals used in Galician traditional medicine to cure warts. By studying the different healing remedies to treat skin warts, we will be able to discern some the healing wealth that our traditional medicine holds and analyse the ways in which different physical, cultural, social, and symbolic mechanisms interact in these ethno-medicinal processes in an effective and satisfactory way for the community that employs them.

Keywords: ethno-medicine, healing, warts, ritual.

A medicina popular galega é rica en recursos curativos, en remedios, en ritos e en obxectos profilácticos e sandadores. No estudo dos diferentes procedementos curativos para trata-lo mal cutáneo das espullas podemos coñecer toda esta riqueza sandatoria que atesoura a nosa medicina tradicional. Esa diversidade curativa e ritual tradúcese, fundamentalmente, en cinco tipos de remedios:

1. Remedios de índole máxico-simpático, por exemplo, aqueles onde o mal que causa as verrugas se transmite a un obxecto ou animal que pasa a absorbe-lo dito mal, co conseguinte risco de contaxio para

- aquel que entre en contacto con el.
2. Remedios baseados na etnobotánica, enmarcados na tradición herbolaria. Remedios que teñen a súa base nos coñecementos botánicos e nos principios activos das plantas. No caso que nos ocupa podemos cita-lo uso do figo, da celidonia, da xesta, do allo, da verza ou do aceite de oliva.
3. A opoterapia, é dicir, a terapia que fai uso de partes de animais para o tratamento de distintas afeccións. No tratamento das espullas empréganse diversas partes de animais, por exemplo, o pelo de cabalo ou de vaca, os ósos e mesmo a baba de lesma



ou caracol. Ás veces, o que se busca co uso destes elementos é un efecto de tipo máxico. Noutros casos o seu uso é puramente farmacolóxico e a ciencia ten corroborado o carácter efectivo dalgunha destas substancias e compoñentes de orixe animal.

4. Remedios relixiosos fundados na intervención da forza divina (santos, virxes, Deus, etc.), remedios que nacen da fe cristiá e da crenza no poder dos santos para procura-la saúde, a protección e a sandación. No tratamento das verrugas o habitual é ofrecerse a San Bieito, aínda que tamén se recorre a fontes santas —como a fonte de Santo Hadrián de Malpica, a de Santa Mariña de Xerdiz ou a de San Xoán de Carballoso— ou a penedos cristianizados baixo advocacións de santos e virxes, por exemplo, o Penedo Vigón ou o Penedo de Santa Isabel.
5. Por último, témo-lo uso de substancias e elementos de orixe mineral, como o sal ou o cobre, e outros remedios que afunden a súa orixe en milenarias crenzas asociadas ó poder das pedras ou das augas.

A taxonomía que acabamos de facer non é unha clasificación estanca. De feito, é habitual que un remedio de tipo máxico conteña tamén elementos de tipo herborístico, ou relixioso, e viceversa.

O obxectivo deste artigo é amosar un exemplo dese amplo abano de alternativas que a nosa medicina popular foi creando ó longo dos séculos e, para iso, estudaremos unha serie de remedios tradicionais especialmente indicados para cura-

-las espullas. Pero, de que estamos a falando cando falamos de espullas? En Galicia existe a crenza popular de que se se contan as estrelas do ceo, nacerannos espullas. Unha imaxinativa explicación popular para unha doenza que ata non hai moito tempo non se tiña moi claro cal era a súa causa. Hoxe sabemos que a orixe das espullas débese á acción dun virus que penetra na pel producindo unha proliferación celular anormal. O virus responsable deste mal pertence ó grupo dos virus do papiloma humano (VPH). Grazas ós estudos médicos podemos coñecer que hai persoas propensas a padecer esta afección cutánea, tamén se sabe que a aparición de verrugas se ve favorecida por situacións de diminución de defensas, por determinado tipo de traballos nos que é frecuente o contacto coa humidade e pola presenza de factores psicosomáticos. Este último factor é fundamental no noso estudo dos remedios populares contra as espullas, pois tense demostrado a efectividade de moitos dos remedios da medicina tradicional na curación de enfermidades de orixe psicosomático. Vexamos cales son eses remedios.



1. Remedios de maxia simpática

Uso do pan:

Un peculiar remedio que recollín dun veciño de Ordes amósanos un exemplo do “uso curativo” do pan. Cóllese un anaco de pan e pásase repetidas veces pola verruga. A continuación recítase o ensalmo:

*Verrugas traio,
verrugus vendo
déixoas aquí
e saio correndo.*

E tíraselle o pan a un can para que o coma.

Este rito curativo constitúe, asemade, un bo exemplo de remedio de maxia simpática a través da cal o mal das verrugas se traspara a un anaco de pan que se lle dá logo a un can para que o coma, facendo que o risco de contaxio desapareza.

O engado do pauciño:

Un método similar, tamén baseado na máxia simpática, consiste en refrega-las verrugas que se teñan cun garabullo de feitura xeitosa, ó tempo que se recita o famoso ensalmo:

*Verruguiñas teño,
verruguiñas vendo,
déixoas quedar
e voume correndo*

Rematado o ensalmo, cómpre guinda-la variña de madeira e marchar do lugar axiña. A feitura peculiar do pauciño —que funciona como un verdadeiro engado— fará que alguén o recolla cando se tope con el, facendo que tamén se lle peguen as verrugas do doente e provocando, asemade, a desaparición das verrugas na per-

soa que as refregou no garabullo.

Óso de animal:

Outro remedio, que bota man de elementos animais, recollino dun amigo de Anllo, no concello ourensán de Cea. O remedio



que eles usaban era refrega-la espulla cun óso que atopasen no monte. O óso debía atoparse por casualidade e non como consecuencia dunha busca premeditada. Se se tiña a sorte de atopar un destes ósos debía fregarse ben todo arredor da espulla e despois guinda-lo óso. Ó pouco tempo de face-lo ritual a verruga desaparecería por si soa. Como no caso do remedio do pan e do pauciño estamos ante un exemplo de maxia simpática.

2. Uso de plantas

O figo:

Contan os vellos da parroquia de Salcedo (concello de Pontevedra) que o mellor que hai para elimina-las espullas é o leite



de figo ou a seiva da figueira. A mellor forma de collela é ó separar da súa póla unha follola ou un figo. Ese leite que se solta polo pedúnculo cortado é o que se debe aplicar directamente sobre a espulla. Normalmente o remedio repítese durante unha ou dúas semanas. Nalgúns lugares dise que deben ser nove días, como acontece con moitos dos rituais curativos onde

o nove, ou en xeral os números impares, adquiren un importante valor simbólico no proceso ritual e de curación.

A celidonia:

Outro dos remedios que contan os veciños de Salcedo, entre outras moitas parroquias, consiste en aplica-lo zume amarelo da



celidonia. Para obtelo só hai que cortar un dos seus finos talos ou follas e, ó igual que co leite de figo, aplicase directamente sobre a espulla.

Tras consultar estes remedios cun médico dermatólogo comentoume que tanto o leite do figo como o zume da celidonia son secrecións irritantes, polo que teñen certas propiedades cauterizantes, o que produce que a espulla vaia desfacéndose pouco a pouco, non sen un certo proído e irritación. Pero vexamos agora que nos conta a medicina herbolaria sobre estas plantas para ver si existe unha base científica ou médica que xustifique estes remedios populares.

As propiedades curativas do leite de figo:

O figo (*Ficus carica*), á parte das súas propiedades alimenticias, posúe grandes calidades medicinais, entre elas a súa riqueza en calcio.

O consumo de figos é útil para previla aparición de enfermidades reumáticas. Debido ás súas capacidades expectorantes, na farmacopea naturalista existen receitas feitas con figos para alivia-los arrefriados e a bronquite. Tamén se emprega para depura-lo intestino ou como laxante

natural. Os preparados a base de figos utilízanse para tratar feridas, cortes, inflamacións na boca ou o tratamento das espullas.

As propiedades curativas da celidonia:

A celidonia (*Chelidonium majus*) é unha planta moi útil para tratar afeccións dérmicas pois o seu látex posúe propiedades antimicóticas e antisépticas, polo que o seu uso tópico é aconsellado para o tratamento de eccemas, ulceracións da pel, unllas encarnadas, pequenas feridas infectadas ou pequenas feridas sangrantes. Ó igual que ocorre na medicina tradicional galega, o seu uso como remedio natural contra as espullas está tamén consignado dentro da medicina naturista. A acción antivirica e queratolítica da celidonia fai desaparecer-las verrugas cando se aplica repetidas veces sobre a parte afectada. Polo mesmo motivo considérase eficaz tamén para eliminar durezas e calosidades. Outros usos tradicionais recomendan a celidonia para o tratamento dos espasmos da árbore respiratorio, para a tose, as dismenorreas, as xaquecas, as disquinesias biliares, a colecistite ou a coleditiase. Como enxugador bucal úsase para facer gargarexos en casos de xenxivite ou estomatite. En aplicación tópica utilízase para trata-la hiperqueratose, as verrugas córneas, os condilomas e os papilomas. Malia o dito, non se debe esquecer que os efectos cáusticos e irritantes do látex poden danalas peles sensibles e pode resultar tóxico en contacto coa epidermes ou cos ollos.



A xesta:

O médico Lis Quibén recolleu no seu traballo "*La medicina popular en Galicia*" un remedio similar ó

anterior, no que se aplicaba ás espullas o zume das xestas.

As propiedades curativas da xesta:

Pese á súa toxicidade, a xesta ten diferentes usos tradicionais. As súas flores son utilizadas polas súas propiedades diuréticas; as súas follas cocidas úsanse para trata-las diarreas; co cocemento de follas e flores elabóranse remedios para a diabete ou os parasitos. Dende o século XIX, e polo seu contido do alcaloide *esparteína*, empregouse a xesta na farmacopea para elaborar medicamentos destinados ó tratamento de trastornos cardiorrespiratorios e da circulación sanguínea. Pero quizais sexa o seu uso para trata-los fungos o que podería xustificarla súa aplicación no tratamento das verrugas, pois ámbalas dúas son doenzas cutáneas.

O allo:

O allo é outra desas eficaces plantas de uso estendido na nosa medicina tradicional.



O remedio do allo, que recollín en Ordes, consiste en frega-la verruga cun dente de allo dúas veces ó día, unha vez pola mañá e outra pola noite antes de deitarse. O remedio repítese os días necesarios ata que seque a verruga. Na medicina naturalista úsase un remedio similar pois recoméndase o uso de cataplasmas de allo fresco machucado para cura-las verrugas.

As propiedades curativas do allo:

Planta medicinal por excelencia dende hai 5.000 anos. Dioscórides receitaba o seu uso como tónico, diurético, vermífugo, antídoto

contra velenos, remedio para a asma, a ictericia, a dor de moas ou as erupcións cutáneas. Na Idade Media aplicouse para trata-la xordeira, a febre e os vómitos de sangue. A cousa non cambiou moito dende entón e na medicina moderna séguese empregando para combate-la diabetes, baixa-la tensión arterial, regularizalo nivel de colesterol, polas súas propiedades antibióticas, antisépticas, vermífugas, estimulantes e como regulador da flora intestinal e das glándulas endócrinas. Na nosa medicina popular é remedio contra as picaduras de avespas, mosquitos e tabáns, contra a arterioesclerose, a hipertensión e a erisipela; e, aumenta a resistencia ás infeccións. Fresco, esmagado e en cataplasmas aplicase contra as espullas. O allo é, ademais, na cultura tradicional galega potente amuleto contra o mal de ollo e as bruxas.

A verza:

En Riotorto, Lugo, utilizan a verza ventureira para curar esta doenza cutánea.



Cando se atopa polo campo unha verza, desas que nacen silvestres, córtase e frégase a espulla con ela. Unha vez feito isto, débese tira-la verza nun lugar por onde non vaia pasar ningún; posiblemente para evitar un posible contaxio, o que nos amosa reminiscencias das vellas crenzas de índole máxico-simpático.

As propiedades curativas da verza:

A verza ten propiedades antisépticas, cicatrizantes, depurativas, diuréticas, antiescorbúticas, antianémicas. Utilízase tamén para o tratamento de úlceras, das feridas, dos catarros



bronquiais e como vermífugo. Asemade, a verza ten altas cantidades de vitamina C, ácido fosfórico, aceites e xofre orgánico.

3. Uso de animais:

Pelo de vaca ou cabalo:

No concello de Mesía recollín dous remedios nos que se bota man dos animais en vez das plantas.



O primeiro consiste en ata-la espulla cun pelo do rabo da vaca ata que a verruga se seque. Tamén hai quen di que se pode facer cunha crina de cabalo.

A lesma:

O segundo remedio consiste en coller unha lesma e pasala por riba da espulla de xeito que esta se molle ben coa baba da lesma. Feito isto, hai que espicha-la lesma nun garabullo. A medida que a lesma se vaia secando igual fará a verruga.



Unha variante máis elaborada deste remedio indica que, despois de pasa-la lesma

pola verruga untándoa ben de baba, hai que colgala cun fío nun piñeiro que estea situado nun outeiro dende o cal se vexan tres igrexas, todas elas con cemiterio. Cando a lesma seque tamén o fará a verruga.

Este procedemento combina o coñecemento das posibles propiedades curativas da baba de

lesma coa crenza máxica de que o mal é unha especie de entidade física ou espiritual que se pode transmitir a outro animal, cousa ou persoa, deixando libre o primeiro portador da doenza. Tamén vémo-lo bosquexo de crenzas catalogables como de maxia contaxiosa, segundo a cal, polo contacto entre a lesma e a verruga, identifícase a evolución da verruga coa que sofre o animal, de xeito que a medida que esta vai morrendo e secando así fará a espulla.

As propiedades curativas da baba de caracol e da lesma:

Algúns estudos realizados outorgan á baba de caracol e de lesma propiedades para cura-lo acne, as cicatrices, as estrías, as engurras da pel e as queimaduras. Experimentos realizados en 1965 no hospital Gregorio Marañón de Madrid descubriron que os caracois, sometidos a radiacións de raios X e gamma, segregaban unha substancia especial distinta á utilizada para desprazarse. Esta sustancia servía para cura-las lesións que se se producían ó aplicar-lles as radiacións. Esta peculiar secreción que desprenden como mecanismo de defensa contra as agresións medioambientais exerce unha dobre función: por unha banda, estimula a formación do coláxeno e a elastina reparando os signos de envellecemento e, por outra, minimiza os danos producidos polos radicais libres, culpables do avellentamento prematuro da pel. Queda por saber se estas propiedades poden ser extensivas á baba do caracol e da lesma ou, polo contrario, son só exclusivas desta peculiar secreción.

4. Remedios de índole relixioso

O uso da auga: as fontes santas

A Fonte de Santo Hadrián:



A carón do muro do recinto sagrado da ermida de Santo Hadrián, en Malpica, existe unha fonte á que a tradición atribúe propiedades sandadoras para as verrugas. Aquel que queira curar deste mal cutáneo debe lava-la espulla cun pano e despois deixalo pendurado da póla da árbore que medra xunto á fonte. Din, como é habitual nestes casos, que se o remedio non se fai con fe non resulta efectivo.

Cómpre, neste punto e xa que non se comentou anteriormente, salienta-lo papel da auga, pois esta é o elemento purificador por excelencia. Lavar sería na simboloxía cristiá unha forma de purificación así, no bautismo, lávase o pecado orixinal. Ademais, na nosa medicina popular, forma parte de remedios para a erisipela, a caída da espiñela, as belidas, os herpes ou as lombrigas, entre outros.

Outra fonte de similar propiedades é a **fonte de Santa Mariña de Xerdiz**, no concello lugués de Oroul. Segundo recolleu Teresa Casabella, á fonte que estaba nun prado xunto

ó río Landro acudía a xente para lava-las súas verrugas. Unha vez feito o lavado era necesario recitar un Ave María e un Noso Pai. O mesmo se fai na **fonte de San Xoán de Carbaloso**, na parroquia de Xallas, concello de Negreira. A xente lava as súas espullas na fonte e, despois de secalas ben, ata o pano co que as secou nun carballo que está o pé da fonte.

A Fonte de San

Bieito, no mos-

teiro de San

Pedro de Rochas,

é outra desas fon-

tes milagreiras

onde os devotos

acoden para

lavar, no prodixoso

manancial,

as súas verrugas,

quistes e furúnculos

e para coller

auga que despois

levan para a casa

como remedio curativo

para estes males cutáneos.



Son tan só algúns exemplos das moitas fontes de augas salúferas que aparecen espalladas pola nosa xeografía. En todas elas, e a raíz do cristianismo, a fonte adquiriu os seus poderes grazas á influencia do santo ou da santa que lle dá nome ou que se custodia nos santuarios ó abeiro dos que adoitan estar estas milagreiras fontes.

O poder dos santos:

O coitelo de Santo Hadrián:

No santuario de Goiriz, no concello lugués de Vilalba, son famosos os coitelos de Santo

Hadrián.

Estes pequenos coitelos, feitos de madeira de salgueiro por un veciño do lugar —pertencente á casa do Rego que está especializado en tan especial traballo— son empregados para a cura de diversos males do corpo, entre eles as verrugas. Para que o coitelo teña o efecto curativo desexado hai que pólo en contacto coa imaxe do Santo Hadrián que existe no santuario, ben tocando o manto do santo, ben pasando o coiteliño polo seu pescozo. Unha vez “cargado” o coitelo co poder divino hai que pasalo pola verruga facendo cruces e, en xeral, por calquera parte doente do corpo. Vemos como o coitelo sacralizado actúa como auténtica arma simbólica cortando todo mal.

**San Bieito:**

Existe a crenza de que San Bieito ten o poder para cura-las espullas e outras doenzas da pel como furúnculos, grans, calos e incluso algún tipo de cancro. A forma máis sinxela de conseguila ansiada cura é ofrecéndose ó santo. Para garanti-la efectividade do santo, o devoto debe cumpri-la promesa achegándose o día do patrón —xeralmente o 11 de xullo— a calquera dos centos de santuarios que hai na nosa terra dedicados a San Bieito. O que se fai, normalmente, é ofrecerse ó San Bieito dun santuario en concreto, pois tense a crenza,



como veremos, de que non todos son igual de efectivos. A promesa é condicional, xeralmente primeiro o santo concede a petición e despois execútase a promesa; isto implica un cumprimento *a posteriori*, xa sexa mediante a peregrinaxe ó santuario, a participación na misa e procesión ou mediante a entrega dunha ofrenda.

As ofrendas:

Moitas veces, á parte da promesa, o devoto fai a entrega dunha ofrenda ó santo. Este é un xeito de pago adiantado a cambio da boa fin da curación. Digamos que é unha especie de suborno simbólico, como di Gondar Portasany, é unha forma sutil de merca-la benevolencia e o favor da divindade baixo a aparencia dunha doazón desinteresada. A doazón de algo ou o ofrecemento propio, ó establecer unha relación persoal e íntima con alguén, xera a esperanza e, na outra parte, a obriga de que a ofrenda será recíproca. A pretendida relación é sacro-profana, une os dous extremos, conecta o humano co divino e é unha conexión moral, pois leva a obriga de reciprocidade, de corresponder ó xa recibido. Cartos, ovos, aceite, velas, exvotos, polos ou galiñas son algunhas das ofrendas frecuentes nestes santuarios. Estas ofrendas poden ser “ofrendas propiciatorias”, para influír na intervención do santo. Pero tamén se poden da-las “ofrendas de acción de grazas” mediante as cales os devotos acoden ó santuario en agradecemento por algunha cousa concedida pola divindade.

O contacto co sagrado:

Nalgúns santuarios, como ocorre no de San Bieito de Anceis (concello de Cambre); San Bieito de Pardesoa (concello de Forcarei); San Bieito de Uceiras (Sandiás) ou no de San



Bieito de Cova de Lobo, no ourensán concello de San Lorenzo de Piñor, á parte do ofrecemento e das pertinentes ofrendas, o método utilizado para a sanación consiste en pasar un pano pola imaxe do santo. Despois este pano pásase polas partes do corpo afectada de espullas e, segundo afirman os devotos, o remedio é infalible. No caso de San Bieito de Anceis, para a correcta sanación, é necesario tamén pasar ó interior do templo a través dun pequeno ventano situado no lateral esquerdo da fachada da ermida.

Ir na procesión, pasar baixo a imaxe do santo —como fan, por exemplo, no San Bieito de Pardeso— toca-lo santo cun pano, bicalo, ou o rito da imposición de pequenas imaxes do patrón son exemplos da teima do devoto por entrar en contacto co sagrado, coa potencia divina. Constitúe un acceso privilexiado á sagrada intervención do santo. Pero, á vez, é unha forma simbólica de expresar que o devoto se atopa baixo o amparo do santo, feito que propicia a súa sandación. Nestes casos, o contacto coa imaxe ten unha finalidade profiláctica e curativa.

Para os que viven en Pontevedra e comarca o remedio máis eficaz, sen lugar a dúbidas, e o milagreiro aceite de San Benitiño de Lérez, o santo máis milagreiro como di a cantiga:

*Se vas a San Benitiño,
non vaías ó de Paredes,
que hai outro máis milagreiro:
San Benitiño de Lérez*

O aceite que se garda no mosteiro de Lérez ten grande demanda por todo aquel que busca cura ás súas espullas e non confía na eficacia dos remedios farmacéuticos. Din que para que

sexa realmente eficaz hai que crer con fe no poder sandador do santo. Cada 11 de xullo celébrase a romaría de San Bieito nas beiras do Lérez, ó seu paso polo mosteiro beneditino. Nese día, miles de devotos acoden ó santo para pasar baixo o seu altar e molla-lo dedo na lámpada do aceite co que refrega-las espullas. Pese a que o día da romaría é o máis concorrido, en calquera data do ano un pode achegarse ó mosteiro e solicitar un pouco do milagreiro aceite para levalo á casa como remedio antiverrugas.

En moitos outros lugares de Galicia repítese un ritual semellante no que San Bieito e o seu aceite entran en xogo como potentes elementos sandadores. Por exemplo, en San Bieito de Pías o aceite doado polos fieis quéimase e, unha vez bieito, úsano os devotos para untalas súas verrugas. Respecto ás propiedades do aceite e ás virtudes do cobre das lámpadas, que conteñen os aceites curativos de San Bieito, falaremos máis adiante sobre as súas posibles influencias na curación das espullas.

San Bieito de Cuntis é outro destes santos famosos polas súas virtudes sandadoras das verrugas. Se se procura a curación, cómpre ofrecerlle un ovo por cada espulla que teñamos.



En Louganes, concello de Mondariz, recollín a crenza de que para cura-las espullas é necesario ofrecerse a San Bieito, pero non a calquera San Bieito senón que o enfermo debe escoller



entre as tres alternativas consideradas máis avogosas; estas son: San Bieito de Lérez (concello de Pontevedra); San Bieito de Pías (concello de Ponteareas) e San Bieito de Anguares (concello de Ponteareas). Para saber a que santuario temos que acudir é necesario face-lo seguinte ritual: cóllense tres xuncos da mesma altura e pónselles un papel a cada un co nome dun dos tres santos, de xeito que cada xunco teña un papel co nome dun santuario de San Bieito. Agárdanse uns días e, transcorrido ese tempo compróbase que xunco medrou máis. O nome do santo que estea escrito no papel correspondente ó xunco que medrase máis é o santo máis milagreiro e ó que se debe acudir. O mesmo rito realízase para decidir entre San Bieito de Lores, San Bieito de Lérez e San Bieito de Cambados.

5. Uso de substancias minerais e outros remedios combinados

Uso do sal e dos ensalmos:

Existen remedios nos que entra en xogo o sal combinado co recitado de ensalmos. En Cotobade (Pontevedra), e segundo nos conta Lis Quibén, para cura-las verrugas búscase unha casa dun veciño que teña dúas portas, unha de entrada e outra de saída. O enfermo, cunha presa de sal na man, entra por unha porta e tirando o sal no lume di ó mesmo tempo:

*Verrugas traio,
verrugas vendo
aquí as deixo
e voume correndo.*

José R. Pérez Seoane recolleu na “*Revista Nós*” un exemplo destes remedios que se facía

en Paradas do Sil (Ourense) e no que se botaba sal no lume ó tempo que se recitaba o ensalmo:

*Varrugas teño,
verrugos vendo,
deixo o sal no lume
e escapo correndo.*

Xa vimos o uso que se fai do sal nestes remedios populares, pero que podemos dicir das propiedades curativas do sal? No aspecto químico, o sal é un composto rico en sodio, magnesio e, sobre todo, iodo. Ademais, en canto ás propiedades nutricionais do sal común podemos destacar que ten ferro, calcio, zinc e fósforo. O seu consumo axuda a manter baixo o colesterol, cos consecuentes beneficios para o sistema circulatorio e o corazón. O sodio que contén é moi útil no mantemento da presión sanguínea e dos fluídos extracelulares. Ó ser rico en iodo axuda a procesa-los hidratos de carbono, fortalece-lo cabelo, a pel e as unllas. É posible que, a raíz destas últimas propiedades mencionadas, o seu uso estea relacionado cos remedios para afeccións cutáneas como as espullas, pero o máis probable é que a súa aplicación teña un carácter simbólico máis que práctico e curativo. O sal está relacionado coa idea de pureza e de desinfección. Ademais, ao igual que ocorre en moitas outras culturas do mundo, considérase na nosa tradición popular como un potente elemento protector contra o mal, xa sexa en forma de mal de ollo, de espíritos malignos ou de calquera outra expresión que adopte o mal, como pode se-la enfermidade. O sal usado nos remedios para as espullas convértese nunha arma simbólica para afastar ese mal cutáneo e para impedir que volva.

En canto ós ensalmos, o seu fin sería dete-lo curso da doenza e provoca-lo seu retroceso. A

utilización de ensalmos e conxuros cunha intención terapéutica está presente, probablemente dende o Paleolítico, en case tódalas culturas mal chamadas “primitivas” ou arcaicas. Era o que os gregos denominaban *epodé*, conxuro ou ensalmo. Podemos consideralo “conxuro” cando nel predomina unha intención imperativa ante o fenómeno que se quere modificar ou evitar, no noso caso as espullas. Pola contra, no “ensalmo” dáse unha súplica, un rogo e a súa eficacia non depende só de quen o recita, ou do poder do propio ensalmo, senón tamén das potencias divinas que escoitan as palabras do ensalmeiro. As palabras que forman o ensalmo non van dirixidas á persoa do enfermo, senón ás potencias que rexen os movementos da natureza e, sobre todo, ás forzas malignas que causaron a enfermidade. Os ensalmos reflicten a fe na forza da palabra, a confianza na eficacia da súa autoridade ritual. A palabra posúe virtudes terapéuticas e serve, no marco dun cerimonial curativo que activa procesos de suxestión ou autosuxestión, para a estabilización psicolóxica do paciente.

Uso do cobre e do aceite:

Outro dos remedios que recollín na parroquia pontevedresa de Salcedo consiste en deixar durante un tempo unha moeda de cobre metida nun tarro con aceite. Transcorrido un bo anaco cómpre aplicar, coa moeda, este aceite sobre a espulla.

Falemos un pouco das propiedades curativas do aceite. Na medicina popular, grecolatina e hebrea, o aceite de oliva foi moi utilizado. Foi usado contra a variola e a sarna, e así se recolle na obra *“Libro que contiene técnicas concernientes a veterinaria y asuntos semejantes que*

revisten gran utilidad”. Na medicina popular galega úsase en remedios contra a erisipela, caída da paleta, a dor de ouvidos, herpes, lombrigas. Hoxe en día é de grande utilidade na medicina natural, indicado para tódalas enfermidades de fígado, insuficiencia hepática, litíase biliar, hiperclorhidria, estrinximento e incluso contra a caspa. Ó contrario que outras graxas sólidas, non cansa nin o fígado nin o páncreas durante a dixestión e a asimilación. Posúe unha composición química, en canto á calidade das súas graxas, similar ás graxas do leite humano e á trioleína contida nos tecidos humanos. Ten efecto protector e tónico da epiderme, polo que é unha excelente loción solar e resulta eficaz para o tratamento das unllas quebradizas, o cabelo debilitado e a pel moi seca. E, sobre todo, úsase como emoliente e vehículo doutros medicamentos.

Respecto ás propiedades curativas do cobre podemos dicir que, segundo algúns estudos realizados, o cobre ten propiedades



cicatrizantes, e efectos antimicóticos e antimicrobianos. Tense experimentado con el no tratamento da enfermidade da pel coñecida como “pé de atleta” e comprobado que, transcorrido un tempo de uso, o cobre favorecía a desaparición do padecemento e, ademais, melloraba

o aspecto da pel. Algo similar ocorreu co tratamento do acne. O cobre é utilizado dende épocas do antigo Exipto como antiinflamatorio natural polo que, nas medicinas alternativas, é



frecuente o seu uso para combate-la dor de ósos e articulaci3ns. De aí o uso de pulseiras de cobre como remedio para as dores articulares, pois crese que un xeito de nutri-lo noso organismo de cobre é por medio da absorci3n directa deste metal a través da vía cutánea. As propiedades antimicrobianas do cobre eran coñecidas e utilizadas dende antigo. Os exipcios, por exemplo, utilizaban recipientes de cobre para esteriliza-la auga que tomaban; na medicina hipocrática (séc. IV-III a.C.) recomendase o seu uso para trata-las úlceras de perna relacionadas coas varices; Plinio (séc. I a.C.) utilizaba óxido de cobre con mel para trata-los vermes intestinais e os aztecas utilizaban unha soluci3n que contiña cobre para facer gargarexos e cura-la dor de gorxa. A medicina moderna tamén investigou as propiedades curativas do cobre chegando a concluír que ten propiedades bactericidas, fungicidas, xermicidas, antiestáticas e antisépticas. Isto xustificaría o seu uso tradicional no tratamento dunha doenza vírica como son as espullas.

O sangue menstrual:

Dunha veciña da vila de Portonovo, concello de Sanxenxo, recollín un peculiar remedio para as espullas consistente en usar, como ungüento sandador, unhas pingas de sangue menstrual que hai que refregar sobre a verruga e deixala secar ata que esta caia.

Se ben tiña recollido o uso do sangue menstrual como elixir para namorar (é crenza tradicional que botar unhas pingas deste sangue na bebida do rapaz amado causará o máxico de que o mozo fiquen tolamente namorado dunha), non coñecía ningún uso curativo do sangue menstrual na nosa medicina popular. Quizais a orixe do uso deste sangue haxa que buscarlo na medicina humoral que se sustenta na doutri-

na dos catro elementos (terra, auga, aire e lume). Na medicina hipocrática considérase o sangue un dos catro humores, é dicir, unhas das catro substancias corporais máis parecidas á terra, á auga, ó aire e ó lume. Os humores non permanecen inmutables ó longo da vida e o exceso de humores provoca enfermidades. A curaci3n producírase cando se logre restablece-lo equilibrio humoral.

Cataplasma de ortiga, vinagre e aceite:

En Portonovo recollín tamén outro remedio no que se combinan varios elementos naturais; se ben, non podo estar certo de si este remedio é de uso estendido en Galicia pois o informante aprendeuno dun familiar estremeño. De tódolos xeitos farémolo constar pola importancia dos elementos que combina e polo uso contrastado das estrugas na medicina popular galega.

O remedio consiste en facer unha cataplasma cun preparado de ortiga, aceite e vinagre. Con esta cataplasma envólvese a verruga e véndase de xeito que quede ben apertada. Despois déixase a espulla así cuberta, cando menos un día enteiro. Ás veces recobren a cataplasma con papel de celofán para evitar que esorra o líquido da cataplasma.

A ortiga é unha planta amplamente utilizada en medicina natural pois posúe propiedades analxésicas, antialérxicas, antianémicas, antiinflamatorias, diuréticas, tónicas e moitas máis. Entre as múltiples aplicaci3ns curativas, a nós interésanos o seu uso para tratar doenzas da pel como os grans, os eccemas, o herpes ou acne e tamén para doenzas capilares como a caspa e a seborrea. Estas propiedades, unidas a que a ortiga posúe no seu interior un líquido cáustico, similar ó que ocorre coa celidonia,

xustificarian o seu uso no tratamento das verrugas. O vinagre, pola súa banda, é un coñecido desinfectante e antiséptico natural debido ó seu alto contido en ácido acético. En canto ó aceite xa falamos das súas propiedades, ademais, o seu uso neste remedio podería tamén vir xustificado pola súa función de base aceitosa sobre a que se dilúen os demais compoñentes activos do unguento.

6. Penedos milagreiros e pías sandadoras

Unha característica de moitos dos remedios que acabamos de comentar é o seu aspecto topográfico, é dicir, que entra en xogo un tipo de elemento curativo que consiste en acudir a lugares especiais, imbuídos de certo poder como as igrexas, as capelas, as pontes, as fontes, determinadas pedras, etc. O elemento topográfico está presente en moitos dos rituais curativos da nosa medicina tradicional e, en consecuencia, tamén nos remedios das verrugas. En numerosas ocasións estes rituais van asociados a lugares considerados especiais e onde é posible que se produza o extraordinario, a curación. Estes lugares poden ser relixiosos, como as ermidas dos santuarios dedicados a San Bieito; poden ser, tamén, antigos lugares pagáns cristianizados baixo a advocación dun santo católico, como ocorre con moitas das fontes que atopamos na nosa xeografía sacra ou moitos dos penedos curativos; pero tamén poden ser lugares profanos pero imbuídos dunha grande carga simbólica, como ocorre coas encrucilladas de camiños ou as pontes. Por último, podemos atopar lugares especiais e sandatorios que aínda se manteñen á marxe da influencia cristiá, serían a pervivencia dos antigos lugares

sagrados dos tempos precristiáns. Temos algúns exemplos nos penedos e nas pías que estudaremos a continuación.

O Penedo das Verrugas:

Falamos agora dun interesante lugar onde se acode na procura da curación das espullas pero, neste caso, non estamos ante un santuario cristián senón ante algo, posiblemente, máis antigo. Un lugar que aglutina tódolos elementos dos que acabamos de falar, cítese: o sal, a auga, as moedas, os ensalmos, a maxia simpática e, ademais, a maxia dun contorno natural e a pervivencia da crenza no poder das pedras e das augas contidas nas pías naturais. Un fermoso exemplo de ritualidade sandatoria asociada a un contorno natural pero culturalmente construído. Refírome ó Penedo das Verrugas.



Na aldea de Ardesade (provincia de Ourense), na faldra do outeiro coñecido como O Piñeiro, atópase unha desas pedras milagreiras e sandatorias que, a pouco que se busque polas parroquias, aparecen a centos na nosa xeografía. Por desgraza, todos estes lugares, verdadeiras superviven-

cias de ancestrais ritos litolátricos ou asociados ás augas, vanse esquecendo pouco a pouco e cada vez é máis difícil localizalos ou dar con algún veciño que aínda saiba onde están ou sexa quen de guiarnos xunta eles. O Penedo das Verrugas, que así se chama esta máxica rocha, é un penedo figurativo que presenta na súa superficie varias pías naturais. Estas pías semellan a pouta dun lobo e, segundo di a tradición, a auga que conteñen non seca nunca. A



xente que padece de espullas achégase a este penedo coa esperanza de sanda-lo seu mal. Cómpre botar unha area de sal e unha moeda por cada verruga que se teña, despois hase de lava-la parte afectada mentres se recita o seguinte ensalmo:

*Verrugiñas traio,
verrugiñas vendo,
déixoas aquí
e saio correndo*

Rematada a ladaíña non queda máis que saír



correndo do lugar e nunca mirar cara a atrás.

Pola alta vexetación coa que tivemos que loitar e a ausencia de carreiros ou camiños que conduzan ó lugar, podemos deducir que hai tempo que ninguén bota man deste antigo remedio. Pero a sorpresa veu cando sondámola poza para ve-la súa profundidade (máis de medio metro) e metémo-las mans dentro para verifica-la autenticidade do rito e as ofrendas das moedas. Alá, no fondo da pía e baixo unha boa capa de terra, follas, paus e outros materiais orgánicos en descomposición apareceu o tesouro que foron deixando as ducias de doentes que ata aquí se achegaron no transcorrer dos anos. Máis dunha trintena de moedas, entre elas algunhas pesetas de Franco, pesos do Mundial do 82 e algunha que outra moeda

de 10 céntimos de euro saíron á superficie como por arte de maxia. Sobra dicir que as volvemos botar dentro da pía.

O feito de botar á auga as moedas e as areas de sal —unha por cada verruga— e saír correndo do lugar é un xeito simbólico de afastarse do mal, ó transmitilo a eses elementos portadores, de xeito que a doenza quede contida no sal e na moeda, á vez que fica purificada ou aplacada polo poder lustral da auga. Tampouco se pode descartar que o feito de bota-la moeda na

auga sexa unha reminiscencia dalgún tipo de ofrenda de acción de grazas pola intervención do *nume* que habita na auga ou na rocha.

O mesmo tipo de remedio co mesmo fin atopámolo na



tradición aragonesa na que se botan a un pozo tantas pedriñas, fabas ou garavanzos como verrugas se teñan; cando se tiran cinco cantos nunha canteira; cando se lanzan areas de sal ó tellado ou cando se meten no forno tantos garavanzos como verrugas teña o doente.

O Penedo de Santa Isabel:





Un lugar moi similar ó Penedo das Verrugas, polas propiedades curativas da auga das súas pías e polo rito que se realiza, é o Penedo de Santa Isabel de Escuadro, na aldea de Penadauga, en Silleda. O penedo, un gran con de granito, presenta na súa parte superior unha pía de forma antropomorfa que, segundo a tradición, é a figura de Santa Isabel deitada. As xentes con doenzas de pel, e outros moitos tipos de males, acoden a este penedo e, tras subir pola escada que dá acceso á parte alta do penedo, lavan as súas verrugas e as partes do corpo enfermas na auga que contén a grande pía. Feito isto hai que botar unha moeda na auga, a xeito de ofrenda. Estas moedas van destinadas ó sustento da parroquia. O día da romaría a afluencia de público é moito maior e é frecuente a entrega de galiñas e polos como ofrendas á santa, que despois son obxecto dunha poxa, como vén sendo habitual nos santuarios galegos.

A Pena Abaladoira da serra do Xistral:

Na serra do Xistral, na parroquia do Pereiro, concello de Alfoz, existe un penedo cabaleirado que ademais ten a propiedade de abalar baixo o impulso da man. Esta pena, localizada no lugar de Moladoira, ten dúas pías na súa parte superior e din que a auga da choiva da sarabia que apoza neses buratos é boa para cura-las espullas. O penedo, que tamén ten propiedades para cura-la reuma, foi utilizado polas parellas da contorna como leito favorecedor da fecundidade. As mulleres que buscaban mozo tamén acudían á rocha, igual que as que desexaban ter un bo parto ou non ter problemas de lactancia cos seus futuros fillos.

O Penedo Vigón:

San Bieito da Cova do Lobo, en San Lourenzo de Piñor, concello de Barbadás (Ourense), é

de sobra coñecido polo seu famoso Penedo Vigón, lugar onde se acode para cura-lo enganado e o tangaraño. Neste conxunto de bolos graníticos hai unha pía con auga que, segundo din nestes casos, nunca seca. Os veciños da zona adxudícanlle á auga contida nesta cazoleta propiedades curativas para as enfermidades da pel, como son as verrugas.

Conclusións: o verdadeiro poder da medicina tradicional

O conxunto de símbolos e elementos que se poñen en xogo, en cada rito e en cada remedio que acabamos de estudar, teñen un sentido na procura da sandación, cumpren unha función determinada no proceso curativo, polo que non son meros adobíos. Así vemos que nestes rituais entran en xogo distintos factores:

—Utilización de medios simbólicos para expulsa-lo mal a través do recitado de determinadas frases nos escondexos, como por exemplo: *verrugas traio, verruguíñas vendo*. Estaríamos ante un xeito de expulsión verbal.

—Solicitud de axuda do poder divino. No caso das verrugas, a potencia divina á que se invoca adoita ser San Bieito.

—Uso de determinadas accións como medios de expulsión da doenza ou do mal: botar sal, lava-la espulla con auga ou aceite, frega-la cun óso, untala en baba de lesma, leite de figo ou látex de celidonia son algunhas destas accións que, ás veces, botan man do poder simbólico do divino —pois o mal foxe ante os símbolos relixiosos



como a cruz ou a auga bendita— e outras enmárcanse dentro do que denominamos remedios de maxia simpática e maxia por contaxio ou da medicina herbolaria.

Estes elementos ou axentes expulsos, que entran en xogo nos remedios curativos das espullas, non aparecen todos xuntos nun mesmo rito senón que se combinan de distinto xeito dando lugar a ritos diferentes, de maior ou menor elaboración segundo o número deles que interveñan, e amosando todos eles a grande riqueza ritual, profiláctica e sandatoria da nosa medicina tradicional.

A forza da racionalidade imperante nas nosas sociedades urbanas e occidentais lévanos a tentar acadar unha causa científica e contrastable das curacións atribuídas ó uso da nosa medicina tradicional. Así, tal como fixen eu neste breve estudo, estudámo-las supostas propiedades dos distintos elementos que atopamos nos rituais curativos nun intento por localizar cal é o motivo que xustifica a supervivencia destes remedios na medicina tradicional galega e que explicacións podemos dar que nos aclare a súa posible eficacia. Procuramos saber se hai unha base científica e sólida que explique estes feitos, ós nosos ollos de difícil creto. En definitiva, unha explicación racional. Pero o realmente interesante é o feito de que moitas destas prácticas da medicina tradicional funcionan. Xa sexa polas propias calidades e virtudes dos compoñentes que entran en xogo nos rituais sandatorios ou polo efecto placebo; estes remedios usados no seu contexto sociocultural curan; de non ser así, de non seguir cumprindo esa función sandadora dentro da sociedade rural galega, habería tempo que terían sido desbotados, pero a realidade do

traballo de campo demostra que seguen vivos e activos.

Gran parte da efectividade da medicina tradicional vén da suxestión. Hoxe sábese que un problema sociolóxico pode producir trastornos somáticos que deriven en enfermidades anímicas ou en enfermidades que se nos amosen en forma de doenzas cutáneas, polo que a suxestión pode conseguila curación deste tipo de doenzas. Ademais, a medicina popular dá certa seguridade ó enfermo pois ofrece unha explicación á orixe das enfermidades; proporciona sempre unha cura a toda doenza; achega un plus de seguridade a través dos ritos e do simbolismo; une relixiosidade e medicina e, así, en moitos ritos curativos pídeselle a Deus por algo concreto: a curación da enfermidade. Todos estes elementos danlle confianza ó paciente que acode a ela e que a medicina oficial, ás veces, non lle pode dar.

O antropólogo X. R. Mariño Ferro di ó respecto da efectividade da medicina tradicional galega: *maioritariamente é unha medicina que cura por fe, entón na medida en que se empregue en persoas que participen da cultura tradicional pode ser efectiva*. O antropólogo Marcial Gondar tamén vai nesa liña ó afirmar que alén das doenzas psíquicas, a medicina tradicional amosou tamén a súa eficacia no tratamento de doenzas da pel —como o caso que nos ocupa— ou estomacais que están estreitamente relacionadas co estrés ou a depresión, posiblemente por somatización destes trastornos que se traducen en síntomas físicos.

Hoxe en día, dáse no mundo rural unha convivencia entre a medicina tradicional e a científica ou oficial. Utilízase unha ou outra segundo as necesidades, as crenzas, a gravidade da



doenza ou as conveniencias de cada persoa. A existencia de ámbalas dúas medicinas está xustificada pola necesidade humana da curación sen importar que tipo de medio se utilice. A medicina popular cumpre unha importante función, xa que lle ofrece ó enfermo unha atención especial, unha esperanza que responde á fe e que fai que moitas persoas con doenzas terminais recorran a este tipo de medicina buscando algo superior e estraño, case máxico ou relixioso, que lles devolva a saúde. Os enfermos non ven nada irracional, ilóxico ou incoherente en recorrer a ámbalas dúas formas de curación alternativas, xa que eles o que buscan é o máis amplo abano de opcións que lles poidan devolver-la saúde ou axudar nunha doenza, seleccionando unha ou outra segundo conveña. Así, utilízanse remedios tradicionais tanto substitutivos como coadxuvantes da medicina oficial, xa sexa porque non se considera necesario acudir ó médico ou porque se desexa reforza-lo tratamento que o facultativo receitou.

Aínda que os dous tipos de medicina son usados de xeito común, existe certa relación de poder por parte da medicina oficial e da clase médica que adoita, a miúdo, mirar con desconfianza e certo desprezo este tipo de prácticas tradicionais. Cousa que creo debería mudar, pois na nosa medicina tradicional pódense atopar recursos curativos valiosos para o noso sistema sanitario. Cómpre separala palla do gran e afondar no estudo e coñecemento destas prácticas populares, pois medi-la efectividade e eficacia destas prácticas non é doado xa que é un sistema médico moi unido ó mundo simbólico, ó máxico e ó relixioso.

Por ese camiño vai a política que está a adoptar-la Organización Mundial da Saúde (OMS)

respecto á medicina tradicional. Nos últimos anos, dende a OMS, véñse insistindo en que se debe recoñecer-la función dos prácticos da medicina tradicional e reforza-la cooperación e comunicación entre os prácticos da medicina tradicional e os médicos. Insta a que se creen programas de formación adecuados e a que se recoñeza que os coñecementos da medicina tradicional son propiedade das comunidades e das nacións onde se orixinaron e que deben respectarse. A OMS fai fincapé no feito de que a medicina tradicional, complementaria ou alternativa, presenta moitos aspectos positivos e en que esta medicina e os que a practican desempeñan un papel importante no tratamento de enfermidades crónicas e na mellora da calidade da vida de quen sofre estas doenzas leves ou determinadas enfermidades incurables. Nun estudo recente, realizado polo goberno do Perú e apoiado pola Oficina Rexional da OMS para as Américas, concluíu que para as nove patoloxías leves e crónicas seleccionadas os custos directos do uso desta medicina tradicional eran inferiores ós das terapias convencionais e a súa eficacia era superior e con menos efectos secundarios. Cómpre realizar estudos máis amplos para ver estes efectos a maior escala, pero xa se empeza a notar un cambio de tendencia en moitos facultativos e en moitos países da nosa contorna, onde os médicos xa dispensan medicina tradicional.

Como di Marcial Gondar, criticando dalgún xeito o sociocentrismo da sociedade urbana: *A clave é que en vez de considera-la medicina tradicional como un conxunto de supersticións e ideas equivocadas, cómpre muda-lo chip e velas como un conxunto de posibilidades.* Quedemos, pois, con estas esclarecedoras palabras.



Bibliografía:

-GONZÁLEZ PAN, C. ANDRÉS e BEIRO PIÑEIRO, X. CARLOS, *A Pena Abaladoira: un exemplo de litolatría na lucense Serra do Xistral*. Estudos Mindonienses, 20, 2004, pp. 923-952.

-LIS QUIBÉN, V.: *La medicina popular en Galicia*. Gráficas Torres. Pontevedra 1949.

-MARIÑO FERRO, X.R. *La medicina popular interpretada*. Ed. Xerais de Galicia. Vigo 1986.

-MARIÑO FERRO, X.R. *La medicina popular interpretada II*. Edicións Xerais de Galicia. Vigo 1986.

-MURGUÍA, M., *Historia de Galicia*, 1889.

-VILLAMIL Y CASTRO, J., *Antigüedades de Galicia*, Lugo, 1873.

-MELGAR VALERO, L.T. *Guía de plantas que curan*. Ed. Libsa. Madrid 2006.

-Organismo Mundial de la Salud. Consejo ejecutivo. *Medicina tradicional. Informe de la secretaria*. 111ª reunión. Punto 5.7 del orden del día provisional. 12 de diciembre de 2002. [<http://ftp.who.int/gb/archive/pdf/files/EB111/seb1119.pdf>]

-QUINTÍA PEREIRA, R. *Aplicacións curativas do alicorno na medicina tradicional galega*. Revista de investigación de Galicia Encantada. Ano 2009. [<http://www.galiciaencantada.com>]

FEMENINO-FAUSTO

Alicia Beatriz López Gallego

*Licenciada en Filosofía e Ciencias da Educación,
profesora de "Escritura Creativa"
na Facultade de Filosofía da USC e
directora e presentadora do programa de Radio
Obradoiro "O Sombreiro de Merlin"*



Sumario

Es en el Génesis, de acuerdo con la vulgata, donde aparece el primer personaje de carácter claramente Mefistofélico en nuestra tradición judeo-cristiana: la serpiente bíblica que tienta a Eva. Sobre tan maquiavélico relato fundacional, se construyen ambas naturalezas, Mujer y hombre, en antagonismo y una cultura que, siglo tras siglo, dará testimonio de la condena divina. Toda la cultura occidental se muestra heredera de tal escisión y el mito entra de nuevo en lo histórico a través del personaje de Fausto. Mefistófeles no se acerca a la mujer porque no es susceptible de ser tentada, no tiene acceso al conocimiento y si lo tuviera no sentiría insatisfacción: la conquista del conocimiento por parte del hombre tiene las puertas abiertas, no es cuestión social, tiene la oportunidad y el momento, pero responde con insatisfacción; sólo la mujer reconoce el valor de lo que hasta entonces le ha sido vedado y le da toda la importancia y dedicación que merece.

Palabras clave: Génesis, tradición judeo-cristiana, relato fundacional, Fausto, Mefistófeles, Marlowe, mujer, Eva, cuentística, fáustico femenino y masculino, cuentos de hadas.

Abstract

It's into the Genesis, according Vulgata bible, where the first Mephistophelics character, appears related our Judeo-Christian tradition: The bible's snake that tempts Eve. So, over that machiavelian foundational story like this, there are building boot antagonistic natures, woman and man, and a culture that, century by century, will report us about this divine sentence. All the west culture appears like heiress of such scission and the myth comes again into the historic field through Faust character. Mephistophel don't approach him at woman because she isn't susceptible to be tempted. She hasn't access to knowledge and if will do, she don't feel boredom: The knowledge conquest by man has the doors open, isn't social matter, he has opportunity and occasion but he responses with boredom; only the woman recognizes the worth of that forbidden for she until then, giving all the deserved importance and dedication.

Keywords: Genesis, Judeo-Christian, foundation story, Faust, Mephistopheles, Marlowe, wife, Eva, male and female faustian, fairy tales.

Es en el Génesis, de acuerdo con la vulgata, donde aparece el primer personaje de carácter claramente Mefistofélico en nuestra tradición judeo-cristiana: la serpiente bíblica que tienta a Eva, a la mujer, no al hombre, ofreciéndole el saber, la posibilidad de ser igual a Dios. Y en el ofrecimiento va la condena: "*Eritis sicut Deus, scientes bonum et malum.*" (Gn 3:5). Y la condena está contenida en el verbo, representante en el mundo del logos de la acción y

en el nominativo, atributo del mismo: "sereisabedores". Lo deseado se convierte en condena, lo anhelado en daño, la promesa en castigo. Conocedores mujer y hombre del discernimiento entre el Bien y el Mal, son expulsados del Paraíso, alejados del Edén, donde aún permanece inviolado el Árbol de la Vida, protegido su camino con querubines y espada de fuego. Mujer y hombre han conseguido el

saber, más no la vida eterna, con lo cual la sabiduría queda contenida en el ámbito de la finitud de la vida, siempre anhelante, siempre insatisfecha, imposible de completar. Queda entonces la mujer relegada a su nueva naturaleza y enemistada de por vida con la otra naturaleza que era su compañera hasta entonces, la masculina: ya no son *uno solo*. (Gn 2:24).

Sobre tan maquiavélico relato fundacional, se construyen ambas naturalezas en antagonismo y una cultura que, siglo tras siglo, dará testimonio de la condena divina.

Toda la cultura occidental se muestra heredera de tal escisión y el mito entra de nuevo en lo histórico a través del personaje de Fausto, muestra de la división de géneros y roles sociales entre hombre y mujer en el ámbito del conocimiento: el Masculino-Fausto, porque es el lugar por donde de nuevo entra la serpiente, el Femenino-Fausto, por ser precisamente un no-lugar en la esfera del mismo.

Entre las diversas manifestaciones de lo demoníaco, dejamos a la serpiente en el Paraíso y nos encontramos a Mefistófeles, vagando por las calles de la Alemania del siglo XVI, en busca de un supuesto alquimista y astrólogo alemán al que se atribuye una existencia real. Dejando de lado tal dato, vayamos a la literatura y entremos directamente en el Fausto de Marlowe, heredero de un personaje errante ya hacía tiempo por el folclore, encarnando al transgresor, a aquel que traspasa los límites de su naturaleza, lugar social o conciencia moral colectiva de un determinado período histórico.



El Fausto de Marlowe proviene de una traducción al inglés de un texto alemán anterior. Marlowe transforma la leyenda medieval en una obra de teatro que asoma ya al Renacimiento a la figura faústica. Aunque de carácter claramente ejemplarizante, Marlowe profundiza en la psicología de Fausto, otorgándole una dimensión humana inexistente en los anteriores textos

medievales. Aunque muestra una iconografía claramente cristiana, el ángel bueno y el malo, los Siete pecados capitales desfilando ante el protagonista, el Infierno, el Juicio final...también juega con aspectos más lúdicos y teatrales que han hecho que se la considerara provocadora, cómica y no muy ortodoxa en realidad. La obra de Marlowe aparece algo deshilvanada, pero consigue traer de nuevo la figura de Fausto y la sed de conocimiento a primera línea de escena cultural. ¿Y la mujer? ¿Que papel juega la mujer en la aventura de Fausto? Apenas nada, una simple figurante, uno de los muchos caprichos y ocurrencias de un Fausto irreverente y aún no muy maduro como personaje.

Quien va a elevar a Fausto a la categoría en que lo conocemos hoy día será Goethe, que convierte en tragedia su aventura vital y hace de ella quizá la más grande obra poética en lengua alemana. Una de las obras más representadas, interpretadas y adaptadas de la cultura germana. Empleó toda una vida en escribir-

la, lo hizo en dos partes, la segunda la culmina a los 82 años, tras toda una vida de experiencia humana. Tal vez eso da a su Fausto una fuerza y una madurez psicológica imposible de hallar en el de Marlowe. El fausto de Goethe nos devuelve al Paraíso, cuando el intelectual burgués, que tras toda una vida dedicada al saber, se da cuenta de que no ha alcanzado ni una ínfima parte de éste, y renunciando de la estéril erudición, se acerca a la magia con la esperanza de obtener en ella lo que el saber oficial no ha podido darle. Es el momento del tentador, de la serpiente, encarnada ahora en Mefistófeles, que con aspecto de perro, se cuela en el estudio de nuestro Fausto y vuelve de nuevo a tentar con la promesa del conocimiento, esta vez a Adán, no a Eva, transmutada misteriosamente en amorosa redentora del condenado. Eva lleva ahora de nombre Margarita y muere sacrificada pagando por los excesos del hombre al que ama y que lleva atada a sí la desgracia y la calamidad en cada uno de sus actos. Eva va trasladando su figura arquetípica y su significado a través de la literatura fáustica. En el segundo acto, más político, social y científico que el primero, Fausto muere, Mefistófeles parece haber ganado su apuesta, pero al final el Fausto es redimido y se reúne con el amante espíritu de Margarita: en el último momento pronuncia las palabras de salvación que rompen el pacto, “*¡detente momento, eres tan bello!*”, que significa que al fin ha hallado la plenitud de vivir renunciando de la melancolía y la indecisión dentro del mundo finito e imperfecto.



El tercer gran Fausto que conocemos es el de Thomas Mann y Adrian Leverkühn, el nuevo Fausto alemán. Mann une las personalidades de Nietzsche y de Schönberg, creador de la música dodecafónica, para recrear el personaje de Fausto. Es esta vez el conocimiento de la música, arte por excelencia, no olvidemos que estamos de nuevo en Alemania y en su contexto cultural, lo que escoge Fausto para inter-

cambiar por su alma. Con el trasfondo del nazismo y el claro paralelismo entre la venta del alma al diablo y la barbarie nazi, la obra no aporta absolutamente nada al Femenino-Fausto. Fausto es ya claramente un arquetipo masculino, creado por y para el hombre y marca el fin de cualquier posibilidad de religación entre ambos géneros de seres a través de este arquetipo.

Vamos a tratar de seguir el rastro de nuestra Eva bíblica, primera mujer-Fausto, a lo largo de la literatura, en su no-lugar, en su imposibilidad de ser.

Apartada del acceso al conocimiento, la mujer queda relegada al ámbito de lo doméstico, a la labor de lo efímero, a diosa lar, y, siguiendo a J.C. Cooper en su interpretación de los cuentos de hadas como alegorías de mundos internos, en su libro de igual título, a la Cenicienta que vive en las cocinas, al inframundo de Aschenputtel (la tonta de las cenizas), o, muy expresivamente en la versión portuguesa, a la



“Gata del hogar”. Cenicienta, muerto el Padre Protector, llora junto a las cenizas, como Odiseo, cuando se siente desgraciada, pero el lugar de las cenizas es también el lugar de la unión con los muertos, de las fuerzas del más allá y el hogar y la lumbre son centros de poder femenino, como lo era la custodia del fuego por las Vestales. Hay distintas variantes de este arquetipo y su relación con el principio masculino: la huérfana y la hija que huye del padre incestuoso. La primera la recoge la versión más conocida de Cenicienta, la segunda la vemos en Piel de Asno y es retomada, en cierta manera, por Shakespeare en su rey Lear y Cordelia y el simbolismo (alquímico) de la sal. En cuanto al principio femenino, tenemos una traslación-escisión del arquetipo Eva: la madrastra en este caso es siempre poderosa, en algunos casos, como en el de Blancanieves, conocedora de saberes ocultos, son el lado Oscuro de lo femenino. Tenemos a Eva situada al igual que Fausto en el contexto alquímico, en la paraciencia. Otras veces, siguiendo todavía a J.C. Cooper, es la madre muerta la que ayuda a su hija desde el reino de los muertos, a través de una rama, que una vez plantada, crece y se convierte en el árbol de la vida. Conclusión: volvemos al Paraíso, a través de todo el viaje iniciático y a través de las diversas funciones que Propp señaló en la cuentística, la mujer recupera el Paraíso perdido tras numerosas tribulaciones, es restaurada en un orden superior, pero desde la alegoría del cuento, jamás desde un lugar real, de un espacio histórico concreto. El arquetipo Eva queda relegado a la cuentística y al reino de lo simbólico.

También María Tatar, en sus “Cuentos de hadas clásicos anotados”, fuerza el personaje de la Sirenita de Andersen y trata de convertir-

la en un personaje de carácter fáustico, pues desea una naturaleza diferente a la suya, desea ser mujer y no sirena y para eso hace un pacto con la bruja de las profundidades marinas, personaje sí claramente Mefistofélico, y entrega su voz y acepta el dolor de caminar sobre invisibles cuchillos a cada paso que da, a cambio de tres días para conseguir el amor del hombre al que ama y que la liberaría de su hechizo, concediéndole el don de poseer aquella naturaleza prestada. Pero de nuevo lo fáustico femenino y masculino aparecen en escisión y el principio masculino, incapaz de comprender al femenino, lo sacrifica sin saberlo. La Sirenita no supera la prueba y se convierte en espuma. Para María Tatar no es sino una consecución final de un real cambio de naturaleza, yo personalmente opino simplemente que Andersen era un hombre triste que escribía finales tristes.

Fuera del ámbito de los cuentos de hadas, pocos personajes femeninos se asemejan al Fausto masculino: tenemos a Lady MacBeth y su juramento, el duro pasaje donde ruega a los espíritus que la despojen de su sexualidad, para poder ayudar a su esposo a ser rey de Escocia (“*Come, you spirits/ that tend on mortal thoughts, unsex me here/and fill me from the crown to the toe topful/of direst cruelty*, MacBeth, Act I, scene, 5). Lady Macbeth, es en realidad esclava de su circunstancia, fijada desde la primera escena en el engaño de la brujas. Únicamente desea erradicar de sí cualquier sentimiento femenino de ternura o compasión, que restarían fuerzas a su único deseo de ver a su esposo convertido en rey de Escocia. Se convierte en madre de su esposo (de nuevo aparece la escisión bíblica entre los dos sexos y la imposibilidad de ser uno solo, o de serlo a muerte) pero despojada de su sexo femenino



se convierte en una hemorragia sin fin, que culmina con la imborrable mancha en la mano, que ya no la dejará vivir, ni amar, ni tocar nada sin mancharlo con la naturaleza de su crimen. Lady Macbeth simplemente busca un coraje que su esposo no tiene y como tantos otros arquetipos femeninos resueltos y de gran fuerza vital es condenada a la locura y la muerte.

Hay que ampliar la definición o acepción fáustica para poder incluir personajes femeninos en ella.

En la novela del XIX y el XX comenzamos a ver con claridad el arquetipo femenino atado al matrimonio, a la necesidad de asegurarse una posición social, la necesidad de una dote para ser un bien codiciado. Es la época de la contención, de las institutrices, de las mujeres que nos hacen llegar las Brontë y Austen, de la mujer que debe saber hablar idiomas, bordar cojines, diseñar mesas, leer libros edificantes y tocar tal vez un poco el piano, sin pasión, bajo pena de ser criticada por su desmesura sensual, como le pasa al personaje de Lucy en la obra de Forster, “Una habitación con vistas”. Es en el mundo del “amor burgués” donde tiene la mujer su campo de batalla y realización, una vez institucionalizado el sentimiento y despojado de su carácter de vía de conocimiento de los esposos y de elevación espiritual donde se escinde de nuevo al principio masculino del femenino en una eterna repetición de la condena bíblica.

Existen al menos dos autoras que hablan de mujeres-Fausto, pero lo hacen para referirse a aquellas que buscan un lugar distinto al que les es adjudicado, en el ámbito social, político, artístico, amoroso o sexual, pero ninguna es de lejos ni semejante a la Eva bíblica, que se

arriesga a perderlo todo por alcanzar el conocimiento. Hay una “feminización de mito de Fausto”, como dice Helga Druxes en su libro *The Feminization of Dr. Faustus*, The Pennsylvania State University Press, PA, 1993. Y Blanche Gelfant en el artículo: “Sister to Faust: The City’s “Hungry Woman” as Heroine”, *NOVEL: A Forum on Fiction* vol. 15, nº 1 (1981) 23-38 hace referencia también a personajes tipo Fausto, a su modo de ver: Helen Gant, en la novela “Of Time and the River”, de Thomas Wolfe, por ejemplo. Igualmente cita al personaje de Oedipa Mass en “The Crying of Lot 49”, de Thomas Pynchon. Pero se trata de personajes “hambrientos” como dice la autora de saber, de romper límites, de vivir una vida más allá de lo que se les permite, pero no alcanzan la dimensión mítica del Fausto masculino, ni encarnan el drama de Eva como la primera deseada por el Diablo del saber.

Hay casos, desde luego, como la mitológica Casandra, que obtiene el don de la profecía tras un intercambio carnal con Apolo. Pero cuando éste se ve rechazado, la maldice y su don jamás es escuchado. Pero no hay mediador, ella utiliza la seducción libremente para obtener un poder que desea. Este personaje será recogido por la escritora Marion Zimmer Bradley, en su novela histórica “La Antorcha”. La “Afrodita” de Pierre Louys busca un reto amoroso acorde con su poder de seducción, busca casi ser amada por un semidiós, hastiada del trato carnal con el hombre, pero es igualmente castigada y no obtiene poder ni conocimiento alguno. Podemos pensar también en la protagonista de “Retrato de una dama” de Henry James, Isabel Archer, aunque trata más el tema de la libertad personal, eso sí, ligada a una sexualidad concreta, la femenina



en este caso, y a un momento histórico y social bien definido, que retrata las diferencias entre el Viejo y el Nuevo mundo. Podemos citar más personajes tal vez, el Orlando de Virginia Woolf, sin ir más lejos, pero siempre nos moveremos en esta esfera de transgresión dentro de lo histórico ligado al ámbito cultural-social. Es un drama distinto el de la Eva que hemos estado retratando en estas últimas referencias literarias a la Eva primordial: no es el drama de carácter gnóstico o metafísico del discernimiento entre el Bien y el Mal, de la búsqueda de conocimiento o de una superior naturaleza.

Realmente, no existe en la literatura Occidental una obra con un personaje fáustico femenino de la talla de las que hemos nombrado en el transcurso de este artículo. No existe el ritual Mefistofélico, no va el tentador a pedir a la mujer su alma a cambio de conocimiento porque no existe ese "*topos*" ni en la sociedad ni en la cultura de la que tratamos. Las mujeres que pudieron acercarse de alguna manera al conocimiento son gratas, aman el saber y lo comparan; sólo el hombre se aburre de saber, sólo él se deja vencer por el tedio, porque está en el lugar social y cultural privilegiado para ello, Mefistófeles no se acerca a la mujer porque no es susceptible de ser tentada, no tiene acceso al conocimiento y si lo tuviera no sentiría insatisfacción: la conquista del conocimiento por parte del hombre tiene

las puertas abiertas, no es cuestión social, tiene la oportunidad y el momento, pero responde con insatisfacción; sólo la mujer reconoce el valor de lo que hasta entonces le ha sido vedado y le da toda la importancia y dedicación que merece. Acostumbrada a lo pequeño y a lo doméstico, como la dama de Shalott, teje en su torre, bajo una maldición que desconoce, telas que no saben para quien son. Su trampa está en otra parte, en el amor, en la atadura del sentimiento, en el rostro de Lancelot, que la hace girarse hacia Camelott mientras el espejo se quiebra en maldición. La dama de Shalott muere en su barca, sin redención.



Imaxe da "Eva" dos maios na vila ourensá de Laza. No seu percorrido vai sendo provocada pola xente que espera por ela. Tentan facela rir dicíndolle calquera parvada. Impasible, hierática vai fiando co fuso. Adán, home, amosa un certo enfatiamento ó tempo que interactúa ca xente, o "mundo", resaltando coa súa conducta o virtuosismo dela.

Foto: Sociedade Antropolóxica Galega. 2011.

No hay femenino-Fausto en la literatura porque no hay ningún lugar en el universo cultural que la convierta en deseada por el diablo, ni en apuesta de dios. Tal vez es mejor así.

DEMASIADO BOAS PARA SER VERDADE

As lendas urbanas en Galicia

Antonio Reigosa

Escritor e mitólogo.

*Creador da enciclopedia virtual Galicia Encantada
e creador e coordinador do proxecto da AELG
as "Polafías"*



Sumario

Analizaremos neste traballo o fenómeno universal das lendas urbanas e a súa cristalización na sociedade galega. Unhas lendas modernas cuxa única diferenza existente co resto das lendas é a súa capacidade para reubicarse xeograficamente e para actualizarse, para espirarse do anacrónico nas sucesivas transmisións e reforzar aínda máis a súa credibilidade. Farase un percorrido pola orixe dalgunhas destas lendas urbanas e pola súa temática.

Palabras clave: lenda urbana, mito, rumor, roubo de órganos, moza da curva.

Abstract

This paper will examine the universal phenomenon of urban legends and their crystallisation in Galician society. A modern legend whose only difference with other legends is its ability to place itself geographically and to renew itself, to remove the anachronistic in successive transmissions and further strengthen its credibility. There will be a tour of the origin of some of these urban legends and their themes.

Keywords: : urban legend, myth, rumour, organ theft, girl of the bend.

O noso país non é alleo á moda das lendas urbanas, un fenómeno popular universal cuxa difusión se multiplicou enormemente a través da televisión, radio, xornais e revistas, literatura, cine, cómic e, sobre todo a través de internet, o gran altofalante deste tipo de relatos.

As lendas urbanas, a pesar de chamárense tamén modernas ou contemporáneas son, sen embargo, como todas as demais lendas que coñecemos, narracións breves que refiren sucedidos sorprendentes ou raros, xeralmente de carácter extraordinario ou sobrenatural. Como todas as demais lendas, éstas tamén foron transmitidas tradicionalmente por vía oral aínda que agora se difundan case exclusivamente en soporte impreso, audiovisual ou

virtual. Para ter éxito e perdurar na cadea de transmisión, sexa oral ou calquera outra, o sucedido que se narra ten que ser crible tanto para quen conta como para quen escoita.

A credibilidade das lendas, acreditar na posibilidade de que o narrado poida ser considerado a crónica dun suceso real, susténtase na súa localización nun entorno xeográfico e na identificación dos personaxes que a protagonizan, que deben ser “coñecidos” e ter relación co pasado próximo ou co presente do narrador (parente, curmán, veciño...). Só hai algúns matices que distinguen as lendas urbanas das demais lendas, un par de características que as diferencian das tradicionais: o tempo e a localización. Mentres que as demais lendas soen



referirse a un pasado, incluso remoto, as lendas urbanas sitúanse sempre nun tempo actual ou moi recente, e as localizacións (estradas, discotecas, tendas, coches, hoteis, avións...) son edificios, lugares ou aparellos actuais.

Eís, pois, a única diferenza existente entre as chamadas lendas urbanas, modernas ou contemporáneas, co resto das lendas: a súa capacidade para reubicarse xeograficamente e para actualizarse, para espirse do anacrónico nas sucesivas transmisións e reforzar aínda máis a súa credibilidade. E rexeitemos, xa de paso, ese tópico que relaciona a cultura popular en exclusividade co mundo rural, cos vellos e as vellas como únicos gardadores dese saber, cando a realidade nos di que tamén no mundo urbano, e entre a xente nova, se fai uso destas ficcións aínda que as clasifiquemos como urbanas, modernas ou contemporáneas para distinguilas das outras.

Este, e non outro, é o segredo do éxito e da popularidade das lendas urbanas. Mais as lendas urbanas, son, na maioría dos casos, tan antigas coma todas. Agás a súa capacidade intrínseca para actualizarse, nada mudou nos seus núcleos narrativos nin na esencia da ficción.

Orixe dalgunhas lendas urbanas

A orixe das lendas urbanas soe ser, como o das demais lendas, moi recuado aínda que, por outra parte, como afirma a estudosa Linda Dégh, todas as lendas son, necesariamente contemporáneas.

Sorprende descubrir que lendas tan aparentemente actuais como a *A moza da curva* ou *A autoestopista fantasma* teñan precedentes na

Iliada, na *Odissea*, ou nos relatos mitolóxicos e haxiográficos que describen conducións de almas entre este e o Outro Mundo.

Unha noiva estaba esperando polo noivo na igrexa pero o noivo, polo visto, cambiara de idea e non se presentou. Entón a noiva subiu a un coche e fuxiu sen que os invitados á voda fosen capaces de detela.

A noiva colleu pola estrada de Baiona cara A Guarda e nunha curva moi perigosa, en Santa María de Oia, concello de Oia (Pontevedra), que non viu pois caía unha treboada moi forte e ademais as bágoas impedíanlle a visión, envorcou e morreu.

Dende entón se alguén pasa nunha noite de mal tempo polo cabo Silheiro pode ser que se tope coa pantasma da noiva no medio da estrada e que chama polo que pasa. Segundo uns chama para avisar á xente que teña coidado na curva na que ela morreu; segundo outros, o que realmente desexa é que o conductor se mate e así poder ter xunto dela a pantasma dun home como castigo polo que lle fixera o noivo en vida. Sexa o que sexa, moito olliño con esa estrada; con noiva fantasma ou sen ela é moi perigosa.

[Texto elaborado segundo a información facilitada por Pedro Salgueiro Sexto, O Porriño (Pontevedra) para a web Galicia Encantada (www.galiciaencantada.com)]

A historia do mozo que logo de pasar a noite cunha moza nunha discoteca, e de levala á casa no seu coche, descubre ao día seguinte que esa moza xa levaba un ano morta (encontro amoroso ou sexual entre un vivo e unha

pantasma), ten precedentes na literatura chinesa do séc. III . Verónica, a pantasma que se aparece de noite nos espellos, as historias da *güija* que todos practicamos algunha vez por ver de comunicarnos con supostos espíritos, ou as referidas a vampiros, ladróns de órganos, menciñas feitas coa graxa, sangue, pel, cabelo ou vísceras humanas, todas teñen na literatura medieval e moderna correspondencias sorprendentes.

Non se sabe se é certo ou non, pero dise que hai moitos anos, alí cerca de Triabá, Castro de Rei (Lugo), vivía unha vella que era mala coma unha meiga. Un día, tres homes do pobo decidiron darlle unha boa malleira. Os tres homes foron á casa da vella, cada un co seu pau. Entraron na casa e alí encontráronse coa vella e déronlle unha malleira de morte. A vella, antes de morrer, botoulle unha maldición a un deles. Os homes, por medo a que os descubrisen, foron a un forno que había alí cerca e queimárona.

O home, ó que lle botara a maldición a vella, foi un tempo ó cárcere e cando voltou encontrouse coa vella que regresara do inferno para levalo a el. Unha vez xunto do home arrancoulle o ril e comeuno, e o mesmo fixo, días despois, co figado, páncreas, pulmóns...

Aquel home apareceu morto dun golpe na cabeza; os médicos que o atenderon e lle fixeron a autopsia sabían que non morrera diso, pero non se atreveron a decilo, pois estaba baleiro por dentro. A vella cumprira a maldición.¹



Xunto a este relato, un tema popular daquela comarca recreado literariamente por Xabier P. Docampo no relato “O Fornadas”² temos outro que narra un suceso arrepiante, este real e verdadeiro, que trata o tema do roubo de órganos para unha curación e cuxa localización non dista moito desta parroquia de Triabá.

Sucedeu o 10 de maio de 1911, onde chamaban a Legua Dereita, lugar pertencente á parroquia de Nete, concello de Vilalba. Ese día un veciño do lugar foi esfolado en vivo por uns sacamanteigas, homes

¹ Recollido por José Antonio Valiña Alonso a Dolores González Castro, e publicado no libro: ANACOS DA NOSA CULTURA. Refróns, adiviñas, lendas... Celebracións, oficios... Aparellos... Equipo de Normalización Lingüística do C. P. Veleiro-Docampo, Castro Ribeiras de Lea, Castro de Rei (Lugo), Citania Publicacións, Lugo, 2000.

² Este relato forma parte do libro deste autor Cando petan na porta pola noite, Ed. Xerías, Vigo, 1994 (Premio Nacional de Literatura Infantil e Xuvenil, 1995).



do unto ou sacaúntos, como queiramos chamarlles, tan crueis e sanguinarios coma os retratados nos clásicos do xénero. Crenzas moi antigas, enraizadas, que consideraban que o corpo humano e as súas partes, órganos ou fluidos, podían ser eficaces remedios curativos para determinadas doenzas están tras o mito que a realidade, como tantas veces, fixo verdade.

En Humanes, Madrid, a esposa do patrón levaba un tempo padecendo un cancro de pel que lle afectaba ao rostro. Os médicos non lle daban esperanzas e un curandeiro que consultou recomendoulle como último remedio posible poñer sobre a parte enferma o pelexo da cara dun home desbarbado, sempre e cando a pel lle fose arrincada en vivo.

Todos os implicados no suceso eran veciños e coñecidos, mesmo compañeiros na cuadrilla de segadores que ían cada verán segar ás propiedades do esposo da enferma. O patrón elixiu como vítima a un home de Nete chamado Cabarcos, un home corpulento pero que cumpría a principal recomendación do curandeiro, que fose lampo de cara. E para executar a macabra encomenda contratou a un tal Bautista de Ínsua, maior da cuadrilla, sospeitoso autor doutro crime anterior e inimigo declarado de Cabarcos.

O día 10 de maio Bautista e tres compinches máis tivéronlle o camiño a Cabarcos entre Fonfría e a Legua Dreita. Levoulles tempo dobregalo; era moito home aquel Cabarcos. Mentres o

esfolaban, os seus berros deberon atornar de tal maneira toda a Chaira que o tiveron que rematar con dous tiros de escopeta polas costas. Disque cando chegou a pel a Humanes uns dous meses despois envolta nuns coiros de xamón, a enferma xa non a precisaba.

Dos catro implicados, todos veciños das parroquias de Ladra e Ínsua, un fuxiu a Cuba e os outros foron detidos aínda que só Bautista foi condenado a 28 anos de cárcere³.

Os temas das lendas urbanas

Excede con moito as limitacións deste artigo entrar en miudezas sobre a soberbia variedade temática que tratan as lendas urbanas. Limitarémonos a enunciarnos uns cantos motivos presentes neste tipo de relatos, recoñecibles para a maioría dos lectores, e acompañalos con algún que outro exemplo tirado da nosa tradición oral.

Xa nos referimos a algunhas que tratan sobre pantasmas ou espíritos, aos vencellados ao tráfico de órganos (lembrede os personaxes míticos cos que nos asustaban na nosa infancia como o Sacaúntos, Sacamanteirgas, o Home do Saco, Lobishome, Cocos, Chuchonas...) que mesmo implicaban aos boticarios como intermediarios necesarios para conseguir os prezados untos ou graxas dos cativos.

Agora chégannos mensaxes a través do correo electrónico ou das redes sociais que nos prevenen contra posibles ataques terroristas nunha ou noutra data, nunha estación ou nun aeroporto. Como tamén nos chegan por estes medios, ou a través de noticias nos xornais, recados que nos informan da procedencia ou

³ Reigosa, A., "O crime da Legua Dreita", *El Progreso*, 2 de maio de 2010.

da deficiente sanidade das carnes de determinadas cadeas alimentarias, ilustrando con exemplos algún sucedido: o caso do chip dun can que se aparece no medio dun petisco, dunha hamburguesa ou dunha salchicha. Derivado deste tema hai outro que goza de enorme fortuna na cadea de transmisión deste tipo de lendas: onde enterran os chineses aos seus finados?

A rumoroloxía soe especular cos posibles usos deses corpos aínda que hai pouco, segundo consta na prensa local, a punto se estivo de descubrir un deses enterramentos. Contaba un xornal que os veciños de Rodeira, en Cangas do Morrazo, denunciaron diante da policía local e da garda civil movementos estraños nun soar situado xusto en fronte dun bazar rexentado por chineses. Observaran que se remexera terra e que varios individuos ían con regularidade a aquela finca, que entraban descalzos e que se supuña que ían rezar sobre a tumba dalgún familiar.

Cando a garda civil inspeccionou o lugar comprobou que o que realmente facían aquelas persoas era coidar unha plantación de cabazas e que as supostas tumbas non eran máis ca regos ou sucos para sementar as plantas⁴.

Outro motivo recorrente é o das casas encantadas ou malditas como a Casa do Demo de Anllóns ou estoutra casa que hai en Portocelo, Xove (Lugo):

En Portocelo, Xove (Lugo), hai un edificio de pedra construído no século XVIII ou XIX, de muros grosos, cuberta a catro augas e esplendidas vistas ó mar. Nin o

actual propietario, nin os seus devanceiros inmediatos, viviron nela. E mesmo contan que o que a fixo era un tipo raro. Na casa pasaron e aínda pasan cousas raras. Unha vez que durmiron nela unha cuadrilla de homes, amenceron ó día seguinte coas cabezas postas no lado contrario do que se deitaran e cos cordóns dos zapatos amarrados ós do que tiñan ó lado.

Teñen metido burros a durmir nela e pola mañá amencen cubertos de suor, unha pinga en cada pelo. Non hai moito tempo un home de Viveiro quedara antes do amencer diante da casa co dono para andar ó calamar; e viu como a cadea da leña estaba atravesada de parte a parte da estrada. Máis



soprendido quedou o dono da casa cando llo contou; había moito tempo que non se andaba coa tal cadea. E tamén hai pouco meteron na casa patacas da semente de tamaño normal pero ó día seguinte aquelas patacas mer-

⁴ "La calabaza china", Faro de Vigo-O Morrazo, 26 de abril de 2011.



*maran ata o tamaño dun ovo de pomba.
Seguro que hai máis rarezas desta casa
que non coñecemos, pero agardámolas.⁵*

[Texto reproducido na web Galicia Encantada
www.galiciaencantada.com)]

Tamén se conta de edificios construídos sobre antigos cemiterios, colexios, hospitais...

Pantasmas, seres terroríficos, mascotas exóticas como os cans, que en realidade son ratas do deserto, ou as cobras que lle toman a medida ao dono para logo engulilo, cocacola, caramelos ou madalenas con droga, monecas asasinadas, tolos soltos, buzos que se aparecen no cumio dunha montaña despois de ser “cazados” polos avión apagalumes, enterrados vivos, monstros que saen da taza do váter, crimes horribles, apócemas, sorprendentes encontros sexuais, embarazos prodixiosos... Quen non oíu contar que alguén tropezou co rei de España nalgunha estrada perdida cando ía na súa moto? Pois iso.

Para rematar con esta breve escolma tipolóxica das lendas urbanas recompiladas en Galicia, velaí unha versión dunha das máis populares:

*Unha rapaza de Monforte ía de noite no seu coche pola estrada cara a Lugo. Nun punto do camiño veu vir de fronte un coche sen luces; entón quixo chamarlle a atención ao conductor e fíxolle intermitencias coas luces largas.
Pouco despois aquel coche, vese que deu a volta, púxose detrás do seu e botóuse-lle enriba ata que provocou que se saíse*

da estrada e que embarrancase na cuneta. Os que ían no coche aquel violárona e logo preguntáronlle:

—Que prefíres? Sorriso de pallaso ou gravata?

O sorriso de pallaso consite en que che fan un pequeno corte cunha navalla nos beizos e logo, cando berras ou choras váiseche agrandando. Hai quen di que botan zume de limón ou sal na ferida para que escoza e doia máis; e que aos homes lles dan patadas nos testículos e ás mulleres no estómago para que berren. A gravata consiste en que che fan un burato na gorxa e logo sácanche a lingua para fóra e queda coma se fose unha gravata. Non se sabe o que escolleu a rapaza pero acabou moi magoada no hospital. Ou polo menos, iso é o que se di.

[Texto remitido por alumnos/as de 3º de E.S.O. (curso 2005-2006) do I.E.S. Xograr Afonso Gómez, de Sarria (Lugo) para a web Galicia Encantada

(www.galiciaencantada.com)]

Para que se vexa ata que punto acredita a xente na veracidade detes relatos, este é o comentario que Cristina L. F. remitiu a propósito da publicación desta lenda:

Pode que algunha xente pense que isto é unha lenda, pero non o é. Eu, cando tiña uns 14 anos, coñecín a dúas persoas ás que lle fixeron o que se chama aquí “Sorriso do Paiaso”. Nós chamabámonlle “O sorriso do Joker”. Existiu un colectivo de xente en Vigo que llo fixo a catro persoas que nós saibamos... Poderían ter sido máis tranquilamente.

⁵ COLEXIO PÚBLICO DE XOVE, *A fonte da vida longa*, Concello de Xove, 1989, p. 46.

Eu as vin, vin as marcas na boca dun coñecido daquelas e non eran moi pequenas precisamente. I é certo que lle dixeron iso de “Sorriso ou morte”. Pode que nalgúns casos fose unha lenda, pero noutros a realidade superou á ficción.

O rumor: a semente da lendas urbanas

A lenda urbana, ademais de ser literatura de ficción, por tanto unha mentira, tamén pode ser unha potentísima arma cargada de malas intencións. A lenda urbana é un rumor elaborado, un discurso literario construído a partir dunha invención.

Do rumor nacen sospeitosos ou presuntos delincuentes, do rumor nacen pretendidas aparicións milagrosas de santos, santas e virxes que de cando en cando enchen páxinas de xornais e horas de televisión. Do rumor que se acomoda nunha tradición nace a lenda, e se esa lenda se actualiza, se moderniza, estará entre as que chamamos urbanas modernas ou contemporáneas.



Un día empezouse a rumorear que un tolo escapara dun manicomio próximo á cidade de Lugo; polo visto era un personaxe moi perigoso e estaba totalmente transtornado. Esa mesma noite unha

parella de namorados a punto de casar decidiron ir pasar a noite a un monte preto do manicomio sen decatarse da fuxida do tolo.

Cando estaban a piques de chegar a aquel lugar o coche quedóuselles sen gasolina e tiveron que parar na estrada. O home decidiu ir buscar a gasolina mentres que a noiva quedaba vixiando o coche. Xa pasaran dúas horas e o mozo aínda non volvera, a rapaza estaba moi asustada e nerviosa, cando, de repente, empezou a escoitar uns sons moi fortes

no teito do coche. Ela atemorizada sae do coche correndo e cando estivo un pouco alonxada mirou para atrás e viu no teito do coche un home cunha cabeza humana na man.

Puido recoñecer a cabeza; era a do seu noivo. A rapaza entrou en crise nerviosa e aínda agora non se recuperou. Está internada no mesmo manicomio onde estaba o tolo quen, por certo, foi detido uns minutos despois.

[Texto elaborado por Ruth Fernández Otero, alumna de 4º de ESO no IES Virxe dos Ollos

Grandes (Lugo), ano 2007, recollido de Mery para a web Galicia Encantada (www.galiciaencantada.com)]

O roubo de órganos

Aló polo ano 1768 máis de 15.000 persoas asaltaron a Escola Médica de Lyon, crendo o rumor de que había cirurxáns que roubaban nenos para disecalos. Diciase que os membros da Congregación dos Oratorianos tiñan escon-

Fv  dido un príncipe cun só brazo e todas as noites raptaban nenos para cortarlles un brazo, a ver se lle servía ao príncipe. A intervención da policía provocou 6 mortos e 25 feridos.

Douscentos anos despois, en 1994, na cidade de Guatemala circulou o rumor de que aparecían cadáveres de nenos pobres polas rúas, vítimas de estranxeiros “gringos robachicos” que lles extraían os órganos. Houbo graves incidentes e a policía tivo que protexer da xente e sacar clandestinamente do país á americana Melissa Larson, unha estranxeira sospeitosa. Na cidade de Lugo, como noutras moitas vilas e cidades de Galicia, tamén se conta esta historia:

atárona, logo metérona nun lugar escuro e déronlle unhas pastillas para que se quedase dormida. Pouco despois o rapaz notou que a súa noiva tardaba moito e entrou no almacén pero dixéronlle que alí non quedaba ninguén; entón colleu o móbil e chamou á policía para que fosen ver o que pasara.

Cando a policía chegou e entrou no almacén viron a un grupo de cinco chineses ao redor dunha muller, a noiva do rapaz, que estaba no chan inconsciente pois os chineses pretendían quitarlle os órganos e traficar con eles. Ó decatarse disto, a policía detívoo e precintoulles o almacén.



[Texto elaborado por Patricia Vázquez Rodríguez, alumna de 4º de ESO no IES Virxe dos Ollos Grandes (Lugo), ano 2007, recollido de Aurora, muller de Portomarín, para a web Galicia Encantada (www.galiciaencantada.com)]

Contáronme que hai uns meses, no almacén dos chineses que hai no Ceao, os policías tiveron que arrestar a uns chineses que traballaban alí.

Resulta que no momento de cerrar o almacén saía del unha parella. Cando estaban fóra, a muller decatouse de que lle quedara o bolso dentro do establecemento e foi por el mentres o seu noivo agardaba.

Cando entrou, uns chineses collérona e

Rumor, lenda urbana e xenofobia

Os trasplantes de órganos comezaron a ter éxito moi recentemente, a partir dos anos 50 do séc. XX, e nunca se probou que causaron alarma social. Na Francia das primeiras décadas do s. XX eran moi populares as lendas que referían o roubo de mulleres en tendas de lencería rexentadas por xudeos co obxectivo de forzalas a prostituírse, e en Italia contábase de raptos de nenos para o tráfico de órganos. A

finais do s. XX e na primeira década do XXI, en España, Portugal e noutros países do mundo, popularizouse por vía oral, a través da prensa e de internet a mesma lenda coa variante de que agora sucede nunha tenda rexentada por orientais.

A aparición e difusión deste tipo rumores, nunca certos, son unha reacción da nosa sociedade fronte ao fenómeno da implantación masiva das tendas de chineses. Son produto do medo ao diferente; só iso ⁶.

IV Xornadas de Literatura de Tradición Oral 2011: Lendas urbanas. Mitos e ritos dos tempos modernos.

Non esgotamos aquí o tema nin moito menos. Só embocamos a realidade destes medos tan aparentemente modernos que, sen embargo, forman parte das nosas máis profundas e antigas conviccións culturais. Se cadra, noutra xeira, retomemos o asunto.

Os días 28 e 29 de outubro do pasado 2011 celebráronse en Lugo as IV Xornadas de Literatura de Tradición Oral, que desta volta xiraron arredor do tema “Lendas urbanas. Mitos e ritos dos tempos modernos”. Esta entrega, coordinada pola Sección de Literatura Oral da Asociación de Escritores en Lingua Galega (AELG) e patrocinada pola Área de Cultura da Deputación de Lugo, contou con recoñecidos expertos que disertaron sobre algúns aspectos deste xénero da literatura tradicional. Nas xornadas interviron Gerardo Fernández Juárez, que falou dos Kharisiris de agosto no Altiplano aymara boliviano; Bruno

Cardeñosa, tratou o tema dos ovnis; J. Joaquim Dias Mendes, falou do roubo de órganos nas tendas de chineses en Portugal, e Fito Rodríguez que disertou sobre o rumor como arma de conflito no País Vasco. Tamén se realizaron dúas mesas redondas e as xornadas remataron cun obradoiro sobre diferentes tipos de lendas urbanas a cargo Celso Fernández Sanmartín. Como vén sendo costume, a AELG editará as actas correspondentes a estas xornadas.



⁶ Reigosa, A., "A lenda do roubo de órganos", *El Progreso*, 3 de xaneiro de 2010.



Para saber máis:

-**BRUNVAND, JAN HAROLD**, *El fabuloso libro de las leyendas urbanas: demasiado bueno para ser cierto*, 2 vol. Alba, Barcelona, 2002.

-**FROISSART, PASCAL**, "Des images rumorales en captivité: Émergence d'une nouvelle catégorie de rumeur sur les sites de référence sur énternet" en *Protée*, vol. 32, nº 3, 2004, páx. 47-55.

-**PEDROSA, J. M.**, *La autoestopista fantasma y otras leyendas urbanas españolas*, Páginas de Espuma, Madrid, 2004.

Algunhas recomendacións sobre lendas urbanas en internet:

-Centro per la Raccolta delle Voci e delle Leggende Contemporanee (Lendas urbanas italianas): <http://woody.clab.it/cp/leggende>

-Estasmuerto.com (Rumores, lendas urbanas, esoterismo): <http://www.estasmuerto.com>

-Foafale News On-Line (Portal imprescindible para o estudo das lendas urbanas): <http://www.folklore.ee/FOAFtale/ftn11.pdf>

-Galicia Encantada (Lendas urbanas): www.galiciaencantada.com

A EFICACIA SIMBÓLICA

Unha experiencia persoal cos tarahumara de México



Carlos Víctor Rodríguez Diéguez
Licenciado en Filosofía, Doutor en Socioloxía,
posgrao en Antropoloxía Social
e profesor de secundaria

Sumario

No corazón da serra dos indíxenas tarahumara, o ritual do peiote, grupal e cunha teleoloxía lexitimadora, proporciona unha estrutura de plausibilidade dentro da cal os procesos de curación atenden a unha fenomenoloxía coherente. Tanto a medicina tarahumara como a occidental parten da premisa de que o individuo é un ser psicobiosocial. A enfermidade é unha desorde neste sistema que debe e pode ser restaurado mediante a sofisticada estrutura de plausibilidade que a práctica xamánica pon ó dispor da sociedade e que tenta, sempre, actuar sobre as causas últimas do mal. O estudo desta medicina de estirpe xamánica, reditúa tamén cara ó sistema médico "occidental" que podería afondar na construción de estruturas de plausibilidade equivalentes.

Palabras clave: Eficacia simbólica, tarahumaras, Sierra Madre, Chihuahua, Narárachi, medicina, saúde, enfermidade, xamán, peiote, trance, maxia.

Abstract

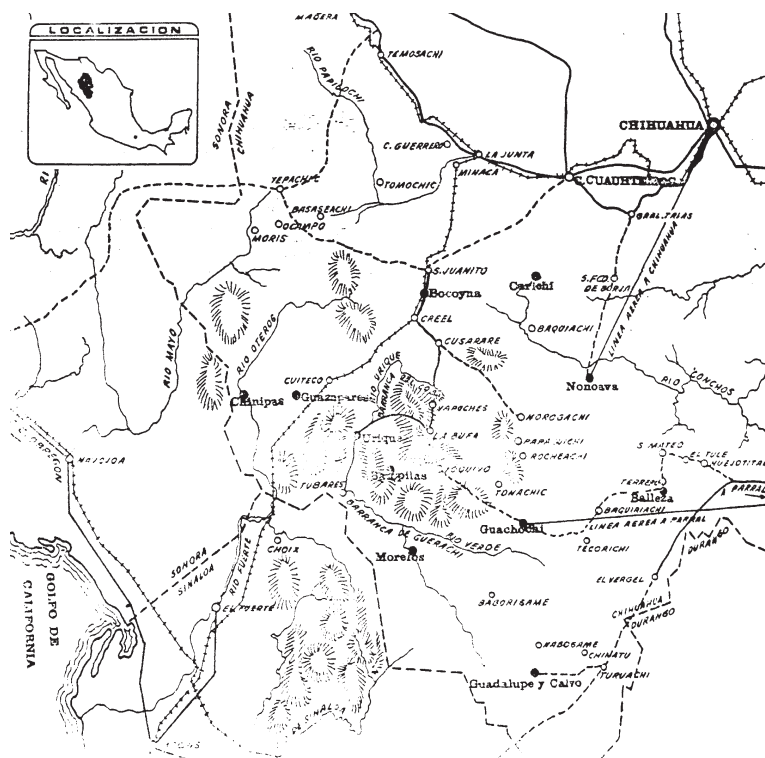
Inside the Tarahumara indigenous range, at Nararachi region of the Sierra Madre de Chihuahua (Mexico) the peyote ritual, gregarious and that tends to legitimate, all in all, the complete social frame, provides a plausibility structure so as the recovery process offers a coherent phenomenology. Therefore, the tarahumara's community medicine and the westerner too, both, go out after the premise that person is a psicobiological being. The illness is a current disorder that it can and it must, be restored or reestablished by means of such a sophisticated structure that shamanic practice make it possible and that try, ever, to act over the ultimate cause of unwell. To study this shamanic linked medicine, may be an interesting valuable knowledge for the westerner medical system if it's seen like a profitable way to build equivalentsplausibilitystructures.

Keywords: Symbolic effectiveness, Tarahumara, Sierra madre, Chihuahua, Narárachi, medicine, health illness, shaman, peyote, trance, magic.

Esta achega é parte da miña experiencia cuns indíxenas de México, coñecidos como tarahumaras, que viven na Sierra Madre de Chihuahua. De toda esa ampla zona vivín, sobre todo, na rexión de Narárachi, pois nese lugar consérvanse os costumes máis libres de influencias e aló realízase o ritual do peiote.

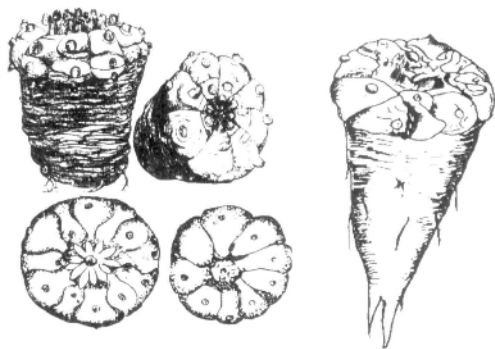
Son consciente das dificultades que xorden das técnicas metodolóxicas na Antropoloxía Social, sobre todo, das derivadas da descon-

fianza cara ó investigador, dunha banda, e ó desexo de agradalo, por outra; converténdose en ocasións o feito, obxecto de estudo, nunha mera pantomima da realidade. No meu caso particular, sobre todo na rexión de Narárachi, onde fiquei máis tempo, incluída a miña experiencia co xamán, teño comprobado como mudaba a actitude dos indíxenas dende os primeiros días, cando inda non me coñecían, até o final da miña estancia aló ou das posteriores visitas, polo que mesmo houben de modificar algunhas anotacións.



Dous son os obxectivos básicos do meu estudo entre o pobo indíxena: por unha banda, o entendemento mesmo que ten un pobo dos remedios e as artes de curar enfermidades; coñecemento tanto máis precioso como o risco de perdelo, pola súa progresiva occidentalización (é alarmante), e tan necesario dende o punto de vista dunha imprescindible responsabilidade antropolóxica. Por outra parte, a indiscutible eficacia que abre unha porta cara ó noso xeito de interpreta-la enfermidade e a de investigar solucións e remedios válidos tamén no noso marco cultural. O feito é que a medicina tarahumara evidencia unha gran eficacia curativa nas súas prácticas, destacando sobre todo a eficacia simbólica dos rituais grupais, nos que se pon de manifesto como os mecanismos de lexitimación social e a estrutura de plausibilidade grupal poden converter en

real un fenómeno, que dentro doutra cultura carece de significado, por medio dun complexo manexo de símbolos, que son quen de interpretar e ordena-los elementos perturbadores da harmonía nun determinado marco social, mesmo por suposto, a orixe das enfermidades e os distintos remedios.



Peote en varias vistas

As conclusións sobre a eficacia simbólica, especialmente do ritual do peiote, poden derivarse en estudos prácticos que adapten as técnicas xamánicas do trance tarahumara ó modelo da medicina occidental; podendo obterse novos xeitos de curación alternativos e complementarios para as enfermidades que preocupan no ámbito da nosa sociedade. Isto é posible dende o intre no que, na actualidade, a

pera-la saúde, está intimamente relacionada coa experiencia directa entre o ser humano, os demais membros da súa comunidade e a natureza. O concepto de enfermidade explícase dende a propia cultura e, esta, conta con toda unha serie de modelos de recuperación que se lexitiman no restablecemento da orde cósmica da comunidade. Esta construción da realidade social, que considera o individuo como un ente

psicobiosocial e a enfermidade como unha desorde do sistema, está presente na medicina tarahumara.



Tomando tesgüño

causalidade biolóxica como única causa da enfermidade deu paso á aceptación doutra causalidade “emotiva” que ten permitido o desenvolvemento da medicina psicosomática ó demostrar que os factores puramente emotivos son quen de producir desarranxos orgánicos.

É imprescindible relacionar dunha forma particular os costumes e o xeito de interpreta-lo mundo por parte deste pobo, cunha terapéutica baseada nesa interpretación, na que o papel das almas, do xamán e do peiote, ou do espírito do peiote, van devolve-la saúde ós enfermos.

A medicina tradicional, como medio de recu-

Nos seus métodos de curación non faltan elementos comúns a outras prácticas tradicionais americanas, como as drogas alucinóxicas e o trance xamánico; destacando, de xeito moi especial, o ritual do círculo do peiote, que se mantén inalterado dende as súas orixes, afastado de influencias doutras culturas e cuxa eficacia é sorprendente en canto ó número e calidade de cura-

cións. Conta, ademais, con tódolos outros recursos tradicionais da terapéutica simbólica como complemento a ese gran ritual do peiote, tal é o caso dunha ampla variedade de ritos individuais e colectivos coa finalidade principal de busca-la harmonía entre o mundo dos vivos e dos mortos; o visible e o invisible; o material e o espiritual; o humano e o divino, tan presentes sempre na súa cosmovisión.

Os conceptos de enfermidade e de curación na cultura tarahumara están enmarcados na consideración de que a súa medicina é unha medicina máxica. En efecto, calquera desorde psíquica ou física do organismo é tratada polos especialistas por medio de rituais máxicos cunha

elevada carga simbólica. Isto non ocorre soamente co que, a primeira vista, poderíamos denominar enfermidades do espírito, senón diante de calquera desarranxo ou accidente do corpo. A división entre estes dous tipos de males, do espírito e do corpo, é unha separación ficticia xa que ámbolos dous forman parte dunha mesma realidade. Partindo deste feito, a saúde só se pode recobrar cando desaparecen as causas que provocaron a súa perda e non cando desaparecen os síntomas visibles.

Agás raras excepcións, a orixe da enfermidade está asociado ó extravío dalgunha das almas ou da alma principal. Os motivos polos que esta alma pode marchar do corpo poden ser moi variados, destacando o rapto que delas fan os espíritos dos familiares mortos que non teñen atopado o camiño que os guía cara a Deus e, nun afán de permanecer entre os seus parentes vivos, continúan a interactuar coa alma destes, sobre todo cando dormen, que é un dos intres nos que as almas saen do corpo. Outra razón da perda dalgunha das almas radica na súa retención por parte dos espíritos de animais pertencentes ó mundo do demo e que adoitan habitar nos lugares fondos e nos regatos. Tamén as poden secuestrar ou, mesmo, substituír algunha das almas das súas vítimas polas almas do mesmo bruxo.

O tratamento da enfermidade está intimamente relacionado coa súa causa. Da súa diagnose

e tratamento ocúpase o xamán que tamén reconduce as almas dos mortos cara ó seu destino, mediante complexos rituais que procuran a harmonía entre o mundo material e o espiritual (que para eles é o mesmo). Garante tanto a saúde das persoas e dos animais como as boas colleitas de millo, achacándolle ó tempo calquera fracaso dos seus métodos, non como decadencia do propio sistema, senón por un

mal seguimento das indicacións do xamán por parte dalgún membro da comunidade. Con isto atínxese unha retroalimentación que lexítima a existencia do xamán como un ben imprescindible na sociedade tarahumara.



Danza (ofrendas con ollas e xamáns)

O xamán é un grande coñecedor de toda caste de remedios, incluíndo o emprego da medicina das plantas; a el acódesse cando o caso é moi grave ou ben, teñen fracasado outros especialistas; mais é, sobre todo, un mago que é quen de pór en contacto as dúas caras da realidade: o

mundo das almas dos mortos cos vivos. Ten poder para saír do seu corpo a vontade e procura-la orixe do mal penetrando no corpo do enfermo ou ben, viaxando até os regatos ou á casa do feiticeiro para comproba-la causa da enfermidade.

Os rituais de curación adoitan estar reservados case que sempre ós actos comunais aproveitando toda clase de celebracións, tanto públicas (organizadas pola comunidade, podendo ser estas, mesmo, de tipo deportivo) como privadas (cando os que convocan son membros

dunha familia ós que compre atender cun rito mortuorio). Tamén se poden solicita-los servizos do xamán de xeito individual cando a gravidade do enfermo non admite demora, inda que este caso é menos frecuente.

O ritual comunal curativo máis interesante ten como principal protagonista o peiote. Practícase con moi pouca frecuencia e a súa potencia é considerable. Nel desprégase todo un armamento de símbolos que conseguen consolida-los elementos máis significativos dos rituais xamánicos entre os que se atopa toda unha dramatización que representa o mundo: o recoñecemento do mal, a procura e o achado do ben, por medio dos peiotes, e o

tarahumara son dos máis potentes que se coñecen na medicina máxica e inclúen toda una serie de bailes orixinarios e drogas, que posibilitan o trance e con el a representación dunha volta a empezar; un renacer a un novo mundo no que o mal ficou atrás. A realidade cultural que move toda unha simboloxía máxica é quen de reordena-lo perturbado mundo do enfermo.

Mesmo para un observador doutra cultura, coma min mesmo, estes resultados son tanxibles e reais. En conclusión, a súa medicina é eficaz e a súa explicación posible dende o paradigma científico, xa que dende o máxico-simbólico fica fóra de toda dúbida; baséase nos mecanismos da eficacia simbólica.



Cañon del cobre

renacer cara a unha nova vida, libre das enfermidades, cando os enfermos acordan, logo do trance ó que os tiña levado todo o ritual dirixido polo xamán coa axuda do peiote, o tesguino (unha cervexa de millo) e o ritmo dos tambores. Os medios empregados polos xamáns

Ten sido estudada xa a relación que existe entre a potencia simbólica, especialmente baixo estados modificados de consciencia, e o S.N.C. e dende este sobre o cardiovascular, endócrino e inmunolóxico, que son quen de influír beneficiosa ou perniciosamente, segun-

do se trate dun ritual curativo ou de feiticaría. A eficacia simbólica amosa a súa máxima expresión nos pobos “pouco adulterados” pola influencia doutras culturas, pois o remedio é asumido polo enfermo cunha fe excepcional cara ós símbolos do rito e cara ó doutor que os aplica porque forman parte da súa realidade. Tanto o xamán como o enfermo compoñen

Considerando o enfermo como un todo que forma parte tanto do mundo visible como do das almas, a terapéutica empregada nestas sociedades inclúe o entendemento, por parte do enfermo, daquilo que lle afecta dentro do seu marco cultural; a actuación do terapeuta corresponde tamén a ese mesmo marco, reforzándose así os mecanismos endóxenos de

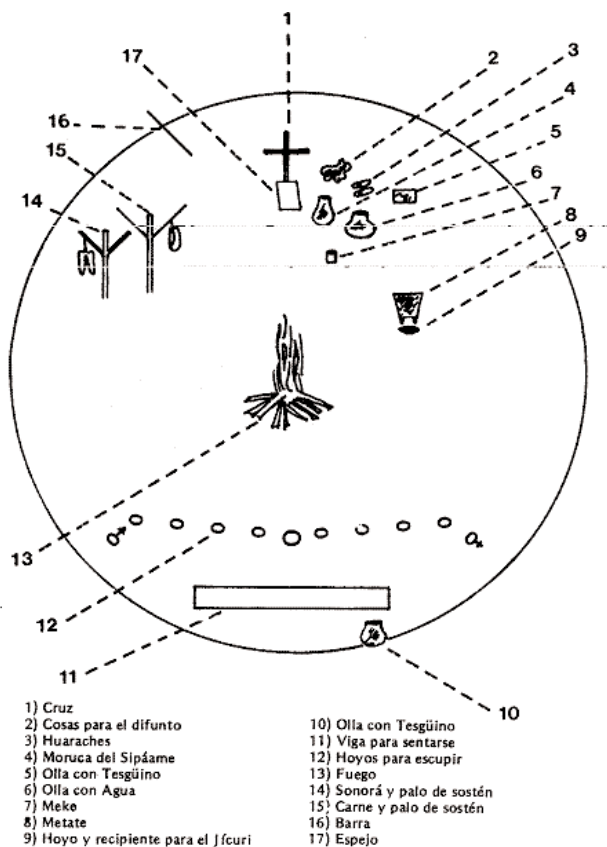
curación que son os mesmos que actúan cando na medicina científica se emprega un determinado placebo; se a eficacia do placebo está probada e é abundosa, a eficacia simbólica da medicina tradicional é moito máis considerable pois trátase dun placebo cultural. Se no laboratorio médico o paciente ten fe, avalada polo prestixio do doutor e do fabricante do medicamento (inda que este sexa auga), no laboratorio da medicina tradicional, que é a propia cultura, a fe é tan auténtica como a mesma realidade, pois ben avalada por unha tradición ancestral que se perde nas orixes da cultura na que a dita medicina se aplica; pode ser comparada a eficacia deste tipo coa dun placebo perfecto, sobre o cal non habería dúbida ningunha en referencia ó seu resultado.

Fica patente a importancia que ten a maxia, entendida como eficacia

unha mesma perspectiva do mundo, reforzada esta, en cada rito. O emprego dos símbolos propios da realidade cultural na que se move esta medicina máxica é efectivo porque, ademais de posibilitar un tratamento, procédese a unha materialización dos conflitos de xeito que conduzan eles mesmos cara á resolución.

simbólica no marco da medicina xeral e, de como para moitos pobos é imprescindible. A medicina científica haberá de saber chegar sobre todo nestes contextos, inda que non só neles, ós enfermos para sumar ó coñecemento médico occidental o simbólico máxico.

CÍRCULO DO RITUAL DO PEIOTE



LA VERTIENTE ETNOGRÁFICA DEL ARTE: ABELARDO MIGUEL

María Fidalgo Casares
Doctora en Historia



Sumario

Abelardo Miguel es uno de los máximos representantes de la pintura identitaria de Galicia. El gran valor etnoantropológico de su legado pictórico, singulariza su producción dentro del panorama artístico gallego y su obra se convierte en Patrimonio Cultural de Galicia. De estilo postimpresionista dentro de los géneros que cultivó están las ferias agroganaderas y la temática marinera, géneros completamente imbricados en la idiosincrasia gallega.

Palabras clave: Etnografía, antropología, identidad, idiolecto estético, volkgeist.

Abstract

Abelardo Miguel is one of the highest representatives of identity painting. The great ethnoanthropologic value of his legacy singles out his production within galician artistic field and his work is Galician Cultural Patrimony. A Postimpressionist, he produced several genres such as cattle fairs and seamen topics, genres which are completely involved in galician idiosyncrasy.

Keywords: Ethnographic, Anthropology, Identity, Esthetic idiolect, Volkgeist.

Introducción

A lo largo de los últimos siglos la cultura en Galicia tuvo como uno de sus quehaceres básicos la construcción identitaria. La Etnografía fue uno de sus pilares y se centró fundamentalmente en los aspectos diferenciales que definían la identidad gallega. En ella, subyacía la idea de que el pueblo gallego creó una cultura propia consecuencia de un alma específica, una idea cuyo antecedente más claro era el concepto de Volkgeist surgido en el seno del movimiento romántico alemán.



1- Labrego 1958

Desde Risco a Bouza Brey y estudiosos más actuales se fue insistiendo en que la reivindicación de la unidad e identidad de un pueblo no debía argumentarse sólo en la lengua o el determinismo geográfico, sino que el tema debía trascender a sus esencias culturales, y dentro de estas esencias, se reivindicaba el

valor relevante de las creaciones estéticas que poseyeran los rasgos diacríticos que generaban una identidad definida.

De aquí el valor de la figura del artista Abelardo



Miguel, uno de los principales representantes de la pintura identitaria gallega, cuyos ingentes valores etnográficos singularizan su figura dentro del panorama artístico del siglo XX.

La obra del artista es fundamental cómo técnica de registro de información etno-antropológica de la Galicia de su tiempo. Extrae generalidades de significaciones individuales y grupales, y sus creaciones estéticas son crónicas gráficas de una existencia popular de calidad documental extraordinaria, y se constituyen como documentos valiosos de consulta y trabajo desde diferentes ópticas, no sólo desde el punto de vista etnográfico, antropológico o artístico, sino también histórico, sociológico, periodístico, tecnológico...



2- Abelardo Miguel 1978

Las obras del pintor eumés, muestran el valor intangible que las etiqueta como Patrimonio Etnográfico y Antropológico, por ser la plasmación de un mundo que debe preservarse para las generaciones venideras, ya que representan los valores de Galicia que desde cronologías inmemoriales se fueron transmitiendo y permaneciendo en la memoria, aceptándolas como intemporales y representativas de la identidad de Galicia.

1. Síntesis biográfica y estilística

Abelardo Miguel López Leira nació pintor en Pontedeume, A Coruña, villa de las rías Altas gallegas en febrero de 1918 en una humilde familia de pescadores, siendo el quinto de once hermanos. Pontedeume era entonces una villa marinera como tantas otras de la costa gallega, con la estructura socioeconómica propia del siglo XIX y principios del XX en la que convivían la emigración a ultramar, la mayoritaria dedicación a la pesca con actividades agropecuarias complementarias.

Excepcionalmente dotado para el Arte, Abelardo dibujó desde su mas tierna infancia. Su afición artística... nace con ella, sus cualidades son innatas y el estilo le sale desde dentro, es el claro resultado de un mundo propio marcado por su identidad gallega. La gran valía del artista hará que, pese a lo humilde de su origen, pueda formarse con becas, desde la Escuela de Artes y Oficios de La Coruña hasta su formación en una de las escuelas de arte mas prestigiosas de Europa: la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando. La concesión de esta beca dice mucho del talento del humilde niño pintor,

ya que no tenía padrinos ni influencias y la Diputación de la Coruña, concesora de las becas, no era muy generosa con estas ayudas¹.

Tras el paréntesis de la Guerra Civil, continúa sus estudios en San Fernando, entonces se abrirá las puertas del elitista Círculo de Bellas

¹ LOPEZ MARINA: *Segura Torrella. Concello de Ferrol 2000*.

Artes de Madrid. El dominio de la técnica al óleo, el sentido de monumentalidad y de la construcción plástica, la lucidez con la que resuelve los problemas de perspectiva, luz y espacio atestiguan una inteligente asimilación de las prácticas académicas de San Fernando. Viaja a Italia pensionado en la prestigiosa Escuela Española de Arte de Roma y para completar su formación amplía sus estudios, también becado en París y Países Bajos. Tras sus viajes al extranjero, el pintor se lanzará a una vorágine de exposiciones y eventos.

Constatamos entonces en su obra, la gran admiración por los barrocos españoles y holandeses, la inmersión en un luminismo casi sorollesco y una gran pasión por Cezanne, pero todo ello lo aclimatará a su universo personal sin caer en amaños reproductores. Lo más significativo es que desde que nace y desarrolla sus planteamientos estéticos volverá a ellos de forma recurrente y los mas emblemáticos no sufrirán grandes variaciones. Los cimientos de su universo plástico se forjan en su infancia, y los posteriores estudios académicos, su apertura de horizontes al extranjero, el contacto con las vanguardias, su admiración por los clásicos, no harán que varíen sus conceptos iniciales, llegando a pintar los últimos días de su vida apuntes y retratos muy semejantes conceptualmente a los que pintó siendo un niño.

Los 50 y 60 fueron sus años mas prolíficos, en ellos se afianzó su estilo y su repertorio iconográfico quedó fijado. Expuso en todas las capitales gallegas con un enorme éxito de público. Y aunque rehuía las salidas de Galicia, también expuso en León, Bilbao, Oviedo, Madrid, Salamanca y en ciudades lusitanas como Oporto y Lisboa. Sus elevados precios y las seguras ventas en todos los foros donde presentaba su obra, consolidaban su carrera como pintor, llegando en frecuentes ocasiones a colgar el cartel de vendido a todos los cuadros a las pocas horas de la inauguración. Todas sus exposiciones llevaban el título de *Xentes e Cousas de mar*. Independientemente donde las presentara, Galicia o fuera de ella, siempre enfatizaba su identidad con el nombre en gallego, algo muy poco frecuente en los pintores de esta época. También en estas décadas realizará los encargos mas grandes de su carrera: el Centro Gallego de la Habana, óleos de marineros para el personal norteamericano del astillero ferrolano, (existen en Estados Unidos por tanto, un número elevado de obras del pin-

tor), docenas de óleos para la decoración de las estancias del mas avanzado complejo turístico de Castilla, *Las Torres* en Salamanca. Pero sobre todo realizará una de sus obras más significativas: el gran proyecto mural de la decoración de la Cooperativa de Santa María de Castro, un trabajo

audaz e independiente que será todo un hito en su producción ya que abordará el tema mitoló-



3- Cooperativa de Castro 1958



gico, plasmando una Galicia arcádica de campesinos y labriegos.

Este trabajo mostrará la capacidad conceptual e intelectual de Abelardo como pintor. La cooperativa cerró pocos años después y los muros permanecieron ignotos durante décadas hasta su reciente descubrimiento tras arduas investigaciones por su biógrafa María Fidalgo².

Independiente y con escasas ansias de figuración social rechazó la asistencia a certámenes y premios, aún así, en 1961 como motivo de la celebración de la Feria del Mar, obtuvo el Primer Premio por la decoración mural del pabellón de Vigo, y en el mismo certamen también consigue una Primera Medalla con el óleo *Os*

Rapaces. En 1972 volvía a obtener la Primera Medalla en la exposición *Cara al Mar* de Ferrol y en 1974 se le concederá el Premio de la Sociedad artística ferrolana. En 1975 es elegido por el prestigioso Chamoso Lamas Delegado de Bellas Artes.

A partir de los 70 se recluyó en su villa natal y siguió trabajando al margen de los circuitos artísticos y comerciales, pero no abandonará la pintura hasta Marzo de 1991, fecha en la que muere en su villa natal. Desde su muerte pocos

actos recuerdan su memoria, a pesar de que en 2003, el Ayuntamiento de su villa le concede la Medalla de Oro al Mérito artístico.

En la actualidad su figura está siendo reivindicada y estudiada en profundidad. En Mayo de 2008 fue candidato al Premio Nacional de la Cultura Gallega³. En Diciembre del mismo año María Fidalgo presentó en la Universidad

de Sevilla la Tesis Doctoral sobre la vida y obra del artista.

Abelardo posee lo que los historiadores del arte llaman *idiolecto estético*: la huella que todo artista estampa en su obra, rasgos que distin-

guen un genio creador. Su pintura revela a primera vista una personalidad autónoma. Los lienzos, surgen como entidades obedientes a un orden intrínseco: el estilo de Abelardo, una individualidad intransferible.

Parte de una concepción académica de poderosa fuerza dibujística y evoluciona hacia un estilo vanguardista de cuño impresionista. La creación de su universo plástico personal se forja a fuego en su infancia y estará marcado contundentemente por su identidad gallega.



4- Labregas de Porto 1956

2 RICO, MJ: "Las pesquisas de María Fidalgo sacan a la luz los murales perdidos de Abelardo Miguel". *Diario de Ferrol*, 7 de Enero 2006.

3 "Pontedeume presenta ó pintor Abelardo Miguel ós Premios Nacionais de Cultura Galega". *La Voz de Galicia* 29 de Abril de 2008.

Su repertorio iconográfico se centrará en los géneros mariner, agroganadero, bodegón, y paisaje⁴. Pero serán los dos primeros los más valiosos por su valor identitario y etnográfico. Abelardo fue uno de los pintores que mejor retrató la esencia de la Galicia marinera y labriega, mujeres y hombres dignos que viven en comunión espiritual con la tierra, marcando siempre el binomio clásico de la etnografía gallega *Terra-Pueblo*, un concepto de Aristocracia moral gestado en el Rexurdimento. En este trabajo de investigación desarrollaremos su temática agroganadera, en especial sus “*feirones*”, palabra mezcla de gallego y castellano con la que denominaba las ferias agroganaderas de Galicia. En un próximo número de la revista ahondaremos en el género mariner.

En relación al valor etnoantropológico de estos lienzos, el pintor actúa como un etnógrafo. Cuando el etnógrafo estudia una cultura atiende a aspectos concretos, la conducta, el conocimiento y los objetos... y la recolección de información se realiza en su ambiente natural, lo que supone trabajo y observación sobre lo terreno⁵. Abelardo Miguel, lo hace así desde su observatorio de Pontedeume, villa marinera y comarca agrícola desde épocas ancestrales.

Asimismo en todos sus lienzos hay una integración total con el contexto, y las imágenes se completan en el caso mariner con una descripción de los paisajes mariner, fisonomías de hombres y mujeres, embarcaciones, instrumentarias, instrumentos y aparejos de marinería y, productos del mar, elementos que aparecen insertados en el espacio natural en el que surgen y desarrollan, en este caso el mar de Galicia y los puertos de sus villas costeras. El material humano de las corporaciones marineras, está formado por eumeses reales de su tiempo, hombres y mujeres, viejos y maduros, niños, patrones y grumetes con nombres y apellidos y aún hoy reconocibles por los más viejos del lugar.



5- Recollendo o aparelo 1950

El material instrumental también es el propio de Pontedeume, con las embarcaciones, aparatos e instrumentos de marinería propios de la zona y de su tiempo. En las ferias agroganaderas aparecen hombres reales y la captación de

4 Revista Cátedra num 14 " El programa iconográfico de Abelardo Miguel en la cooperativa de Santa María de Castro".

5 MORFOUX, LM.: *Diccionario de Ciencias Humanas* Grijalbo Barcelona 1985.



acontecimientos reales. Tan real es el mundo marinerio de Abelardo como que sus padres, abuelos, y los abuelos de sus abuelos se dedicaron a la pesca, y el mundo de las ferias agroganaderas tan auténtico como que el propio Abelardo en su infancia vivió estas ferias tanto como visitante, como participante, ya que ayudaba a su madre *peixeira* en las tareas de venta en fechas señaladas como la feria del 21 de Pontedeume que ejemplificaría cualquier feria de la época en cualquier otro lugar de Galicia.

En el caso del mundo labriego, como veremos, en sus ferias y en sus paisajes agrarios, siempre animales y productos son tan protagonistas como el hombre, que apa-

rece complementado con los aperos, indumentarias, productos y escenarios, tanto en el espacio del intercambio, como en el espacio de producción, en este caso el paisaje agrario, tan patrimonial como el resto de los aspectos.

En el ámbito antropológico los investigadores tienen que estar en contacto por largo tiempo

con los grupos humanos concretos para obtener su conocimiento de la vida cotidiana⁶. Es necesario infiltrarse en el grupo, aprender su lenguaje y costumbres, interpretaciones y significados de los sucesos, no se trata de hacer una fotografía con los detalles externos, hay que ir más atrás y analizar los puntos de vista de los sujetos y las condiciones histórico-sociales en que se dan.

Más que en ninguna otra forma de investigación social, en Etnografía se depende de los informantes. Abelardo tiene la ventaja de que no tiene que insertarse en la vida del grupo, ni convivir con sus miembros por un tiempo prolongado, ni la necesidad de ser aceptado en el grupo, ni aprender su cultura, ni comprenderla, pues nació en ella, es uno más de ellos, y describe lo que sucede mediante el uso del mismo lenguaje de los participantes.

Abelardo aporta el privilegiado punto de vista de quien pertenece de manera natural a ésta, para construir la teoría de la cultura que es particular al grupo, capta la visión de los nativos, su perspectiva acerca del mundo, así como el significado de las acciones y situaciones sociales relacionadas con las personas, acciones y pensamientos.

2. La temática labriega

Risco, Otero Pedrayo, Antón Losada... y otros teóricos del nacionalismo gallego considera-



6- Colleita 1955

⁶ El prestigioso antropólogo Carmelo Lisón Tolosana, Doctor en Antropología por la Universidad de Oxford en su su clásica *Antropología cultural de Galicia* relata que tuvo que trabajar varios años en Galicia becado por la fundación Gubelkian para poder realizar su investigación.

ron al campesinado como la auténtica reserva de las esencias nacionales gallegas, y a las costumbres rurales tradicionales como estas ferias, las ideales y apropiadas al territorio galaico. Formas de relación armónica, profunda y respetuosa entre la sociedad y la naturaleza, cambios, equilibrios y compensaciones entre el hombre y la tierra en un sistema adaptado.

Abelardo Miguel la abordó desde niño y desde diferentes enfoques, existen lienzos de paisajes agrarios con gentes sembrando, recogiendo la cosecha o cuidando el ganado. También para la Cooperativa de Castro desarrolló un complejo programa iconográfico de tema agrícola, pero las más significativas representaciones en este ámbito irán asociadas a las ferias agroganaderas de Galicia.

Este tema había fascinado a Abelardo desde su infancia y será el origen de una de las temáticas más definitorias de su estilo que cultivará hasta el fin de sus días. Su origen humilde le acerca al género, como ningún otro pintor, ya que como hemos comentado, tenemos constancia de que en su infancia solía acompañar a su madre *peixeira* a vender el pescado en estas ferias, por lo que en las escenas que pinta hay un gran componente autobiográfico. De hecho, acostumbra a incluir niños entre los feriantes.

La representación de ferias y mercados había sido tratada con anterioridad por artistas de generaciones anteriores. El costumbrismo, en

la pintura va unido a los movimientos nacionalistas que exaltan las tradiciones, de hecho, la celebración de ferias y mercados según los etnógrafos gallegos son uno de los eventos más categóricos de la identidad gallega. Personas y lugares públicos se constituyen en referencias inexcusables de la vida cotidiana... pero el pintoresquismo en estas representaciones entraña superficialidad, los lugares y ambientes se describen con elegancia y gracia, pero no hay penetración en la trama del asunto, no descienden al fondo del tema, están vistos desde fuera, son visiones apasionadas e

idealizadas que rinden culto al pasado o alejadas de la realidad.

El pintor costumbrista representa a una clase social culta, urbana y exquisita que se siente

atraída por el espectáculo que las clases populares ponen ante sus ojos, pudiendo caer en ocasiones en el desdén o en el paternalismo...

La creación y aportación de Abelardo al género radica en que las escenas pintadas por Abelardo son la descripción de un hecho rigurosamente real, de ahí su gran valor etnográfico y antropológico, aunadas a una particularísima visión personal. Abelardo se mediatiza con la composición y es uno más de los que participan en la feria, porque el pintor es parte del pueblo, siente y piensa como ellos... Su



7- Camiño do feirón 1970



mundo toma forma plástica en sus lienzos. En estas ferias encontramos más sinceridad que en las representaciones hechas por otros artistas porque traslada al lienzo su realidad, y en la realidad está el verdadero proceso creador capaz de superar el paso del tiempo, rubricando así la eternidad de estas obras, como una extensión de su personalidad.

Su obra surge de la observación precisa, de una captación inmediata, siempre dinámica y leal a su tiempo, y en las exposiciones que presentó estos lienzos fueron muy elogiados, en especial por la crítica portuguesa: *“Abelardo Miguel se realiza poeta pintando, y plasma lo que en Galicia es más pintoresco y sabroso de*



8- FeirónTupinamba 1964

*su historia y pueblo”*⁷, *“Llega interpretando con el espectáculo vivo, colorido y animado de las ferias gallegas donde todo es movimiento y armonía”*⁸.

3. Valor Etno-antropológico

La representación de estas ferias agroganaderas tienen un infinito caudal de información, con el valor añadido de ser testimonio y documento de grupos humanos muy caracterizados e identificables tanto en sus formas de producción-consumo como en su calidad de arquetipos laborales propios de una sociedad artesana en transición y sobre todo por el planteamiento de unas relaciones específicas lúdico-laborales que se conservan y resguardan en toda su pureza en las obras del pintor.

Estos lienzos son testimonio palpable de que su pintura responde a su inserción medular en su tierra y su cultura. Son claramente la expresión de una cultura que hunde sus raíces en elementos telúricos y ancestrales.

A pesar de la gran belleza de sus representaciones y al componente romántico de la personalidad del pintor, nunca entra en la órbita de los románticos de idealización de la realidad..., los mercados son como eran, como los vio *“Tiene el cuño de la verdad, fácilmente reconocible por quien sabe ver y sentir”*, pero nunca cae en el anecdotismo reporteril *“No fotografía los motivos, antes los interpreta y compone al sabor de la realidad revistiéndolos de sueño y poesía”*⁹.

7 AZEVEDO ARTUR. "Oleos de Abelardo Miguel no Coliseo Doporto" *Diário da Manhã*, 10 de Abril de 1962.

8 TEIXEIRA "Exposición de pintura de Abelardo Miguel" *Jornal do Comércio de Porto*, 13 de Abril de 1962.

9 THUNDA "Triunfo de Abelardo Miguel en Portugal" *La Voz de Galicia*, 26 de Abril de 1962.

Plasma unas ferias ancestrales en la que se hacía promoción de los productos agropecuarios y que atendían no sólo la demanda de la zona sino la de mercaderes foráneos. Estos eventos suponían mucho más que un simple encuentro de carácter mercantil en el que cambiar, comprar o vender productos, en realidad eran días de fiesta mayor en toda regla en el que se reflejaban los más variados comportamientos sociales, del mercader ambulante al rico ganadero.

En la plaza se daban cita las más variopintas formas culturales de gentes de distinto origen, constituyendo una puesta en escena del contraste enriquecedor de diferentes formas de vestir, alimentos, expresiones, negocios... en suma, de convivir y entenderse...

Abelardo no pinta sólo el escenario de la feria, sino también la villa en día de feria. La celebración de la feria no era sólo un evento en sí incluso, la villa se transformaba, los caminos que conducían a la feria se llenaban de hombres y mujeres portando mercancías o guiando a los animales que iban a vender, otros llegaban cabalgando, ocasionalmente los autobuses eran compartidos por personas, vacas y cerdos¹⁰.



9- Feira na miña vila 1955

Las mujeres de luto que no participaban en las ferias locales salían de su reclusión para ir a la feria... Ajetreo de cientos de personas que van y vienen curioseando de puesto en puesto. Se vendía y compraba todo el necesario para la vida de la comarca y fuera de ella. Los paisanos llevan a feriar o comprar principalmente vacas, novillos y terneras, cerdos o bueyes. La

negociación de los animales da el tono mercantil a la feria, pero además se comercia con otros animales vivos como conejos, cabras, ovejas, gallinas, ganado caballar y mular. A los huevos, jamones, tocino, mantequilla, quesos hay que añadir verduras, frutas, pan, vino y licores, también carros, arados, hoces, azadas, gradas de madera y

demás aperos de labranza, herramientas y el pescado tanto en salazón como el fresco que las *peixeiras* como la madre de Abelardo vendían procedentes de los barcos de pesca de la villa.

La atmósfera ferial se llena de voces de mercaderes y vendedores, exámenes minuciosos de objetos y animales, apretones de manos al realizar los tratos. También se venden toda clase de tejidos, ropajes y calzados, peines, bisutería, mantas, quincalla, cacharrería de cocina..., incluso maderas de castaño, roble, abedul y boj.

¹⁰ Curiosamente Abelardo solía pintar los autobuses en algunos de sus lienzos, pero no eran del gusto de su clientela que prefería aquellos donde no aparecían y ante las quejas tuvo que dejar de pintarlos.



Todos los personajes de los cuadros de Abelardo portan y plasman para la posteridad las indumentarias propias de la época y de la profesión. Según fuera de *cotío* o de *garda*, de verano o de invierno, incluso la condición social o el estado civil en caso de las mujeres. Aparecen tejidos hoy obsoletos, desde el lino hecho en la casa, como sus variantes: estopa, lienzo, lino fino, como el algodón y sus combinaciones de lino y lana (picote) y algodón y lana (candil). En el caso de las indumentarias la estética quedaba un poco al margen, y recoge la funcionalidad y comodidad de estas prendas. El atuendo era sobre todo una necesidad para escapar del rigor climático. Además de que, sobre todo en el caso de las mujeres. “*Tapar el cuerpo era algo obligatorio en una sociedad en la que el pudor ocupaba un lugar importante en la vida y pensamiento de las gentes*”¹¹.

Entre los personajes de sus lienzos, descubrimos oficios hoy desaparecidos, herreros, curtidores, *zoqueiros*, quincalleros, caldereros *pulpeiras*, *queixeiras*... El día de la feria se despliegan otras actividades, la gente aprovechaba para hacer gestiones en la villa, el notario, farmacéutico y médico triplicaban su activi-

dad...el notario si no tenía sede notarial en la villa, se desplazaba allí los días feriados. Al fondo de tabernas, bares y tiendas abren los bufetes de los peritos o contadores o *partixeiros*, a ellos recurren antes que al abogado o notario. Junto a los médicos, están *menciñeiros*, compostores, atadores, carteras, sabias y brujas que atienden toda gama de dolencias reales o psicológicas, aconsejan, adivinan y pronostican el futuro...con más clientes que los médicos. También aparecen mendigos y *eivados* (ciertos o figurados), charlatanes, timadores y gente de mal vivir...incluso romancistas, personas que contaban sucesos reales¹² o ficticios de diversa índole.

La feria es también una ocasión para que los mozos de los contornos se conozcan y conciten citas

posteriores... la feria es una ventana al mundo, es el puente de conexión con el mundo exterior...

El enorme bullicio de personas y el trasiego de mercancías y animales debía de ser un espectáculo de gran dinamismo y colorido digno de verse. Los ojos del niño ya pintor debieron quedar deslumbrados de tal manera que siempre permaneció en su universo plástico y siem-



10- Tratantes 1977

11 ACUÑA X.E: "As imaxes do traxe en Galicia" Ir Indo Vigo 1992.

12 Carlos Pedreira recuerda que en los 60 uno de los sucesos mas contados en las ferias gallegas fue la tragedia de Ribadelago (1959), consecuencia de la rotura de la presa Vega de Tera en el que se ahogaron 144 personas.

pre representó estas ferias transmitiendo la misma pasión que sintió siendo niño. Siempre estará latente la presencia constante del mundo de su infancia en toda su producción pictórica. Los feirones tienen la maravillosa particularidad de situar al espectador en medio de la feria, haciéndole percibir las relaciones lúdico-mercantiles con toda nitidez. El espectador se convierte en un ente activo del proceso creador, son imágenes que tienen un ritmo, el de la vida fluyendo.

El juego especular que conforman sus imágenes es totalmente escenográfico, la mirada del espectador es dirigida y transportada a escenarios del pasado, pero con referentes visuales contemporáneos, planos generales, planos medios y detalles que parecen dialogar y entroncar con la mejor pintura figurativa del siglo XX.

Las características de este dominio temático abelardesco serán la variedad y sabiduría compositiva, la aplastante modernidad de factura, la potencia del dibujo, un rico y vibrante cromatismo y un uso virtuosista de la perspectiva con un magistral dominio de las masas en el espacio.



11- Queixeira de Castro 1958

Se encuentran lienzos con protagonistas muy destacados y concretos, bellas mozas campesinas de frescas carnaciones que ofrecen sus productos, viejos tratantes de ganado, ancianos y niños, ancianas con sus quesos, parejas de ancianos portando animales en los brazos

que aparecen como si posaran para el pintor. Estas figuras pueden llegar a la docena y siempre comparten el protagonismo con animales y cacharrería variada.

El tratamiento animalístico es prodigioso... gallinas, bueyes, vacas, ovejas, cerdos... son de un naturalismo exacerbado. Algunos bueyes y vacas tienen mirada humana, dándole el tratamiento que solían dar a los animales los mismos labradores y ganaderos.

Al fondo, puede aparecer un paisaje del camino a la feria y en este caso se acerca al paisajismo sintético, pero lo más habitual es que las figuras desarrollen su actividad en el mismo feirón, plasmado en toda su plenitud, con un lenguaje de formas y colores que traducen las emociones anímicas del artista, un ritmo musical hecho de prolongaciones, convergencias y divergencias e intensidad con la libertad y la

espontaneidad que siempre caracterizaron al pintor eumés.

En otros lienzos el mismo feirón es el protagonista, y Abelardo despliega sus asombrosas facultades de forma más intensa llegando a la genialidad. No

hay jerarquía de escenas, sus protagonistas son masas anónimas en movimiento, y logran la impresión de una gran multitud con rasgos apenas abocetados.

Las figurillas son pinceladas de color, sueltas



y cargadas de pasta con variedad de tonalidades que muestran una extraordinaria facilidad para sugerir los diversos detalles y convierten a estas obras en piezas excelentes que sugieren a la perfección el ambiente que el artista desea expresar: vestiduras, carros, tenderetes, cesterías...

El efecto dinámico general del conjunto responde al deseo de plasmar lo pasajero y mutable, con una visión única tratada con gran celebridad sin la ralentización que toda composición preparada de antemano entraña *"Animación viva, resuelta en planos múltiples, un poco anárquicos pero bien estudiados. El movimiento, alcanza ritmos danzantes"* ¹³.



12- Feria del 21 1969

4. Simbolismo e identidad

En su reiteración en su incesante retorno a las

tradiciones de su pueblo, Galicia se contempla a sí misma transfigurada a imagen del alma que la transfigura: Abelardo Miguel...y como dijo Castelao *"Sólo un pueblo que posee el sentido de la tradición puede ser grande.. El pueblo que abandona la tradición no tiene derecho a la existencia"* ¹⁴ constante acerca la realidad a una orden de valores en relación con el mundo del espíritu.

Las ferias de Abelardo poseen claros valores socio-históricos: carácter testimonial, coherencia con el tiempo y respuesta al entorno, su más íntima raíz, y expresada en su apariencia más familiar y cotidiana, un humilde feirón agroganadero.

Los lienzos de Abelardo Miguel sustituyen la vieja consideración académica que considera las obras de arte fundadas en la espacialidad, composición, claroscuro, perspectiva..., por el carácter de acontecimiento.

Trasciende el valor artístico para entrar en el campo antropológico e histórico. Sus pinturas pertenecen más al tiempo que al espacio, e inclinan la balanza del lado

de la temporalidad. Sus obras significan no sólo una revelación del espacio, sino la condensación del tiempo, un tiempo. representativo de la identidad de Galicia.

13 ALCÁNTARA J A: "Exposición de Abelardo Miguel en Asociación de Artistas" *El Ideal Gallego*, 5 de Octubre de 1978.

14 MÁIZ SUAREZ, R. "O rexionalismo galego: organización e ideología" *Publicación do Seminario de Estudos Galegos*, A Coruña, 1984.



Bibliografía

BIBLIOGRAFÍA ESPECÍFICA

-**Tesis Doctoral** "Abelardo Miguel, vida y obra" presentada por María Fidalgo Casares en la Universidad de Sevilla en Diciembre de 2008, calificada con Sobresaliente cum Laude por unanimidad.

-**XI Premio de Investigación Etnográfica:** Análise etnográfica e antropolóxica do artista eumés Abelardo Miguel 2007.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

-**ACUÑA X.E:** 1992. As imaxes do traxe en Galicia. Vigo, Ir Indo.

-**AA. VV:** 1981 .Plástica gallega. Vigo, Caja de Ahorros Municipal.

-**BERAMENDI X** 1993. Galicia e a Historiografía". La Coruña .Tórculo Ediciones.

-**BERAMENDI X** 1981 .Vicente Risco no Nacionalismo gallego. Vigo Galaxia.

-**BOUZA BREY** 1982. Etnografía e folklore de Galicia. Vigo Edicións Xerais.

-**BOBILLO, F,** 1981. Nacionalismo gallego: Ideología de Vicente Risco. Madrid Akal.

-**BOUZA BREY** .1982. Etnografía e folklore de Galicia. Vigo Edicións Xerais.

-**BRAÑAS MENÉNDEZ A.** 1889. El Regionalismo. Estudio sociológico, histórico y literario. Ed. Jai-Molinas, 1ª edición, en Obras Selectas, Barcelona, Ed. Xuntanza.

-**CAPEL HIDALGO.** 1998. Etnografía na configuración da identidade galega. Coruña Edicións do Castro.

-**CASARES, C.** 1981. Otero Pedrayo. Vigo Galaxia.

-**DÍAZ SANTANA, B.** 1999 Arqueología y Política en Galicia: una Revisión Historiográfica. Memoria de Licenciatura Presentada en el Departamento de Prehistoria de la U.C.M.

-**FERNÁNDEZ DE ROTA Y MONTER** 1991. Identidad y recreación histórica en Galicia. Revista de Antropología social num O Madrid Universidad Complutense de Madrid.

-**FIDALGO FERNÁNDEZ,** Manuel Luis. 1968 Abelardo Miguel, pintor de mariñeiros. Santiago de Compostela. El Ideal Gallego.

-**FIDALGO CASARES.** 2004. Voz Lopez Leira, Abelardo Miguel en "Gran Enciclopedia Gallega" Gijón," S. Cañada, Edit.

-**FIDALGO CASARES, M.** 2007. Abelardo Miguel, un pintor esquecido. Coruña. Revista Nazón num 8.

-**FIDALGO CASARES, M.** 2007 El programa pictórico de Abelardo Miguel Santa María de Castro. Coruña num 14. Revista Cátedra Diputación de A Coruña.

-**FIDALGO CASARES M.** 2008 Las Naturalezas muertas en la obra de Abelardo Miguel. Coruña num 15. Revista Cátedra Diputación de A Coruña.

-**FIDALGO CASARES, M.** 2008 Abelardo Miguel, pintor de mariñeiros . Revista Raigame Diputación de Ourense.

-**FIDALGO CASARES, M.** 2008 Abelardo Miguel, pintor dos homes e mulleres do mar. Revista Ardentía. FGMF Vigo Diputación de Pontevedra.

-**FIDALGO CASARES.** 2008 Abelardo Miguel, a plástica como expresión da identidade. Revista Galega de Historia Murguía Diputación de A Coruña. A Coruña.



-FIDALGO CASARES M. 2008 . Análise etnográfica e Antropolóxica da obra do artista Abelardo Miguel. Premio de Investigación etnográfica Concello de Pontedeume. Coruña. Revista Cátedra num 19 Diputación de A Coruña.

-FIDALGO CASARES M. 2010. Aspectos mercantiles de la obra de Abelardo Miguel. Coruña num 17. Revista Cátedra Diputación de A Coruña.

-FIDALGO CASARES M. 2011. Abelardo Miguel, un pintor olvidado" Coruña num 19. Revista Real Academia Gallega Abrente.

-FIDALGO CASARES M. 2012 .Estudio técnico de la obra de Abelardo Miguel. Coruña. Revista Cátedra num 19 Diputación de A Coruña.

-GOETZ, J. P. y LECOMPTE , M. D. 1988 Etnografía y diseño cualitativo en investigación Madrid Morata.

-GONZÁLEZ REBOREDO, X. M. 1990 Elementos de identidade nos historiadores e etnógrafos galegos da primeira metade do século XX , en Identidade e territorio, Centenario de Otero Pedrayo, Santiago Consello da Cultura Galega.

-GONZÁLEZ REBOREDO, X. M.: 1997 Historia dos estudos antropolóxicos. Do nacemento do floclore aos nosos días". A Coruña, Hércules Ediciones.

-LISON TOLOSANA C. 1990 Antropología cultural de Galicia. Madrid Akal.

-LÓPEZ PAZ, M. P.; PEREIRA MENAUT, G. 1995-1996 La tierra y los hombres: paisaje político, paisaje histórico. Salamanca ", Stud. Hist., Historia Antigua.

-LOPEZ SANDEZ. M. 2007 Paisaxe e nación: A creación discursiva do territorio. Premio Ramón Piñeiro de Ensaio 2007.

-LÓPEZ VÁZQUEZ, J.M. 1988. El Arte Contemporáneo. Enciclopedia temática de Galicia. Tomo Arte, Barcelona. Diputación de A Coruña.

-LÓPEZ VÁZQUEZ, J.M. 1993 Do 98 á II República. A época do Rexionalismo. Galicia Arte. Arte contemporánea, tomo XV. Vigo Nova Galicia.

-MÁIZ SUAREZ, R. 1997 A idea de Nación. Vigo Xerais de Galicia.

-MAQUET, J. 1999 La experiencia estética. La mirada de un antropólogo sobre el arte. Madrid Editorial Celeste.

-PANOFSKI, E: 1992 El significado en las artes visuales. Madrid Alianza Forma.

-PENA GRAÑA, A. 1994 O territorio e as categorías sociais na Gallaecia Antiga: un matrimonio entre a Terra (Treba) e a Deusa Nai (Mater), Betanzos Anuario Brigantino, 17: Diputación de A Coruña.

-PEREIRA MENAUT, G. 1997 Un pobo e unha natio moi particulares en O feito Diferencial Galego na Historia, Vol. I, Santiago de Compostela, Museo do Pobo Galego.

-RAT, J., 1996 Ensayos de Antropología cultural. Homenaje a Esteva Fabre Gat Ariel Barcelona.

Hemeroteca

1953-2009

Ferrol Diario, La Voz de Galicia, El Ideal Gallego, El Correo Gallego, La Región, El Progreso, Faro de Vigo, ABC, Jornal de Porto, Diário da Manhã, Jornal do Comércio, Hoja del Lunes, La Gaceta de Salamanca, Diario de Ferrol, El País.

BIOGRAFÍA DE D. XESÚS MARÍA TABOADA CHIVITE. MESTRE

Eduardo Castro

Alumno de D. Xesús Taboada Chivite

Don Xesús
M. Taboada
Chivite
naceu en
Verín,
Ourense, o

22 de setembro de 1907. Estudou as primeiras letras no colexio “San Xosé” dos irmáns de la Salle. Estudou o bacharelato no Instituto Nacional de Enseñanza Media de Ourense e despois no Colexio Cardenal Cisneros de Madrid, logo de enviudar e trasladarse aló a súa nai.

Sendo xa bacharel, estuda na Escola Oficial de Telegrafía ,onde se fai telegrafista en 1927, xuño, e “Técnico de Telecomunicaciones” en outubro dese ano. Estudou tamén na Escola Superior de Comercio de Madrid, entre os anos 1927 e 1929, de onde sairá como profesor mercantil.

O seu primeiro traballo foi no Centro de Telégrafos de Madrid, de onde foi destinado ó Centro de Telégrafos de Ourense, no 1930.

Nese tempo conecta cos intelectuais ourensáns D. Ramón Otero Pedrayo, Vicente Risco e Florentino López Cuevillas. Tamén con Xaquín Lorenzo “Xocas”, que foi o seu grande amigo, e en xeral con tódolos compoñentes do grupo ourensán da chamada “Xeración Nós”.

Destinado en 1936 como xefe de Telégrafos de Verín, Ourense, ocupou este cargo ata o seu falecemento, agás un tempo no que foi trasladado á Coruña como castigo pola súa condición de delegado, en Verín, da Federación das Mocidades Galegas.

Dos seus coñecementos como arqueólogo, historiador ou etnógrafo dan testemuño os moitos traballos publicados no Boletín da Comisión de Monumentos de Ourense,

Archivo Español de Arqueología, Boletín do Museo Arqueolóxico de Ourense, Revista de Dialectología y Tradiciones Populares, ou na Revista de Guimarães, en Portugal.

No 1951 doutorouse na Facultade de Filosofía e Letras (Xeografía e Historia) da Universidade de Santiago de Compostela.

Son moitos os seus méritos e distincións aca- dados ó longo da súa vida, desgraciadamente curta —finou en Verín, o 27 de novembro de 1976— pero el mostrou sempre especialmente orgulloso da súa condición de correspondente da Real Academia Española da Historia e, tamén, da Academia Galega da Lingua.

Foi tamén membro correspondente da Academia Portuguesa da História, vicepresidente do Padroado do Museo do Pobo Galego e director de Arqueoloxía e Prehistoria do Instituto de Estudos Galegos Padre Sarmiento; fillo predilecto da vila de Verín e cronista oficial desta.

No seu libro “Varones Ilustres de la Comarca Verinense” cóntanos a vida e obras de perso- nex desta terra, desde Benito Baños, un galego na conquista de Córdoba, a D. Jesús González Fidalgo, xornalista; polo medio, D. Gaspar de Acevedo, virrei do Perú; D. Baltasar de Zúñiga, primer valido de Felipe IV; os irmáns Xaquín e Modesto Domínguez Hervella (filó-





logo un e matemático o outro), emigrantes e benfeitores de Verín e Vigo; Tresguerras Melo, poeta romántico e outros persoeiros, todos importantes, aínda que moitos case que descoñecidos, mesmo para a xente da vila, e da bisbarra.

Para min unha das súas facetas máis sobranceiras foi a de ensinante á fronte da “Academia Verinense”.

mesmo á súa casa, na galería, onde el escribía e estudaba e de onde non nos deixaba marchar ata non ter a lección ben aprendida.

Escribía tanto en castelán coma en galego, que falaba de tal xeito que daba gusto escoitalo; lingua da que sempre nos dicía que fora feita especialmente para a poesía.



Alumnos da Academia Verinense na porta do Castelo de Monterrei.

Aló puidemos estudar o bacharelato moitos que, sin el, non o teriamos feito pola falla de medios. Aprendiamos, especialmente, Historia, Xeografía, Lingua e Literatura. Tamén Latín, Francés, ou mesmo Inglés, aínda que ben podía ternos ensinado Física e Química ou Matemáticas. Puña un especial interese na formación do seu alumnado e doíalle moito que non aprobamos algunha das materias que el nos aprendía.

Para recuperar alguna lección que non superabamos na clase, levábanos ben á oficina de Telégrafos, ó comedor das súas irmás, ou

Foi, sen dúbida, D. Xesús un dos máis ilustres fillos da bisbarra de Monterrei, á que adicou boa parte dos seus estudos e traballos de Arqueoloxía, Historia e Etnografía. Destacaremos o devandito “Varones Ilustres”; “Monterrey” (IEG Padre Sarmiento); “Guía de Monterrey” (cinco edicións); “Folclore de Verín” e outros moitos estudos en separatas como a “Carta Arqueolóxica de la Comarca de Verín”; “O castro de Medeiros”, “Ara Romana de Villaza”, “Los tres conventos de Monterrey”, “Moros y cristianos en Tierras de Laza”, “Un Oppidum en la Tribu de los Bibalos”, “Verín y sus murallas”, “Los

Tamagani y su romanización”. Son tantos os traballos sobre esta terra, sobre Galicia, España e tamén Portugal, que resulta moi difícil reseñalos todos.

O discurso da súa entrada na Real Academia Galega, onde ocupou o escano que deixara, ó morrer, D. Vicente Risco, “O culto das pedras no Noroeste Peninsular”, con resposta de Xaquín Lorenzo “Xocas”, faime pensar na ledicia que levaría se no seu tempo se tivese atopado a Pedra Alta de Castrelo do Val, á que chamán “estela do guerreiro galego” ou a machada do calcolítico, atopada recentemente en terras de Cualedro. Aqueles tempos nos que a xente usaba a pedra pulimentada pero xogaban xa co cobre e co estaño mesturados, o

bronce. Lembro o brillo que vin nos seus ollos cando, de neno (tiña eu 12 ou 13 anos) lle dei unha machada que atopei nas “Tapias”, Pazos, Verín, de pedra tallada e unha moeda de cobre, romana, —dixera el que de tempos de Tito Livio— atopada por min tamén, no Castelo de Monterrei.

Os que tivemos o privilexio de ser os seus alumnos lembramos sempre aquela facilidade de ensinar, deleitando, e tamén o amor que fixo prender en nós pola Terra, a súa Historia e as súas xentes.

Un galego na historia e, para moitos, un excepcional mestre.



Don Xesús María Taboada Chivite, no centro e con lentes escuros, cos seus rapaces.
O autor á dereita do mestre. O segundo, con chaqueta negra.



Sociedade Antropológica Galega

www.antropoloxiagalega.org

<http://sociedadeantropoloxicagalega.wordpress.com>



Sociedade Antropolóxica Galega

www.antropoloxiagalega.org

