

Fol de Veleno

Nº 3
2013

TRADICIÓNS E LENDAS SOBRE A MORTE
NA COMARCA DOS ANCAES

A SAÚDE GALEGO-PORTUGUESA
NO QUADRO MITOLÓGICO EUROPEU

APROXIMACIÓN AL CHAMANISMO SIBERIANO:
18 EXPEDICIONES A SIBERIA 1997-2010

ARQUEIRÍA ANTIGA NO NOROESTE PENINSULAR
E O POSIBLE COMERCIO DE MADEIRA DE TEIXO
DENDE GALICIA PARA O ATLÁNTICO NORTE

AS CARREIRAS DE FONDO DOS TARAHUMARAS:
ANTROPOLOXÍA FÍSICA E CULTURAL

O PAGO DOS ENTERROS EN MESÍA:
DON, SOLIDARIDADE E RECIPROCIDADE SOCIAL

RUINAS DE FUEGO Y CÍRCULOS MÁGICOS:
VIAJES POR EL BOSQUE DE LOS MITOS

O PENTE DA MOURA OU DA AMOURA:
A ETNOGRAFIA GALEGA
COMO REGISTO ARQUEOLÓGICO
NÃO INTERVENCIONISTA

AS HERDANZAS DO TEMPO:
GUÍA DE PETRÓGLIFOS INÉDITOS EN
XUNQUEIRA DE ESPADAÑEDO E ESGOS

PENA FURADA (COIRÓS, A CORUÑA)

OS AVIFORMES NA ARTE RUPESTRE

AS PINTURAS RUPESTRES
DE SANTA ROSALÍA DE AGUA LINDA
NA AMAZONÍA VENEZOLANA

A TORRE DOS MÓROS
NA COSTA DA MORTE

PASEOS POLA NOSA OURIVERÍA

A ENCEFALITE DO IRMÁN COELLO
NA BASE LITERARIA DE CHANDLER HARRIS

A MIRADA EMIC
O HOME DE PEDRA



Fol de Veleno

Anuario de Antropoloxía e Historia de Galiza

nº 3 2013



DIRECCIÓN

Rafael Quintía

REDACTOR XEFE

Miguel Losada

ASESORÍA LINGÜÍSTICA

Mar Mosquera

María Xosé López

Nekane Requejo

RESPONSABLE DE COMUNICACIÓN

Paz Castro

DESEÑO E MAQUETACIÓN

João Bieites

ILUSTRADORES

Francisco Sutil

João Bieites

Miriam Quintía

DESEÑO DA CAPA

Miguel-Ângelo Bieites

FOTOGRAFÍA

Sociedade Antropolóxica Galega

IMPRESIÓN

Publidisa

EDITA

Sociedade Antropolóxica Galega

www.antropoloxiagalega.org

Depósito legal: VG 634-2010

ISSN: 2253-8437

CONTACTO

info@antropoloxiagalega.org

foldeveleno@yahoo.es

Colaboran neste número:

Xabier Moure Salgado

Joám Evans Pim

Carmen Arnau Muro

Carlos Víctor Rodríguez Diéguez

José Luís Cardero López

André Pena Granha

José A. Gavilanes Blanco

Antón Fernández Malde

Marie Claude Auffret

Pablo Novoa Álvarez

Manuel Gago

Susi Gesto

Alicia Beatriz López Gallego

José Luís Lozano Rúa

Publicación fundada

en 2006 por

Rafael Quintia Pereira

Sumario

ANTROPOLOXÍA

Tradicións e lendas sobre a morte na comarca dos Ancares

Xabier Moure Salgado 7

A saudade galego-portuguesa no quadro mitolóxico europeu: uma interpretação antropológica do messianismo atlântico

Joám Evans Pim 17

Aproximación al chamanismo siberiano a través del trabajo de campo realizado en 18 expediciones a Siberia entre 1997 y 2010

Carmen Arnau Muro 27

Notas sobre arqueiría antiga no noroeste peninsular ibérico e o posible comercio de madeira de teixo dende Galicia cara ó Atlántico Norte. Datos históricos arqueolóxicos e etnográficos

Miguel Losada 33

As carreiras de fondo dos Tarahumaras: Cando a Antropoloxía Física e a Cultural son a mesma cousa

Carlos Víctor Rodríguez Diéguez 49

O pago dos enterros en Mesía: don, solidariedade e reciprocidade social

Rafael Quintía Pereira 55

Ruedas de fuego y círculos mágicos. Caminos, viajes y sueños por el bosque de los mitos

José Luís Cardero López 73

O pente da *Moura* ou da *Amoura*: A etnografía galega como registo arqueolóxico não intervencionista

André Pena Granha 97

ARQUEOLOXÍA E HISTORIA

As herdanzas do tempo.

Guía de petróglifos inéditos en parte dos lindes dos concellos de Xunqueira de Espadañedo e Esgos

José A. Gavilanes Blanco 101

A semantización do tempo no santuario da Idade de Ferro de Pena Furada (Coirós, A Coruña)

Antón Fernández Malde 121

Os aviformes na arte rupestre

Marie Claude Auffret 129

As pinturas rupestres de Santa Rosalía de Agua Linda na Amazonía venezolana

Pablo Novoa Álvarez 149

A Torre dos Mouros: arqueoloxía pública e divulgación na Costa da Morte

Manuel Gago e Antón Malde 157

OUTROS

Paseos pola nosa Ourivería

Susi Gesto 173

A encefalite do irmán coello ("Brer Rabbit visits the witch").

A personaxe da bruxa-terapeuta, na base literaria da obra "Uncle Remus stories" ("Contos do tío Remus"), de Joel Chandler Harris

Alicia Beatriz López Gallego 187

A MIRADA EMIC

O Home de Pedra

José Luís Lozano Rúa 193

Editorial



Coma se dun mito clásico grego se tratase, coma se dunha parábola bíblica na que o fillo pródigo mata o pai, a economía capitalista e o mercado global están destruindo a quen foi o pai responsable do seu nacemento: o Estado-Nación europeo. Aquel construto dos ideólogos da Ilustración, aquela forma de organización que nos demos e que, con luces e sombras, tanto progreso económico, servizos sociais e liberdades trouxo á vella Europa está hoxe agonizante ante a mirada incrédula dos cidadáns, incapaces de reaccionar fronte ó cataclismo perfectamente planificado e executado por aqueles que nunca quixeron unha sociedade ilustrada, educada e coñecedora do seu pasado e de quen é, por aqueles que nunca creron na igualdade de oportunidades nin na fraternidade dos homes e dos pobos.

Malos tiempos para la lírica, cantaba aquel histórico grupo vigués. Eu, parafraseando a Golpes Bajos, digo: *malos tempos para a cultura*, entendida esta no seu senso de creación artística, intelectual e científica. Corren malos tempos, pois, para o coñecemento, para a

divulgación cultural, para a investigación histórica e antropolóxica e, en definitiva, para o saber, para ese doce néctar que nos fai libres, para esa chispa que pode trocar un mundo hostil e unha sociedade inxusta nunha terra máis humana e xenerosa onde habitar. Corren escuros tempos de tormentas e trebóns pero nós habemos seguir teimando e turrando neste proxecto editorial, enchendo o noso fol de novos folgos de ar fresco, cargado tamén de veleno contra aqueles que queren facer coa ignorancia e co embrutecemento social cadeas para o pobo. Malia a falla de recursos, malia as dificultades e os poucos apoios, malia a crise económica e moral, nós habemos seguir insistindo en achegar un pouco de esperanza e de luz no tempo e na terra da barbarie.

Gocen vostedes con este novo número de Fol de Veleno, descubran os tesouros da nosa cultura e da nosa historia contados por aqueles que aínda cren que o saber non é un ben susceptible de mercadeo. Lean, reflexionen e opinen pois só así poderemos facer fronte á marea negra que se avexiña.

Rafael Quintía



trigal

Recuperación do
cultivo do trigo
autóctono galego
en Pontevedra



Fincas hoxe
improdutivas

Trigo Calobre
tradicional
galego

Propietarios
interesados
en cultivar os
alugue

Formación e
selección de
fincas

Cultivo do
trigo Calobre

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 de panadería artesán, e
posicionar no mercado o pan artesán.

Contribuír ao desenvolvemento económico das
áreas rurais do municipio.

Aportar valor engadido ás nosas condicións
naturais.

Fomentar asides económicas autocentradas e
con garantías de viabilidade.

O abandono da agricultura tradicional galega nos
últimos lustros impulsó a cadea alimentaria a
orige de buscar cereais fóra de Galicia.

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

Un pan exclusivo de Pontevedra

Xerar unha trazabilidade desde alimento básico
centrada en Pontevedra.

Recuperar as características físicas e orgánicas
propias do pan tradicional.

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

Lograr sinxerías entre agricultores e panadeiros
para mellorar o beneficio económico en ambos
sectores.

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

Queremos conseguir
a denominación de orixe

Pan da Vila



CONCELLO DE
PONTEVEDRA



TRADICIÓNS E LENDAS SOBRE A MORTE NA COMARCA DOS ANCARES



Xabier Moure Salgado

Historiador e autor dos blogues:

<http://arqueoancares.blogspot.com.es> e

<http://onosopatrimonio.blogspot.com.es>

Sumario

O traballo é froito dunha recollida de tradicións e lendas, arredor da morte, nunha comarca situada nas montañas orientais da provincia de Lugo, rica neste patrimonio pero case erma canto á súa difusión

Palabras clave: morte, tradición, lendas, Ancares

Abstract

This work is the result of gathering traditions e legends about death in a region located on the eastern mountains of the province of Lugo, rich in this kind of heritage, but practically void in their diffusion.

Keywords: death, tradition, legends, Ancares

Presentación

A morte, na Galiza rural, era (e, en moitas zonas, continúa a selo) algo que sempre estaba presente e, polo tanto, cumpría estar preparado cando chegase a hora de emprender a derradeira viaxe cara ao Máis Alá. Aínda que hai quen ve nos ritos que se desenvolven ao seu redor unha forma máis de superstición, a verdade bole por vieiros ben distintos: a morte dunha persoa non só afectaba aos achegados, senón a toda a comunidade parroquial que participaba activamente para alixeirar a dor dos familiares.

En Galiza, como a morte é o pasamento, o morto non é un cadáver, é o defunto ou o defuntiño. Como di García Sabell: "O defunto é a vibración inmóbil que semella resistir o acabamento irreversible... Algo que aínda é alguén... que convén ter moi presente". Si, porque despois de mortos continúan aí, obsérvandonos, transmutados en seres etéreos ou, como

acontece no Santo André de Teixido, reencarnados en animais que se dirixían cara ao santuario na súa derradeira peregrinación. Mais tamén os vivos ven os mortos na paisaxe que os arrodea, "senten" a súa presenza, o que amosa a pervivencia dun certo panteísmo, herdado, posiblemente, dos nosos prehistóricos devanceiros. Prodúcese, en definitiva, unha comunicación entre os vivos e os mortos.

A morte, volvo a botar man de García Sabell, "Sempre constituíu un gran misterio. Un misterio endexamais resolto, xamais entendido en profundidade... Unha e outra vez, o enigma, atacado dende todos os puntos de vista posibles: literario, filosófico, etnográfico, etc., quedará sen resolver".

Na comarca galega dos Ancares, se ben moitas das tradicións non son moi diferentes das practicadas noutras partes do país, hai outras que,



pola contra, si presentan, como veremos, marcadas diferenzas.

Os ritos e lendas que se achegan neste artigo corresponden á comarca luguesa dos Ancares, obxecto dunha artificial e polémica división administrativa formada polos concellos de Baralla, Becerreá, Cervantes, Navia de Suarna, As Nogais e Pedrafita do Cebreiro.

O ritual

Preparación do defunto

Nas afastadas aldeas dos Ancares, verificar a morte dunha persoa non corría a cargo do médico, sempre demasiado lonxe, senón que se acreditaba pola ausencia de movemento e de respiración que comprobaban colocando un espello ou unha vela xunto a boca do defunto. Logo, antes de amortallalo, lavábano e, se era home, afeitábano. En moitas aldeas ancaresas aínda pervive a crenza de que se se lle fala ao morto, este déixase vestir sen opoñer resistencia, mesmo se xa comezou o *rigor mortis*. Tamén acostumaban a poñerlle o mellor traxe que tivo en vida, habitualmente o "traxe das festas". Outro costume era o de atarlle un pano negro por baixo do queixo e anoalo na cabeza, apertándoo con forza para pecharlle a boca xa que se cría que, de non facelo, o defunto podía chamar por outra persoa para que o acompañase na derradeira viaxe. O mesmo acontece cos ollos, pechábanllos porque se os "pousaba" sobre alguén debería seguilo no camiño do Alén. Despois de amortallado o defunto, en Galiza acostumábase a colocar sobre o cadáver unhas tesoiras, unha peza de aceiro, un prato con sal ou un peite. En moitas zonas dos Ancares colocábanlle unha fouce para que non inchase e protexelo, ademais, contra o demo.

A lareira

En ausencia doutro lugar axeitado, en moitas aldeas dos Ancares utilizaban o espazo ocupado pola lareira para instalar nela o moribundo. Era alí onde o cura, acompañado polos veciños que portaban velas, lle subministraba a Extrema Unción.



Lareira na Serra dos Ancares

O hórreo

Moitos cren que os *horros*, como chaman en Navia de Suarna os hórreos, son herdeiros das palafitas prehistóricas. Ademais de como despena, en moitos lugares dos Ancares utilizábano para depositar os corpos dos defuntos mentres non se celebraba o enterro; ademais de teren espazo suficiente, era un lugar limpo onde os ratos non podían chegar.

A participación dos veciños

Os veciños levaban á casa do defunto ovos, manteiga e outras viandas para axudar ao man-



Horreo e pallozas no Piornedo (Cervantes)

temento dos que asistían ao enterro. Acompañaban á familia no velorio que se podía prolongar ata tres días. Tamén participaban no traslado do cadáver, por veces por dificultosos camiños, ata o cemiterio, sufragando tamén, cos seus donativos, os responsos.

O anuncio á veciñanza

Mentres uns preparaban o defunto, outros veciños ían de casa en casa para comunicarlle a morte aos demais, percorrendo a pé as afastadas aldeas da parroquia. Estas longas e perigosas camiñadas, por veces en pleno inverno, só se facían ata aquelas poboacións onde non chegaba o son das badaladas da igrexa cando "tocaban a morto" que, dependendo das parroquias, o seu número e ritmo é diferente, informando do sexo e mesmo da idade aproximada do falecido. Hoxe en día aínda existe o costume de pegar unha esquila nos cruces de camiños que comunican as distintas poboacións.

Canto ao anuncio por medio das campás, ata os anos setenta do pasado século, na parroquia

de San Xoán de Becerreá practicábase o seguinte ritual: cando morría unha persoa, o xeito de tocar a defunto variaba, segundo o finado fose un home ou unha muller. Se era home, a campá máis grande, alcumada de San Xoán, tocaba dúas veces seguidas e a pequena, de nome As Candeas, unha. Cando a falecida era unha muller, a campá pequena daba dúas badaladas seguidas e unha a maior.

O velorio

Mentres o defunto estaba no ámbito familiar, celebrábase o velorio ao que acudían familiares e veciños. Estes últimos, coa súa participación, trataban de facer máis levadeiro o tráxico trance, velando o defunto durante as vinte e catro horas do día para logo despedilo. Durante ese tempo rezábanse varios rosarios (nos que participaban, sobre todo, as mulleres) e, cando chegaba a noite, os presentes tamén daban conta das viandas ofrecidas pola familia ou as achegadas pola comunidade. Durante as longas horas de vela, para aliviar ata onde fose posible a dor ante a morte, falaban doutras cousas ou xogaban ás cartas.

As cruces

Cruces e cruceiros de pedra, tan numerosos no resto de Galiza (onde acostumaban a parar os enterros; soterrar non-natos e suicidas; practicar bautizos prenatais; manifestarse as almas en pena, etc. (o que dá unha idea do medo histórico que estes lugares infundían pola noite)

son practicamente inexistentes nas montañas dos Ancares o que pode dar a impresión de que se carece, como ben di Xosé Manuel González Reboredo, dun referente fundamental da relixiosidade tradicional galega. Mais, en troques, atopámonos cuns rituais que os substitúen.

Na parroquia de Rao (Navia de Suarna), no coñecido como Castiñeiro das Cruces (na actualidade inzado pola hedra, que non estaría de máis recuperar), adoitábase cravar unha pequena cruz de madeira.

Entre as aldeas do Piornedo e Donís, no concello de Cervantes, existía un punto no que se detiñan as comitivas fúnebres. Mentres o párroco aproveitaba para cantar o responso, un parente do defunto espetaba na terra unha pequena cruz de madeira. No lugar había outras cruces, tantas como habitantes do Piornedo morreran.

No Alto do Restelo, monte situado a 1.000 metros de altitude sobre o nivel do mar, situado entre os concellos de Baleira, Becerreá, A Fonsagrada e Navia de Suarna, hai unha necrópole megalítica formada por cinco enterramentos. En tempos, no cruce de camiños que comunican os catro municipios, había unha cruz de pedra, hoxe en día desaparecida, de aí que o lugar reciba tamén o nome da Cruz do Restelo. Un home contoume que, ao seu pé, enterraran varios nenos que non recibiran o bautismo e tamén, ao menos, un adulto que se suicidara e ao que o párroco non quixera dar sepultura en lugar sagrado.

De todos é sabido que nos cruces de camiños,



Igrexa de San Xoán de Becerreá

ademais de curarse o mal de ollo e o angaraño, de acender as purificadoras fogueiras na Noite do San Xoán e de ser un lugar propicio para os rituais de fecundación, tamén se invocaba ao díaño e se manifestaban as ánimas en pena e a Compañía. Para o galego, polas encrucilladas transitan o ben e o mal, a vida e a morte. Cóntase que a mediados do século XIX, no lugar coñecido como A Encrucelada (Pedrafita do Cebreiro), enterraron a un home, morto polos veciños, que fora atrapado despois de roubar nunha igrexa.

O enterro

Chegado o día do enterro, o cadaleito era sacado da vivenda a ombreiros dos homes da familia e sempre cos pés por diante. Como noutras partes de Galiza, as mulleres da casa adoitaban quedarse nela, acompañadas por outras veciñas. Só documentei un caso de *facen o pranto*; foi na aldea de Vale, no municipio de Baralla, onde as pranteiras ían entoando laios detrás do cadáver. Xa no concilio celebrado en Braga no ano 572 e presidido por Martiño de Dumio, a Igrexa católica condenaba estes costumes. No



ano 1740, o bispo de Compostela ordenou aos párrocos que multasen a quen así actuase.

En moitas ocasións, debido á abrupta orografía do terreo ou pola climatoloxía, o cura non podía ir ata a aldea para dirixir o traslado do defunto ata a igrexa parroquial, polo que era un veciño o que se encargaba de rezar e organizar o cortello mortuorio.



Castiñeiro das Cruces (Rao- Navia de Suarna)

A condución do defunto acompañábase do lúgubre tanxido das campás que, como se explicou máis arriba, tocaban dun ou doutro xeito segundo a parroquia.

O cemiterio

Despois da misa polo defunto, era trasladado ata o camposanto da parroquia que, nos Ancares, adoita situarse no adro da igrexa. Despois dun breve responso por parte do cura, o cadaleito era introducido na tumba, habitualmente un foxo escavado na terra; cando a caixa xa estaba dentro, os parentes máis achegados, e antes de que o sepultureiro botase as primeiras pas de terra, collían unha presada de terra e botábana por riba.

Non todo remata coa inhumación do cadáver. No cemiterio, ano tras ano, continúaase en contacto co morto, que alí "descansa". Como ocorre noutras partes de Galiza, na comarca dos Ancares adécéntase a tumba, lévanselle flores e acéndense candeas; mais, a un tempo, fábase con el, ben contándolle cousas da vida cotiá ou para pedirlle consello ou axuda. Unha muller de San Pedro, no concello de Cervantes, e outra de San Martín de Neira de Rei, no municipio de Baralla, contáronme que nas súas familias, e tamén nas doutros veciños, era moi común ir ata o cemiterio e pedirlle aos seus defuntos que intercedesen polos da casa, non só en cuestións diviñas, tamén terreaís, como solicitarlle axuda nalgún preito.

O remate do enterro

Logo de recibir sepultura, os participantes regresaban á casa do defunto para participar nunha comida en honra do morto, que era máis ou menos abundante segundo a posición económica da familia. Crese que esta comida ten a súa orixe na necesidade de evitar que os cregos e os amigos que acodían ao enterro dende afastados lugares marchasen de volta sen comer, polo que era unha falta de consideración para a familia do finado deixar marchar



Antigo cemiterio de Rao (Navia de Suarna)



con fame ás persoas que se achegaran para ofrecerlle as condolencias. Este costume que, ata non hai moito tempo, aínda continuaba a practicarse en moitas partes de Galiza, foi prohibido por varios concilios sinodais. No ano 1576, o arcebispo de Santiago prohibe, ademais de *facer o pranto*, os convites fúnebres. Segundo Manuel Murguía este costume ten a súa orixe nos ritos funerarios celtas que consideraban sagradas as almas dos devanceiros.

Noite de Todos os Santos

Nalgunhas aldeas acostumábase comer castañas o primeiro de novembro, coa certeza de ceibaren unha alma do purgatorio cada vez que comían unha con fe.

O tizón do Nadal

Cotarelo, no seu traballo *A Noiteboa na aldea*, describo deste xeito: "Sabido é que para os nosos aldeáns este elemento de vida e gran purificador (o lume) é un ser vivente, por iso din *mata o lume*, cando mandan apagalo e *morreu o lume* para sinalar que se apagou. Ninguén se atreve a cuspir nel por telo como pecado, dado que o lume saíu pola boca dun anxo. O lume novo acéndese a véspera de Nadal. Várrese con moito coidado o lar, ponse nel un gran toro, ao que se lle prende lume, pois ha de ter a sorte para a facenda e para os donos. Despois de queimado un pouco, déixase que se apague e aí se conserva o tizón do Nadal, para volver a acendelo cando haxa temor dalgunha desgraza para a casa". Rodríguez López, no seu *Supersticiones de Galicia* (1910), cita este costume en Becerreá e Cervantes e insiste na circunstancia de limpar ben o fogar a noite do Nadal, mais o cepo que aquí se pon ha durar todo o ano, isto é,

encenderase todos os días, aínda que de noite se apague. O dito tizón ten un carácter sagrado de tal sorte que o resto que queda, consérvase relixiosamente para facelo arder no lume cando ameaza unha gran calamidade ou para que se quenten as ánimas que visiten a casa.

A Lenda

O anuncio dunha morte próxima

Por todos é sabido que en Galiza a morte sempre avisa, sexa por medio da Santa Compañía, das ánimas, dos vedoiros, dos responsadores, de determinados animais ou por medio de incomprensíbeis mensaxes para os non iniciados.

En Santalla e San Miguel (Pedrafita do Cebreiro), son os vedoiros e as vedoiras, persoas que posúen o poder de "ver" ou de adiviñar a presenza da morte ou dalgunha desgraza, triste facultade reservada a aqueles que foron bautizados con auga bendita utilizada nun enterro ou porque o cura que lles administrou o sacramento do bautismo levaba posta unha estola que utilizara para o mesmo fin.

Na Fonte do Cando (As Nogais), cando dous corvos camiñan á par anuncian a morte de alguén. Nos concellos de Cervantes e Navia de Suarna é tamén a curuxa, cuxo canto é premonición de morte para quen a escoita. En Viladidente, nas Nogais, é a pega cando pousa na ventá.

En Penamaior é a Santa Compañía, cuxos integrantes se axeonllaban diante da Cruz de Ferro (foi substituída por unha de madeira) situada xunto o mosteiro cisterciense, para atopar a salvación das súas almas. Ao parecer, a cruz

foi erixida polos monxes que habitaron o cenobio; cóntase que cando trona, todos os raios van parar a ela. Esta procesión de ánimas en pena tamén transitaba polo Alto da Cruz, un monte situado na parroquia de San Miguel de Neira de Rei (Baralla) e pola Cruz de Cerredo, por riba da aldea de Vilavexe (As Nogais), onde se ergue o primitivo castro das Medorras.



A Cruz de Ferro, hoxe substituída por unha de madeira (Penamaior-Becerreá)

No Cereixal (Becerreá) e Rao (Navia de Suarna) as persoas encargadas de anunciar a morte eran os responsadores, homes e mulleres que recitaban unha serie de oracións ao Santo Antonio que, ademais de axudar a recobrar a saúde, atopar persoas, animais, obxectos perdidos ou alonxar o mal, tamén predecían a morte.

No municipio de Cervantes críase que as ánimas dos familiares viñan na Noite de Defuntos a quentarse xunta a lareira, e por iso se deixaba un gran pau aceso ata o amencer. As ánimas aparecíanse aos achegados para que pedisen por elas, para facer encargos ou para zoscar, como sinala Vicente Risco, "labazadas frías", nas que se sente o frío da morte "propio dos corpos".

En varias zonas dos Ancares, cando alguén estaba gravemente enfermo, escoitábase

un sinistro redobre de tambor, o coñecido como "tambor da morte" que avisaba do pasamento ao Máis Alá do doente.

Tampouco era bo sinal cando a campaña da capela de Corneantes, na parroquia de Donis (Cervantes), tocaba soa.

Mais, de entre todas, hai unha maneira de anunciar a morte que me chamou poderosamente a atención. Foi na aldea de Robledo, na

parroquia de Son (Navia de Suarna). No tellado había unha lousa que, cando "repenicaba" insistentemente contra outra lousa, era presaxio do pasamento dun veciño da parroquia.

Outro que non traía boas novas era o Renubeiro, un ser maligno enviado pola Morte para espaxar a desgraza por onde pasaba. En

Vilarello de Donis (Cervantes), para escorrentalo plantábanse sabugueiros nos accesos á aldea e ao cemiterio e tamén ían ver ás "saludadoras" (mulleres nadas en sábado e que posuían a virtude chamada "Roda de Santa Catarina", por medio da cal, ademais de curar enfermidades, escoorrentaban os malos espíritos) para que fixesen o esconxuro ou guindábase un tizón por riba da palloza na Noite de Nadal para afastalo.



Capela de Corneantes (Cervantes)



Tamén traía a morte o Busgoso, o gardián dos bosques das montañas, do concello de Navia de Suarna. Cóntase que unha vez estaba unha muller soutando castañas cando sentiu unha voz bradar: "—Vaite do monte, vella! Non me soutes as castañas!". A muller non fixo caso. Axiña apareceu o Busgoso e matouna, pendurándoa dunha forca. De aí vén o nome do lugar, coñecido como O Penedo da Forca onde, anos despois, apareceron unhas zocas e unha arca que ninguén soubo de quen eran. En Coro (Navia de Suarna), en vez do Busgoso é o Choco.

Por veces, como recollín na parroquia de San Tomé de Cancelada (Cervantes) e na aldea de Coea (Navia de Suarna), é a propia persoa quen anuncia a súa morte. Isto acontece cando uns días antes visita a algúns familiares e se despidе, dunha forma máis ou menos inconsciente, deles.

Os templarios

A parroquia de Dorna atópase no concello de Cervantes. Na actualidade, a igrexa de San Xoán ameaza ruínas, con pegotes de formigón e bloques e teito de uralita. Dise que asenta sobre os restos dun primitivo mosteiro da orde



Igrexa mosteiral de Dorna (Cervantes)



Capela de Robledo (Navia de Suarna)



Aldea de Coea (Navia de Suarna)

do Temple. Unha veciña de Quindous contoume que en tempos eran os monxes templarios de Dorna os que se encargaban de enterrar os mortos no cemiterio da súa propiedade e non permitían que ningún crego alleo á orde oficiase a misa polo defunto.

O enterro do home que estaba vivo

Aconteceu en Donis (Cervantes). Ían enterrar vivo a un home moi pobre. Cando o trasladaban cara ao cemiterio tumbado sobre unha escada, atopáronse cun veciño de Corneantes que se encarou coa comitiva. "—Onde levades a este home?". "—Imos enterralo porque por

ter, non ten nin para comer —responderon os de Donis". "—Deixádeo, que eu lle darei trigo". Ao escoitar o ofrecemento, o morto-vivo ergueu a cabeza e preguntou: "—Cocido ou sen cocer?". "—En gran —respondeu o de Corneantes". "—Pois entón que continúe o enterro —dixo o pobre tumbándose de novo na escada".

Ditos

"A Morte veu a traición": cando se trata dunha morte repentina causada, entre outros, por un accidente ou unha enfermidade inesperada.

"Estar á morte": cando o doente está moi enfermo e se sabe que non ten cura.

"Ter boa morte": morrer sen dor. Da persoa que morre cristianamente. Tamén cando se deixa todo arranzado nesta vida (o testamento, por exemplo).

"Ter mala morte": falecer con dor, non recibir a Extrema Unción, morrer lonxe da parroquia ou deixar sen facer o testamento.

"Ter unha morte silenciosa": cando a persoa non sofre, que "morreu coma un anxiño".

"Ver a morte nos ollos": dito que indicaba que, por certas formas de mirar do doente, adivinábaselle unha morte próxima.

Pegadas da antigüidade sobre a Morte

Enterramentos megalíticos

A crenza noutra vida despois da morte, na que os mortos actuaban como mediadores entre os

vivos e o Máis Alá, fixo que os nosos devanceiros do Neolítico construísen milleiros de enterramentos ao longo do país. Estou a falar das mámoas, do latín *mammula*, monumento en forma de meda ou túmulo que, por primeira vez, humanizaron a paisaxe de Galiza. A súa construción esixiría un importante esforzo humano o que indica a importancia que debían de xogar os mortos nesta cultura, dotados de poderes vencellados co sagrado. No acceso á mámoa colocábanse, en moitos casos, unhas figuras de trazas antropomorfas (ídolos) interpretadas como divindades protectoras ou delimitadoras do espazo funerario. Para atopar as primeiras referencias ao Megalitismo na comarca, temos que esperar ao traballo, publicado no ano 1986 por Enrique López Fernández no Boletín do Museo provincial de Lugo, *Megalitos y mámoas en el ayuntamiento de Fonsagrada* onde fai referencia a algún enterramento lindeiro co concello de Navia de Suarna. Malia esa eiva investigadora, hoxe en día podemos contar na comarca medio cento de necrópoles.



Enterramento megalítico en Ferreirúas
(Navia de Suarna)



Lápida funeraria de Lexo

Vázquez Saco, no *Boletín de la Comisión de Monumento de Lugo* (1948), deu a coñecer unha lápida funeraria atopada na muralla romana de Lugo, custodiada no Museo Provincial, cunha inscrición bastante deteriorada polo paso do tempo, que Nicandro Ares le: "Marcial de 10 anos; Lovio de 9 anos; Paterno de 4 anos, servos do castro Laediense; Xemelino de Floro, aos fillos". Trataríase dunha estela adicada polo pai dunha familia de escravos, provenientes dun castro, a tres nenos defuntos de moi pouca idade, que levan nomes latinos. Remata Nicandro Ares que o nome do castro está escrito *Laedies*, polo que se podería aventurar a ubicación do *Castro Laediense*, identificado, quizais, co castro de Lexo, no concello de Baralla.



Relevo de Vilarín (Becerreá)

Relevo de Vilarín

En Vilarín (Becerreá), apareceu un relevo en granito no que se representa un touro, unha vaca e un cuxo, de perfil e aliñados. A peza foi reutilizada na construción dun forno dunha

época tardía converteuse en deus dos mortos, levando ao defunto á tumba e axudándoo e protexéndoo para que este controlase o Máis Alá.

Bibliografía:

- GARCÍA SABELL, D. 1981: Muerte antigua y muerte en Galicia.
- GARCÍA RAMOS, A. 1912: Arqueología jurídico-consuetudinaria-económica de la región gallega.
- GONZÁLEZ REBOREDO, X. M.: Identidade local en terras do oriente de Galicia.
- REZA, X. B. 2002: Vivir en Ancares.
- RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, E. 1958-1961: Diccionario enciclopédico gallego-castellano.

A SAUDADE GALEGO- -PORTUGUESA NO QUADRO MITOLÓGICO EUROPEU: UMA INTERPRETAÇÃO ANTROPOLÓ- GICA DO MESSIANISMO ATLÂNTICO*

Joám Evans Pim

Instituto Galego de Estudos Celtas



Sumário

A saudade tem sido definida como um elemento caraterizador da weltanschauung espiritual galego-portuguesa, fixando-se na épica e imaginário populares como representação holística de uma concepção comum dos povos do atlântico peninsular. Transcendendo dramas individuais, o sentir coletivo da saudade foi base de movimentos messiânicos como o sebastianismo e de movimentos culturais como o saudosismo. Esta comunicação pretende discutir possíveis conexões entre concepção mística galego-portuguesa da saudade com a Tradição mitológica dos povos atlânticos, explorando similitudes com o herói irlandês Cúchulainn, o germânico Sigurd ou os bálticos Kukulind e Kalevipoeg, e ainda com figuras das mitologias pré-colombianas como o Kukulcán maia, o Quetzalcóatl asteca, o Viracocha andino ou o Sumé tupi e guarani.

Palavras-chave: Saudade, mitologia, cuco, deuses dormentes, galego-português

Abstract

"Saudade" has been defined as an characteristic element of the Galizan-Portuguese spiritual weltanschauung and has been incorporated both to epics and folk beliefs as a holistic representation of a common vision of the people's of the Iberian Atlantic. Beyond individual dramas, the collective feeling of saudade was the basis for messianic movements like Sebastianism and cultural schools such as the Saudosismo. This article sets out to discuss possible connections between the Galizan-Portuguese mystic representation of Saudade with the mythology of the people's of the Atlantic, exploring similarities with the Irish hero Cúchulainn, the Germanic Sigurd or the Baltic Kukulind and Kalevipoeg, but also with mythological figures of the pre-contact Americas such as the Mayan Kukulcán, the Aztec Quetzalcóatl, the Incan Viracocha or the Tupi-Guarani Sumé.

Keywords: Saudade, mythology, cuckoo, sleeping gods, Galizan-Portuguese

Introdução

Sem pretender divagar sobre a profunda significação da saudade como elemento caraterizador e diferenciador da particular espiritualidade e cosmovisão galego-portuguesa, este trabalho procura contribuir com algumas ideias,

atrevidas mas humildes, que permitam aprofundar na exploração das suas hipotéticas raízes no quadro da nossa história primordial e seus mitos cosmogónicos. Procurando a saudade para além da saudade tal vez se encon-

* Texto apresentado no IV Colóquio Luso-Galaico sobre a Saudade, Porto, 2-4 Novembro de 2011. Publicado originalmente em Teixeira, António Braz; Pinho, Arnaldo; Natário, Maria Celeste e Epifânio, Renato, Coords. (2012). *Sobre a Saudade*. Lisboa: Zéfiro.



trem inesperados laços de conexão com a Grande Tradição dos Povos Atlânticos e suas fontes primigênicas ou velados remanescentes populares das suas manifestações primitivas.

Não é difícil perceber os paralelismos entre a saudade galego-portuguesa e o *hiraeth* galês (Havard, 1986) como também não o é entender as comuns lógicas subjacentes ao imaginário messiânico tecido em volta do Rei Dormente Dom Sebastião I de Portugal e figuras similares como Lord Kildare (Gerald Mór Fitzgerald) da Irlanda. Se admitirmos a relevância da *weltanschauung* da saudade na hora de entender o sebastianismo, devemos examinar as ocorrências similares no nosso contexto cultural imediato e, a continuação, os seus precedentes mitológicos no âmbito atlântico e para além dele.



O Rei Dom Sebastião

Finalmente, se for certo que toda história primordial deixa seus pousos na tradição oral, cabe inquirir sobre qual pode ser esta pegada no rico imaginário popular galego-português. A saudade, como desejo indefinido por uma

realidade inexistente ou tal vez impossível, será o fio condutor desta aproximação antropológica ao messianismo popular do Atlântico peninsular (Galiza e Portugal) e suas correlações cross-culturais.



O Rei Artur

Deuses e reis: Trasmutações políticas do messianismo mitológico

O Sebastianismo português, mais do que uma transfiguração lusitana de simples messianismo, pode ser entendido como fruto da saudade do Quinto Império, da idade do Império de Cristo na Terra, proposta por Santo Agostinho na *De Civitate Dei*. A espera pela chegada do salvador, do Desejado, do "Encoberto" que lidere o advento do novo mundo preconizado pelo Padre Vieira e exaltado por Fernando Pessoa, forma parte da tradição atlântica e europeia (ainda presente em outras latitudes) dos "heróis dormentes" ou "reis sob a montanha". Nessa tradição, o rei ou herói, integrando ou confundindo a história real ou mítica da Nação, aguarda dormente a hora do seu retor-



no, profetizada para o tempo no que o povo esteja em imperiosa necessidade de salvação. Nas recolhas dos irmãos Grimm, o herói está à espera de um presságio que o acorde do seu letargo, habitualmente expressado nas tradições com a desapareição de alguma ave (v.g., corvos, gaviões, cucos, etc., Armstrong, 1958; Davy, 1997).

Entre as múltiplas manifestações deste tema etnográfico podemos citar numerosos exemplos, com base histórica ou mitológica, frequentemente sendo uma a transmutação da outra. O retorno do Rei Artur, segundo algumas histórias desde a ilha de Avalon (*insulam Auallonis*) e segundo outras desde a sua transfiguração em corvo, foi alento para a resistência galesa durante séculos, crescendo com a *hiraeth* ou saudade céltica. O mito arturiano confundiu-se em Gales com um herói mitológico anterior, Bran "O Bento" ou Bendigeidfran (em português, "corvo abençoado"), por sua vez ligado ao irlandês Bran mac Febail, inspirador da lenda de São Brandão, tão relevante para a história dos descobrimentos portugueses.¹



Na Irlanda produziu-se uma similar transposição entre figuras mitológicas remotas e alguns protagonistas da história mais recente. Um exemplo notório é o de Gerald Mór FitzGerald, "Earl" ou Conde de Kildare (S.

XV-XVI) que manteve a independência quase total da Irlanda durante o seu mandato. A lenda posterior à sua morte narra a sua transfiguração em xilgaro (pintas-silgo) que teria sido levado por um gavião para aguardar com seus homens à espera do combate final contra os ingleses. A história de "Lord Kildare" entronca com a figura mítica de Fionn mac Cumhaill (comum às mitologias irlandesa, escocesa e da Ilha de Man), personagem central do ciclo feniano ou ossiânico.

Gigante artífice dos grandes monumentos líticos e inspirador do republicanismo irlandês do século XIX, Fionn nunca teria morto segundo a tradição, mas repousaria dormente sob o solo da Irlanda junto com o seu exército de fenianos. Na hora em que seu corno de caça (*Dord Fiann*) soasse três vezes Fionn e seus homens acordariam para salvar a Nação. Outra figura simbólica do nacionalismo republicano e

1 Nas mitologias céltica, germânica e nórdica as ilhas de Annwn/Annwfn e Avalon (Gales), Tír na nÓg e São Brandão (Irlanda), Brittia (Países Baixos), Buyan (países eslavos), etc., são todas descritas como lugares (ou não lugares) entre o reino dos vivos e o além. Na época das explorações oceânicas tardo-medieval estas ilhas materializaram-se no imaginário geográfico e suas representações cartográficas tomando nomes como São Brandão, a Ilha das Sete Cidades ou a Ilha Brasil (do gaélico *Uí Breasail*, veja-se Donnard, 2009; Westropp, 1912). Sobre esta questão veja-se ainda Evans Pim (2010).

herói-guerreiro por excelência do ciclo irlandês do Ulster é Cú Chulainn, também reconhecido pelo seu polimorfismo em combate.²

Profecias similares acompanham as histórias de outros monarcas guerreiros como Frederick I Barbarossa (na Alemanha), Constantino XI (na Grécia) ou Olavo I (na Noruega), por citar apenas alguns. O próprio Rei Rodrigo, primeiro de Toledo e, segundo alguns relatos, depois da Lusitânia, é predecessor óbvio de Dom Sebastião, ao desaparecer em batalha contra as forças muçulmanas no S. VIII, sendo retratado como salvador expectante nas crônicas posteriores. Como se viu nos casos galês e irlandês, as profecias populares de reis ou heróis dormentes sejam medievais, modernas ou mesmo contemporâneas, não são simples invenções de um dado momento histórico, mas frequentemente reelaborações de um mesmo tema mítico, adaptado aos diferentes tempos e às particulares concepções do imaginário popular. São essas raízes que pretendem ser exploradas a seguir.

Do “cuco-rei” aos deuses cuculiformes:

Mitologia clássica e remanescentes populares

The bird of love is come. The sighing heart, the beating pulse, know it. She is come, voice out of the sea, voice across waters, Aphrodite of sound. Long, long ago this voice, this dim-

remembered myth, was transmuted into Orpheus in the south, into Lemminkainen by the singers of the Kalevala, into Sigurd across the Scandinavian fjords, into Kukkolin along the Estonian wastes into Cuchulaind among the Irish hills, into Coohoolin beside the foam of the Hebrides (Sharp, 1970: 181).



Cuculus pallidus

O tema mítico dos heróis dormentes pode ser traçado até figuras mitológicas como Cú Chulainn na Irlanda, Sigurd ou Siegfried³ na Alemanha e na Escandinávia ou Kukkolin e Kalevipoeg no Báltico. Também não é alheio a outras tradições tal e como sugerem figuras das mitologias pré-colombianas como o Kukulkán maia, o Quetzalcóatl asteca, o Viracocha andino, o Sumé tupi e guarani ou mesmo o Lono polinésio. Em tão dispares histórias primordiais, o deus, rei ou herói dor-

2 Quando é abatido, seus inimigos mandam uma gralha-cinzenta (uma das espécies predilectas do cuco para sua criação parasita [Bezzel, 1988; Alvarado, 1970]) para comprovar se está morto, ante o qual reage com um ataque final.

3 A Sigurd atribui-se-lhe ainda a capacidade de compreender a linguagem dos pássaros (outro tema comum ao mundo mágico indo-europeu), conservado-se a sua história em seis pedras talhadas ("Pedras de Sigurd"), nas que as aves aparecem com frequência (uma delas chama-se Gökstenen ou "Pedra do Cuco").



mente é frequentemente designado como "aquele que há voltar" e não poucas vezes associado na tradição popular com a ave anunciadora da primavera, mensageira transmutada e metamórfica do eterno retorno, o cuco. Como anunciador da primavera, do fim da letargia invernal, do início dos trabalhos agrícolas, o cuco (Kay, 2003; Giraudon, 2005) é símbolo e acompanhante predileto para os heróis proféticos da renascença (tal vez por isso, seu tratamento de nobreza em nossa tradição oral: "cuco-rei", "cuquinho de el-Rei" ou "cuco real")⁴. Vejamos as relações desta ave com o panteão mitológico indo-europeu e sua pegada na tradição oral galego-portuguesa.

O retorno da força vital é uma constante assimilada à chegada do cuco, ligada em diversas ocasiões à idéia de que os cucos trazem bebês do seu périplo hibernar, do mundo d'além. Como explica Vaz da Silva (2004:296), "this is manifest in the recurring idea that the cuckoo reappears riding a bird of prey, which echoes the fairytale theme of the hero's ascent from the underworld after having acquired there new means of fertility, such as golden fruits and brides". Neste sentido, encontramos uma primeira dimensão simbólica do cuco, pois, como Sol escondido durante o período hibernar representa o marido ausente, o marido viajante, o marido no bosque, em relação adúltera com a mulher de outrem. Não é estranho que esta ave seja representada como deus solar em numerosas tradições. A este respeito, e

levando em consideração a interpretação do cuco como velho deus caído, convertido em herói semi-humano, explica Gubernatis (1968:234):

But inasmuch as the cuckoo seldom shows itself, inasmuch as it represents essentially the sun hidden in the clouds, and as we know that the sun hidden in the clouds has several contradictory aspects, as a wise hero that penetrates everything, as an intrepid hero that defies every danger, as a betrayed hero, as a deceived husband, a traitor, a monster or a demon, so the cuckoo also has an ungrateful and sinister aspect.

Se já na Grécia antiga há constância da crença relativa ao caráter metamórfico do cuco, que durante parte do ano existiria sob a forma de gavião (dado que este deixaria de ver-se na mesma época na que aquele aparece) o seu caráter metamórfico tem continuidade na fraseologia galego-portuguesa: "três meses de gavião, três de tecelão, três de cuco e três de sapateiro" (Reigosa; Miranda, 1999:96; Vaqueiro, 1998:152). Na Idade Média persistia ainda a crença de que é o gavião (mítico) quem origina ou leva em si o (também mítico) cuco (Gubernatis, 1968:231) e já que ninguém o viria nunca desaparecer ou ir embora, atribuiu-se-lhe não só a qualidade de imortalidade, mas também a do contínuo retorno. Na tradição galego-portuguesa o retorno do cuco é ansiado, pois traz consigo o renascimento pri-

4 A este respeito, poderíamos ainda fazer referência a um poema do Tibet (*La Precieuse Guirlande de la loi des oiseaux*, tradução de Henriette Meyer, 1953), no qual o bodhisattva Avalokiteshvara fora metamorfoseado em cuco, convocando os demais pássaros a uma grande reunião para mostrar-lhes a sabedoria. Neste caso, o fato de não criar sua descendência não se interpreta como uma manifestação de preguiça, senão de desprendimento do material: "Antes de enseñar la Ley, **el gran Cuco, rey de los pájaros** [o grifo é nosso], permaneció durante años a la sombra de un sándalo, a fin de lograr un estado de meditación silenciosa. Este retiro de toda actividad era necesario para él por que era la única manera de formular su mensaje" (Davy, 1997:43)



maveril (Vaz da Silva, Francesco, 2004), mas a hipótese da sua ausência é temida com angústia⁵, pois não chegando agoura uma alteração profunda ou, em palavras de Leite de Vasconcelos (1980:223), um "transtorno grande na ordem da Natureza".

No imaginário popular galego, tal e como explica Vicente Risco (1962:483), a não aparição do cuco tem conotações catastróficas ou apocalípticas, augúrio talvez do despertar dos heróis dormentes, como reflete boa parte da nossa fraseologia: "Entre Marzo e Abril, se non vén o cuco, quer ví-la fin" (Saco y Arce, 1987); "Si non víchelo cuco a mediados de abril ou morreu o cuco ou quere vir o fin" (Taboada Chivite, 2000); "Si o cuco non vén o quince d'abril, ou cuco morrer ou ví-la fin" (Lence-Santar, 2000); "Se março se vai e o cuco não veio, ou morreu o cuco ou vem o fim" (recol. própria, 2007). Atravessando a raia a sul encontramos formulações praticamente idênticas, todas elas extraídas da obra de Leite de Vasconcelos: "Se o cuco não vem, entre Março e Abril, ou o rei é morto, ou a

guerra para vir"; "Se o cuco não vem, entre Março e Abril, ou o cuco é morto, ou o fim quer vir"; "Antre Março e Abril, ou o cuco canta, ou a fim há-de vir"; "Não se ouvindo o cuco, entre Março e Abril, ou é fome, ou a morte para vir"⁶. Esta relevância faz-nos considerar a presença desta ave noutros sistemas de crenças.

Na mitologia clássica grega, Zeus conquistou a que viria ser sua esposa, Hera, transformando-se em cuco, motivo pelo qual esta aparece por vezes representada junto com a ave pousada em seu cetro (Pollard, 1948, 1977)⁷. Também Thor, poderoso deus do trono e filho da terra no panteão germânico, tem ao cuco como mensageiro, e Freya, meia-irmã de Freir, e Zywie, nos países eslavos, ao igual que Hera deusas da fertilidade, da regeneração e do renascimento, tem este pássaro como animal sagrado. De jeito similar, na tradição hindu o deus Indra, senhor da chuva e das tormentas, aparece sob a forma de um cuco (*kokilas*) no *Râmâynam*, cantando ao lado da ninfa Rambhâ, que ele mesmo enviara para seduzir

5 Nas palavras de Sharp (1970: 182): "The people loved it not, for in their eyes the story covered an evil thing: but the priests bowed before an ancient mystery, and the poets smiled, and the musicians paused and wondered and struck a new vibrant note. In every country there are old-time tales of the cuckoo with the attributes of a god, or demigod, or at least of magic and illusion".

6 Abundam crenças similares ao longo da Europa, dando fé da sua antiguidade. A morte do cuco teme-se e chora-se em uma égloga medieval recolhida no terceiro volume de *Schriften* (*Abhandlung über die deutschen Volkslieder*) de Uhland (apud Gubernatis, 1968:233), na que se expressa: *Heu cuculus nobis fuerat cantare suetus./ Quæ te nunc rapuit hora nefanda tuis? / Omne genus hominum Cuculum complangat ubique! / Perditus est cuculus, heu perit ecce meus. / Non pereat Cuculus, veniet sub tempore veris / Et nobis veniens carmina læta ciet. / Quies scit, si veniat? timeo est submersus in undis, / Vorticibus raptus atque necatus aquis.*

7 Cumpre apontar que alguns autores (vid. Pollard, 1948:362), seguindo a Pausanias, sugerem a possível existência de um culto anterior relacionado com o cuco nos montes Pron e Thornax (*Kokkygion*), em Argolis, o que evidenciaria em parte a mudança na nomenclatura. Thornax "took the name of Cuckoo Mountain, because, they say, the transformation of Zeus into a cuckoo was fabled to have here taken place" (Pausanias apud Pollard, op. cit.). Haveria ainda que perguntar-se se esta denominação anterior pode guardar alguma relação com o cuco, pois o germânico Thor tinha também a esta ave como mensageira.

a asceta Viçvâmitras, com a intenção de atraí-la (Gubernatis, 1968:229; Rowland, 1978:40)⁸. Na China, a tradição popular afirmava que o Imperador Wang se transformara em cuco por motivos passionais similares aos de Zeus ou Indra, o que no imaginário se traduziu na deificação da ave e a atribuição de realeza (Lai, 1998)⁹.

As deidades representadas em Mesoamérica como serpes emplumadas¹⁰ mantêm um forte paralelismo com as deidades associadas ao



O Deus Quetzalcoatl



cuco na Eurásia. O Quetzalcoatl dos astecas tem-se associado à fertilidade, ressurreição e renovação vegetal. Do mesmo jeito que o Kulkán maia, a tradição asteca identificava Quetzalcoatl como criador da civilização, que teria chegado por mar, aguardando-se ainda o seu retorno.

8 Curiosamente, entre os nomes hindus do cuco encontram-se *anyapushtas* e *anyabhritas*, que significa "alimentado por outros", enquanto o corvo, *anyabhrit*, ou "o que alimenta os outros", pois cria os filhotes do cuco (Gubernatis, 1968:231). Isto se apoia em parte na crença de que o cuco teria mantido uma relação adúltera com uma outra ave, à que lhe confiaria os ovos bastardos. A isto se une a representação mítica do Indra adúltero.

9 Isto não apenas estaria relacionado com o carácter metamórfico da ave (que, seguindo o ciclo taoista da vida e da morte, começaria como gavião [yao], seguiria como melro [zhan], logo como cuco [shijiu] para voltar à forma inicial de gavião), senão que explicaria a sua peculiar conduta reprodutiva. Enquanto em muitas culturas o fato de não criar os seus próprios ovos se considera amostra de infidelidade, preguiça ou inabilidade, no imaginário popular chinês, interpreta-se como símbolo de nobreza, uma vez que o fato de outros pássaros cuidarem da sua descendência implicaria um ato de homenagem e vassalagem ante um governante excepcional (Lai, 1998:537-540).

10 As representações de deidades ou heróis antropomorfos/ornitomorfos com asas ou cabeças de pássaro também estão presentes nos petróglifos do megalítico atlântico ou elementos da Idade do Ferro da velha Gallaecia. Considerem-se o gravado da "Casota do Páramo" na Serra do Barbança (Cuevillas; Bouza-Brey, 1929), o gravado do "Meninho da Pedra", nas proximidades do castro de Formigoso, Mesquita (Gago, 2012; Santos Estévez, 2007), o "Vestio Alonico" de Louriçã, conservado no Museu de Ponte Vedra (Prósper, 2002), os gravados da Vermelha, no Val da Foz Côa (Luís, 2008) ou os diademas de ouro de Mones, Pilonha (Marco Simón, 2005). Segundo Luís (2008: 436), nas representações de guerreiros como heróis em trânsito, "os elementos ornitomorfos aludem à transformação das pessoas em pássaros no Outro Mundo, o que é confirmado pela literatura irlandesa".



Esta crença, não isenta de controvérsias, teria facilitado segundo alguns autores a conquista de Hernán Cortés (Nicholson, 2001; Carrasco, 1982). O Kulkán dos maias, como Quetzalcoatl, era também Deus Sol¹¹, ao que se acrescentava o atributo de Deus Trovão.

O Viracocha andino, Deus Sol criador para os incas, teria surgido do Titicaca e desaparecido pelo Oceano Pacífico, após o estabelecimento da civilização, deixando detrás o mito do seu retorno em tempo de grande necessidade. Deus nómade, frequentemente associado com o Sumé ou Pay Tumé tupi (Clastres, 1975), em algumas descrições é acompanhado de uma ave mágica chamada Inti (por vezes também apresentado como filho seu e deus solar), com poderes oraculares similares aos atribuídos ao cuco na tradição europeia. De forma similar ao acontecido em Mesoamérica com Cortés, a receção de Francisco Pizarro no Império Inca teria estado influída pela percepção de que a chegada dos conquistadores europeus era o retorno do deus Viracocha.

Em tradições polinésias como a Havaiana, ter-se-ia produzido uma identificação similar entre o deus Lono e o Capitão Cook, neste caso com resultado funesto para o recém-chegado¹². No Havai, Lono era a deidade associada com a fertilidade, a chuva, a agricultura e a música, trazendo cada ano durante o festival do Makahiki (entre outubro e fevereiro) as chuvas que tornam abundante a terra (por isso seu nome, Lono "O Fornecedor"). Na tradição havaiana Lono teria vindo em forma humana e

contribuído para o desenvolvimento da sociedade (de forma similar à crença tupi sobre Sumé) indo embora por mar e deixando promessa de retorno.



Apontamentos provisórios

Esta comunicação pretendeu apresentar de jeito esquemático e superficial algumas possibilidades, ousadas tal vez, para repensar as raízes e consequências mais profundas da saudade à hora de conformar nossa história mítica, e tradição oral. De assumirmos que a saudade é um dos principais elementos caracterizadores

11 Na Idade Média, *adscreviam-se ao cuco os anos do Sol* ("Phœbo comes annus in ævum").

12 Alguns autores como Obeyesekere (1997) têm realizado reinterpretações deste acontecimento desde óticas distintas que questionam esta explicação.



da *weltanschauung* espiritual galego-portuguesa não é impensável imaginar que a sua pegada na épica e no imaginário popular vão para além da própria saudade como conceito, e das reflexões explícitas que sobre ela se tem elaborado nos últimos séculos. Transcendendo dramas individuais, o sentir coletivo da saudade tal vez não fosse apenas base de movimentos messiânicos como o sebastianismo ou movimentos culturais como o saudosismo, mas fundamento para toda uma mística primordial.

Embora de forma muito breve, tentou-se expor um pequeno leque de hipóteses que procuram relacionar e traçar conexões entre a concepção mística galego-portuguesa da saudade, concepção comum dos povos do atlântico peninsular, com a mais ampla Tradição mitológica indo-europeia, começando com os povos do Atlântico com os quais partilhamos origens comuns. Indicaram-se alguns paralelismos entre estas tradições com a mitologia clássica, oriental, ameríndia e polinésia. Sugere-se uma continuidade entre o messianismo atlântico representado em Portugal pelo sebastianismo, interpretado no quadro da saudade pelo Quinto Império, e o tema mitológico dos reis ou heróis dormentes. Estabelecem-se vínculos entre este tema e certas deidades dos panteões céltico, germânico, grego, hindu, asteca, maia, inca e havaiano, enfatizando o fio condutor do retorno na hora de maior necessidade após o tempo de letargo. Finalmente, identificou-se o cuco como ave sagrada associada com o retorno dos heróis dormentes, e apontaram-se algumas reminiscências desta associação na tradição popular galego-portuguesa de expressão oral.

Fotografia: <http://pt.wikipedia.org>
Arquivo fotográfico da SAGA

Referências

- ALONSO ROMERO, FERNANDO (2001). "La cacería del reyezuelo: análisis de una cacería ancestral en los países célticos", Anuario Brigantino, 24: 83-24.
- ALVARADO, RAFAEL, Dir. (1970). El mundo de los animales. Barcelona, Noguer.
- ARMSTRONG, EDWARD A. (1958). The Folklore of Birds. An Enquiry into the Origin and Distribution of Some Magico-Religious Traditions. London, Collins.
- BEZZEL, EINHARD (1988). Guía de aves. Madrid, Pirámide.
- CARRASCO, DAVID (1982). Quetzalcoatl and the Irony of Empire: Myths and Prophecies in the Aztec Tradition. Chicago: University of Chicago Press.
- CUEVILLAS, F., BOUZA BREY, F. (1929). Os Oestrímnios, os Saefes e a Ofiolatria en Galiza. Santiago de Compostela: Seminario de Estudos Galegos.
- DAVY, MARIE-MADELEINE (1997). El pájaro y su simbolismo. Madrid, Grupo Libro.
- DONNARD, ANA (2009). "O outro mundo dos celtas atlânticos e a mítica Brasil, ilha dos afortunados: primeiras abordagens," Nuntius Antiquus, 3: 14-28.
- EVANS PIM, JOÁM (2010). "Peaceful Islands: Insular Communities as Nonkilling Societies", in EVANS PIM, João, Ed. Nonkilling Societies. Honolulu: Center for Global Nonkilling, pp. 343-360. Também publicado em Anuário do Centro de Estudos de História do Atlântico, 2(2010): 590-604.
- FERNÁNDEZ CARBALLO, LAUREANO (2002). "Des dieux et des oiseaux. Réflexions sur l'ornithomorphisme de quelques dieux celtes" [resenha], Gallaecia, 21: 409-411.
- FERNÁNDEZ CARBALLO, LAUREANO (2003). "Achega ó estudio dos ornitomorfos acuáticos na cultura castrexa galaica. Anaco de fíbula indíxena ornado cun pato cullerete (anas clypeata)", Gallaecia, 22: 143-156.
- GAGO, MANUEL (2012). "Deuses e deusas na raia (II): a historia dos homes paxaro". In Capítulo Cero, 22 de janeiro. Disponível em: <<http://www.manuelgago.org/blog/index.php/2012/01/2/deuses-e-deusas-na-raia-ii-a-historia-dos-homes-paxaro/>>.



- GIRAUDON, D.** (2005). Le coucou: oracle du printemps. In: *ArMen*, n.º 67, pp. 28-35. 1952.
- GUBERNATIS, ANGELO DE** (1968 [1872]). *Zoological Mythology or The Legends of Animals*. Detroit, Singing Tree Press.
- HARDY, JAMES** (1879). *Popular History of the Cuckoo*. In: *The Folk-Lore Record*, Vol. 2, pp. 47-91.
- HAVARD, R. G.** (1986). "Paralelos entre los sentimientos gallegos y galeses de la saudade/hiraeth: un espejo céltico de la neurosis rosaliana," in *Actas do Congreso Internacional de Estudos sobre Rosalía de Castro e o Seu Tempo* (Vol. 1). Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela.
- KAY, CHARLES DE** (2003). *Bird Gods. Whitefish*, Kessinger Publishing.
- LAI, C. M.** (1998). Messenger of Spring and Morality: Cuckoo Lore in Chinese Sources. In: *Journal of the American Oriental Society*, 118, 4, pp. 530-542.
- LEITE DE VASCONCELOS, JOSÉ** (1980). *Etnografía portuguesa. Tentame de sistematización*, Vol. VII. Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda.
- LENCE-SANTAR, EDUARDO** (2000 [1938]). *Etnografía mindoniense*. Santiago, Follas Novas.
- LUÍS, LUÍS** (2008). "Em busca dos cavaleiros com cabeça de pássaro: perspectivas de investigação da proto-história no Vale do Côa". In Balbín Behrmann, Rodrigo de, Ed., *Arte Prehistórico al aire libre en el Sur de Europa*. Actas. Salamanca: Junta de Castilla y León, pp. 415-490.
- MARCO SIMÓN, F.** (2005). "Religion and Religious Practices of the Ancient Celts of the Iberian Peninsula". In *e-Keltoi: Journal of Interdisciplinary Celtic Studies*, 6: 287-345. Disponível em: <http://www.uwm.edu/Dept/celtic/ekeltoi/volumes/vol6/6_6>.
- NICHOLSON, H.B.** (2001.). The 'Return of Quetzalcoatl': did it play a role in the conquest of Mexico?. Lancaster: Labyrinthos.
- 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.
- POLLARD, J. R. T.** (1948). The Birds of Aristophanes - A Source Book for Old Beliefs. In: *American Journal of Philology*, Vol. 69, n.º 4, pp. 353-376.
- POLLARD, JOHN** (1977). Birds in Greek Life and Myth. Plymouth, Thames & Hudson, pp. 43-45.
- PRÓSPER, BLANCA MARIA** (2002). *Lenguas y religiones prerromanas del occidente de la Península Ibérica*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- OBEYESEKERE, GANANATH** (1997). *The apotheosis of Captain Cook. European mythmaking in the Pacific*. Princeton: Princeton University Press.
- REIGOSA, ANTONIO; MIRANDA, XOSÉ** (1999). *Diccionario dos seres míticos galegos*. Vigo, Xerais, pp. 95-96.
- RISCO, VICENTE** (1962). *Etnografía: cultura espiritual*. In: *Historia de Galiza*, vol. 1. Buenos Aires, Nós .
- RISCO, VICENTE; RODRÍGUEZ MARTÍNEZ, A.** (1978 [1933]). *Estudos etnográficos da terra de Melide*. In: *Terra de Melide*. Sada, Edición do Castro.
- ROWLAND, BERYL** (1978). *Birds with Human Souls: A Guide to Bird Symbolism*. Knoxville, University of Tennessee Press.
- SACO Y ARCE, JUAN A.** (1987 [1881]). *Literatura popular de Galicia*. Ourense, Deputación Provincial.
- SANTOS ESTÉVEZ, MANUEL** (2007). *Petroglifos y paisaje social en la prehistoria reciente del noroeste de la Península Ibérica*. Santiago de Compostela: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- SHARP, WILLIAM** [pseud. MacLEOD, Fiona] (1970). *Where the Forest Murmurs: Nature Essays*. Freeport: Books for Libraries Press.
- STERCKX, CLAUDE** (2000). *Des dieux et des oiseaux: réflexions sur l'ornithomorphisme de quelques dieux celtes*. Bruxelles: La société belge s'études celtiques.
- TABOADA CHIVITE, XESÚS** (1972). *Etnografía galega, cultura espiritual*. Vigo, Galaxia.
- TABOADA CHIVITE, XESÚS** (2000). *Refraneiro galego*. In: *Cadernos de Fraseoloxía Galega*, n.º 2.
- VAQUEIRO, VITOR** (1998). *Guía da Galiza máxica, mítica e lendaria*. Vigo, Galaxia.
- VAZ DA SILVA, FRANCISCO** (2004). The Madonna and the Cuckoo: An Exploration in European Symbolic Conceptions. In: *Comparative Studies in Society and History*, 46, pp. 273-299.
- WESTROPP, T. J.** (1912). "Brazil and the Legendary Islands of the North Atlantic. Their History and Fable," *Proceedings of the Royal Irish Academy*, 30(8): 223-260.

APROXIMACIÓN AL CHAMANISMO SIBERIANO A TRAVÉS DEL TRABAJO DE CAMPO REALIZADO EN 18 EXPEDICIONES A SIBERIA ENTRE 1997 Y 2010

Carmen Arnau Muro

Licenciada en geografía e historia, Doctora en antropología.

Directora de los museos etnográficos sobre los pueblos de Siberia en la provincia de Toledo. Presidenta de la Fundación Carmen Arnau Muro para el estudio y difusión de la cultura de los pueblos indígenas de Siberia



Sumario

Ofrecemos, en el presente artículo, una aproximación al fenómeno del chamanismo entre los pueblos indígenas de Siberia. Un trabajo de investigación fruto de 15 años de estudio intenso y de 18 expediciones a Siberia que nos permitieron, a través del trabajo de campo y de la convivencia con las comunidades de estudio, profundizar en el conocimiento de las artes, mitos y creencias de sus chamanes y chamanas.

Palabras clave: chamanismo, Siberia, chorses, Choria, tambores

Abstract

We offer, in this paper, an approach to the phenomenon of shamanism among the indigenous peoples of Siberia. A research result of 15 years of intense study and 18 expeditions to Siberia that allowed us, through fieldwork and coexistence with the study communities, to deepen our knowledge of the arts, myths and beliefs of their shamans and shamans.

Keywords: : Shamanism, Siberia, chorses, Choria, drums

Cuando en 1997 llegué a tierras de Siberia, no tenía ni la más remota idea de que quedaran rastros del chamanismo. Mi intención al ir a estos lugares tan alejados era hacer un trabajo de campo de 6 semanas para conseguir material para el doctorado.

Después de haber hecho mis averiguaciones previas en Moscú en un viaje anterior en 1994, me decidí por los chorses, que son un pueblo turco-mongol que habita en las montañas de Choria, en plena taiga, al sur de la región de Kemerovo.

Armada con grabadora, aparato fotográfico, cuaderno de notas y otras herramientas propias de nuestra disciplina, comencé la tarea de recorrer los 9 asentamientos que componían la demarcación a la que había acotado mi trabajo.

Mis conocimientos del idioma ruso eran muy limitados. La información sobre los chorses, la región y la forma de cómo debía desenvolverse era prácticamente nula, así que no fue fácil, pero sí muy interesante y enriquecedor. Empecé por recorrer los poblados, intentando



recabar información sobre su organización social, forma de vida, economía, sistema de creencias, etc. Conviví con ellos las 6 semanas de una forma intensa y sin descanso, quería informarme bien, y entender su forma de relacionarse y de organizarse. Fue esta convivencia intensa la que me permitió percibir, que había algo más de lo superficialmente perceptible. Tenían una relación con la Naturaleza, especialmente con la taiga, que trascendía de lo cotidiano.

Hablaban con veneración de sus antepasados, a quienes sentían cercanos y a quienes recurrían para pedir ayuda. La enfermedad y la sanación tienen para ellos una dimensión no solamente física. Me hablaron del espíritu de la taiga, del río, de la montaña. Tuve ocasión de ver, por primera vez, al ritual que llevó a cabo una chamana cuando le pedí que me sanara de una dolencia. No se me ocurrió otra manera mejor de acercarme a la chamana y poder ser testigo directo de su forma de actuar.

Cuando salí de su cabaña, ya había decidido que focalizaría, a partir de entonces, mi investigación hacia el tema del chamanismo. Las 6 semanas pasaron demasiado rápido y la investigación estaba en pañales, a pesar del ingente material recopilado, por eso se hizo necesario volver varias veces a las montañas de choria para poder concretar el material para la tesis que definitivamente sería sobre "Chamanismo versus cristianismo ortodoxo entre los chorses de Siberia".



Ritual de despedida del invierno. Chamán de Tuva con su ayudante. Expedición a Siberia del 2008. © Carmen Arnau Muro

Después de 15 años de estudio intenso, en las 18 expediciones realizadas hasta la fecha, he podido constatar que el chamanismo sigue vivo entre los pueblos nativos de Siberia. He tenido ocasión de convivir en los rincones más apartados, además de con los chorses, con los yakutos, los evenkos, los even, los dolganes, los tuvinos, los altaínos, los buriatos, los jacasios, los janti-mansi y otros. Y en todos ellos persiste una cosmovisión animista y chamánica, incluso los individuos asentados en las ciudades mantienen su bagaje ancestral.

El chamanismo estaba extendido por toda Siberia entre los pueblos nativos, antes de la llegada de los rusos. Con la colonización llegaron nuevas influencias, otro modelo de vida, otra relación con el entorno y los demás, y por supuesto la evangelización cristiana por los misioneros ortodoxos, que trastocó muchos de sus conceptos. Aunque, en muchos lugares la cristianización no llegó a ser profunda, si que logró influir en aspectos esenciales. Por ejemplo empezaron a dar sepultura a los muertos.

Sincretismos

Se produjo un sincretismo de diversos niveles de intensidad según las zonas y las épocas. Hay zonas, al sur de Siberia, en donde el sincretismo se da en fusión con el budismo, como por ejemplo en Buriatia o en Tuva.

Estos sincretismos se mantienen hoy en día, diluidos con otras influencias posteriores, como fue el largo periodo soviético con su ética materialista y ausente de cualquier religión. Posteriormente se han incorporado los valores que podríamos llamar de la globalización y que tamizan todo lo anterior, al mismo tiempo que se produce un resurgimiento de todo lo tradicional y étnico, incluyendo al chamanismo.

Aunque el chamanismo, en mi opinión, haya sido un fenómeno de ámbito universal antes de las religiones institucionalizadas, tiene algunas características regionales específicas, en lo referente a la puesta en escena de sus rituales y los elementos que los componen. En el caso de Siberia, es el tambor o pandero, el fuego, las ofrendas, los cantos o



Ofrenda ritual. Buriatia, expedición 2010.
© Carmen Arnau Muro



Sincretismo entre chamanismo y budismo. Buriatia, expedición del 2010. © Carmen Arnau Muro



Representaciones antropomorfas de espíritus protectores.

MUSEO ETNOGRÁFICO DE LOS CHOSSES. Gornia Choria, Región de Kemerovo. Federación Rusa.

© Carmen Arnau Muro



letanías, la vestimenta del chamán compuesta por una capa de la que cuelgan elementos variados. Pueden ser de metal, que representan a los espíritus auxiliares plumas, cintas, sonajeros o campanillas que suenan al compás de los movimientos del chamán acompañando el sonido del tambor. El tocado, a veces con plumas, por ejemplo en Tuva, suelen usarlas. A veces es una especie de cono, o una especie de gorro del que cuelgan largos flecos que tapan la cara, pero que les permiten ver.



Plumas de urogallo que los chamanes colocan sobre su manto o utilizan para el tocado. MUSEO ETNOGRÁFICO DE Polán (Toledo).
© Carmen Arnau Muro

Estos accesorios, en realidad, no son lo esencial, aunque es lo más vistoso. La clave del chamanismo siberiano está en la capacidad, de los chamanes y chamanas, hay muchas mujeres chamanas, de cambiar su sentido de la percepción de la realidad y ser capaces de llegar a la esencia del problema, para así poder ayudar a quien se lo pide. He asistido a sesiones de sanación por parte de chamanes que no utilizaban absolutamente ningún elemento accesorio, únicamente sus capacidades chamánicas. Otros, en sus "consultas" disponían de algún elemento, como un amuleto, una figura antropomorfa, un trozo de piedra o de madera, con un significado para ellos, y que utilizaban como punto de apoyo que les inducía o ayudaba para alcanzar el estado requerido.

De los 40 chamanes, 22 mujeres y 18 hombres con los que he trabajado y a los que he estudia-

do a fondo, ninguno de ellos utilizaba sustancias que le modificaran de alguna manera la conciencia. Incluso se extrañaba cuando les preguntaba si tobaban algún alucinógeno, enteógeno o droga. Lo que sí solía haber era vodka, pero usaban solo algunas gotas para las

ofrendas y si se alargaba la sesión y se prestaba la ocasión, especialmente cuando había mucha gente, se solía beber. Pero, el beber, es algo habitual en cualquier reunión.

Los rituales chamánicos o "kalmanies" no son únicamente con un fin sanador, o de petición de ayuda, sino que son

también para celebrar algún acontecimiento, para dar gracias, o para dar la bienvenida a la nueva estación del año.

En estas grandes celebraciones, se suele reunir mucha gente, y dura horas, incluso puede durar toda la noche. En estas ocasiones resulta espectacular la puesta en escena: la hoguera, en torno a la que el chamán danza, canta, toca el tambor al mismo tiempo que hace sonar los elementos metálicos de su capa, y con una cuchara de madera, va haciendo ofrendas al fuego de sus alimentos cotidianos, leche, carne, mantequilla, etc. Y rocía también el fuego con gotitas de té, vodka o cualquier otro licor. Todo aromatizado por el humo que desprende la quema de ramitas de un arbusto siberiano parecido al tomillo.



Chaman de la estepa, en un ritual de despedida del invierno. Expedición a Siberia del 2008. © Carmen Arnau Muro

He podido comprobar, que a pesar de la modernidad, de la globalización, de los medios de comunicación, los pueblos indígenas de Siberia, siguen conservando sus creencias chamánicas y acuden a los chamanes, especialmente en cuestiones de salud, lo que no quita que también recurran a la medicina institucionalizada, yendo al médico o al hospital, si fuera necesario.



Cuchara de madera realizada por el propio chamán para llevar a cabo las ofrendas en la "Kalmanie". MUSEO ETNOGRÁFICO DE Polán (Toledo). © Carmen Arnau Muro

Los tambores

El elemento más llamativo en los ritos chamánicos es el tambor, que suele ser de gran tamaño, con profusión de dibujos o pinturas haciendo referencia a elementos de la naturaleza y a animales, en la parte anterior, y con una vara vertical, que sirve para sujetarlo, en la parte posterior, donde además cuelgan elementos metálicos, cintas y plumas. Todo llevado a cabo por el propio chamán, quien elige los materiales, la distribución y la ejecución del pandero siguiendo su propia inspiración guiada por sus espíritus auxiliares.



Tambor, realizado por un chamán de la estepa siberiana para su discípula. MUSEO ETNOGRÁFICO DE Polán (Toledo)
© Carmen Arnau Muro.



Los Chamanes

En la mayoría de los casos, todos los chamanes que he conocido tienen algún antecedente familiar que suele ser un abuelo o abuela aunque, a veces, tiene otro grado de parentesco. Más o menos la mitad de los casos estudiados se sabían con dotes chamánicas desde niños, siendo aceptado por su entorno familiar, que lo asumía con naturalidad a la espera de ver como evolucionaba con los años.

En otros casos, se producía a lo largo de la vida un despertar de la vocación lenta y serena que se va asimilando y en otros tiene un comienzo más traumático causado por algún acontecimiento doloroso para el individuo. En 6 chamanes varones y 4 mujeres tuvieron, ya de adultos, trastornos de orden físico, como dolores de cabeza muy fuertes, malestar general, desasosiego, insomnio, vómitos, dolores musculares, etc. que les llevaron a un cambio radical en sus vidas al sospechar que estuvieran sus males relacionados con una llamada del chamanismo. Estas personas, según sus propios relatos, lo pasaron muy mal hasta que tomaron la decisión de ponerse al servicio del chamanismo. En casi todos los casos el intervalo de tiempo es entre 3 y 5 años, hasta que asumen su tarea.

Alguno de los chamanes se inició ante episodios desesperados, en los que se hacía necesaria una actuación inmediata. Por ejemplo recuerdo un caso concreto, que me contó una de mis chamanas informantes: *"Yo, era una madre, destrozada, porque mi hijo estaba muy enfermo, con fiebres muy altas, e iba empeorando por momentos, estaba anocheciendo, vivía sola en un lugar apartado, y la angustia de presentir la inminente muerte de mi hijo me*

hizo postrarme en su cama, y permanecer durante horas a su lado, transmitiéndole de forma intuitiva, (todavía no se habían manifestado mis habilidades chamánicas) caricias, masajes, mensajes positivos, ánimo, mientras rogaba con todas mis fuerzas que mi hijo se curara. Así estuve gran parte de la noche, cuando al final rendida, ya al amanecer, me quedé dormida y al despertar comprobé que mi hijo dormía con un sueño tranquilo y ya no tenía fiebre". Pues bien esto, le hizo replantearse su vida y se despertó en ella un interés por ayudar a los demás, utilizando esas herramientas desconocidas, que se habían activado intuitivamente, en un momento de desesperación y que habían ayudado a su hijo. Comenzó a informarse, a contactar con chamanes, ancianos, curanderos y gente sabía en general y hoy en día, es una chamana reconocida y apreciada por sus servicios.

Para profundizar en el conocimiento del chamanismo siberiano están nuestras siguientes publicaciones:

-Chamanismo entre los chorses de Siberia, Barcelona, 2004, ISBN 84-609-1032-3.

-Los chorses: un pueblo de la taiga de Siberia, Toledo, 2005, ISBN 84-95690-14-4.

-Confidencias de un chamán siberiano, Toledo 2012, versión digital:
www.carmenarnaumuro.com



NOTAS SOBRE ARQUEIRÍA ANTIGA NO NOROESTE PENINSULAR IBÉRICO E O POSIBLE COMERCIO DE MADEIRA DE TEIXO DENDE GALICIA CARA Ó ATLÁNTICO NORTE. DATOS HISTÓRICOS ARQUEOLÓXICOS E ETNOGRÁFICOS

Miguel Losada

Secretario da Sociedade Antropolóxica Galega (SAGA)

Agradecemento:

Á Federación Galega de Tiro con Arco e ó seu presidente, Jorge Mato, pola colaboración prestada no proceso de documentación deste traballo.

Sumario

Falar de arqueiría antiga europea implica falarmos de Teixos, *Taxus baccata* L. Este artigo trata sobre a relación entre a abundancia no noroeste ibérico de topónimos referentes a esta árbore, a existencia actual de excepcionais fragas de teixos no noroeste peninsular e o comercio a grande escala desta madeira procedente da Península ibérica que tivo lugar durante a Idade Media na fachada atlántica europea. Algúns datos relativos ós restos arqueolóxicos da arqueiría na rexión e a presenza na tradición popular do Macizo Central Galego do uso do arco e frechas como armas completan o programa.

Palabras clave: Teixo, Comercio histórico euro/atlántico, Noroeste peninsular ibérico, Arqueiría, long bow, Guillermo de Normandía, Galicia, Puntas palmela.

Abstract

To talk about European ancient archery is to talk about the Yew tree, *Taxus baccata* L. This article explores the relationships between the abundance on the Iberian NW, of toponymy relating to this tree, the current existence of exceptional forest of Yews into the area, the historical vibrant export trade of this wood from Iberian Peninsula during the Middle Ages over the Euro/Atlantic façade. We will end this paper talking about some information obtained from archery archaeological rests in the region and the presence into the oral tradition of the Galician Central Mountais from use of the bow and arrows as a weapon.

Keywords: Yew tree, Euro/Atlantic historical trade, NW Iberian Peninsula, Archery, Long bow. William the Conqueror, Galicia, Palmela arrow points.

1.- Grandes teixedas no Noroeste Peninsular. Vida e morte polo teixo

Del griego τοξικός (toxikós, "relativo al arco") y éste de τόξον (tóxon, "arco, flecha").

«τόξον» (en español). *Diccionario Manual Griego: griego clásico - español. Vox: Spes. 1996.*

Existe en Galicia un lugar excepcional, relativamente nomeado e moi pouco coñecido. Trátase do Teixadal de Casaio, no Concello de

Sobradelo de Valdeorras, na provincia de Ourense.

É unha modesta poula de bidueiros, pradairos, rebolos, capudres e máis especies que, nos altos da Serra do Eixe, resulta extraordinaria polo improbable da presenza, hoxe en día, de teixos. Uns catrocentos deles fican nunha forcada da serra máis alta de Galicia e non son poucos os enigmas que agochan.

O estudo máis completo deste lugar foi realizado por don Eduardo Olano Gurriarán na súa monografía "*El tejo y Teixadal de Casaio*"¹ na cal desenvolve, dun xeito ben documentado e en calidade de enxeñeiro forestal, unha hipótese que, no caso de comprobarse definitivamente algún día, situaría ó Teixadal de Casaio entre os lugares máis singulares de todo o mundo xa que podería ser que esta teixeda fose a manifestación dun verdadeiro bosque subterráneo que levaría milleiros de anos clonándose a si mesmo, posto que non se constata a reprodución por semente nesta fraga. As árbores estarían perpetuándose de xeito vexetativo, mediante a ben coñecida capacidade da especie para producir raigañas nas partes leñosas cando tocan na terra. Todo o teixadal sería un epifenómeno único e singular, cunha caracte-



Imaxe modificada a partir de material da Federación Galega de Tiro con Arco

rística a maiores que o diferencia doutros tamén: non tería sido plantado ou sementado por ninguén, levaría onde está dende un tempo asombroso e indeterminado.

Mais non será o albo destas notas o estudo deste asunto, senón someter a mellor criterio algúns aspectos

relacionados coa especial relación de Galicia cunha árbore que representa, en calquera caso, un elemento senlleiro da cultura que lle é propia.



Teixo *Taxus baccata* L. Foto Pedro G. Losada SAGA

O teixo é un ser que nas sociedades tradicionais atlánticas como a galega está relacionado, dun xeito moi fondo, con ámbalas dúas beiras da existencia: a vida e a morte. O mundo cético é o que mellor desenvolveu a relación sacra con esta árbore.

¹ Eduardo Olano Gurriarán, *El tejo y teixadal de casaio Dip. prov. de ourense*, 2004. Neste libro documéntanse máis amplamente algúns dos aspectos tratados nesta breve colección de notas, sometidas a mellor criterio có do autor.

A súa lonxevidade proverbial ten como imaxe especular o feito de que é unha planta tóxica, mesmo mortal tal como



testemuña, por exemplo, a manida escena de autólise mediante a inxestión de veneno de teixo no Medulio. De feito, mesmo o lixeiro contacto na boca co zume das partes leñosas pode provoca-la morte.



Posible Dagda, coa maza totipotente e o seu característico pene. Igrexa de San Miguel de Vilar de Perdizes, Montalegre, Portugal. Foto X.R. Reigada

Os seus pseudofroitos, as treixas, teñen tamén esta ambivalencia, xa que a parte vermella carnosa do exterior é un bo comestible, mentres que a carabuña interior é mortífera.

Aparece relacionado coa fin do ano céltico, o Samáin, ou noite dos defuntos inda presente en Galicia e na contorna das fisterras occidentais atlánticas. Neste intre do ano, ambiguo cabo e comezo do ano, vivos e mortos entrecruzan os seus planos existenciais e cómpre que a xente fiquen baixo a protección do, tamén ambivalente, deus Dagda que posúe a maza de tódalas potencias, aquela que dunha banda mata e da outra dá a vida.

O teixo e Dagda están pois asociados e tamén o están Brigid, esposa do Dagda, a Brigantia galega ou santa Brixida, e a árbore Carballo, ámbalas dúas de carácter feminino² pola relación coa fertilidade e a produción de alimento, landras no caso da fagácea.

Un universo ambivalente esixe un preciso equilibrado simbólico que, ademais, no mundo céltico sempre é fractal, reiterativo. O Teixo/Dagda, masculino e druídico, vital e mortal, actuaría nun binomio xunto coa Carballa/Brigantia, femininas e normativas.

A dualidade do teixo viría tamén referendada por outra característica, dentro do esquema reiterativo anterior. O teixo é fornecedor de vida e morte dende outra perspectiva: a súa madeira pode fornecer de "vida" como materia prima para un instrumento musical como o descuberto³ en Irlanda, condado de Wicklow; e tamén é a mellor madeira para da-la morte, neste sentido existe constancia en Europa de lanzas feitas de madeira de teixo, puntas de

2 Tamén denominada en Galicia, as de certos lugares, "Carballa", especialmente as de gran tamaño como a Carballa da Sainza ou da Rocha, na Limia, Ourense.

3 Descuberto por Margaret Gowen & Co. No ano 2004. Logo de ser estudado comprobouse que o artefacto podía cando menos da-las notas "mi bemol", "la bemol" e "fa" (E flat, A flat, F natural, da notación anglosaxona) Imaxes do instrumento en: <http://www.gaitadefoles.net/artigos/4000pipesport.htm>

lanza como as descubertas⁴ en 2008 en Slovenia, e sobre todo, consta o seu uso como madeira para facer arcos, e os arcos tamén son duais xa que fornecen de alimento ó tempo que poden matar.



Carballa da Rocha.
Foto Pedro G. Losada SAGA

2.- Unha ollada histórica

Os máis nomeados arcos de teixo do mundo, probablemente son os empregados dende a idade media polos exércitos das Illas

Británicas. Fitos históricos como as batallas de Crecy, 1346, Aljubarrota, 1385, Azincourt, 1415, levan a pegada da decisiva intervención dos arqueiros e do teixo no rumbo da Historia.

Se ben non se coñece en Galicia un uso tan decisivo do arco de madeira de teixo, o *long bow*, resulta moi probable que boa parte daqueles arcos, en realidade, estivesen feitos con madeira galega.

En efecto, son moitos os autores⁵ británicos e outros que fan referencia á procedencia "española" da mellor madeira de teixo con destino a un sector estratéxico durante séculos, como foi o da arqueiría británica.

"...contrary to popular belief, English longbows were not made of wood from English trees but from Spanish Yew. The English government made it compulsory that merchants trading with Spain, importing Spanish wine, must always include in their return cargo some Yew tree staves suitable for making longbows."

G.H. Kaye 1996

4 <http://ms.sta.si/2011/02/exceptional-archaeological-find-on-show-in-ljubljana/>. Expostas no Museo de Ljubljana, Slovenia.

5 Howard L. Blackmore. *Hunting Weapons: From the Middle Ages to the Twentieth Century*. Courier Dover Publications. 2000. Pg 151

<http://books.google.es/books?id=XnnlOclAnBIC&pg=PA151&dq=acts+of+the+parliament+yew+from+spain&hl=es&sa=X&ei=22jIUK-yKobBswa64IH0CA&ved=0CDwQ6AEwAQ#v=onepage&q=acts%20of%20the%20parliament%20yew%20from%20spain&f=false>

Brian H. Kaye 1996. *Golf Balls, Boomerangs and Asteroids*. John Wiley & Sons, Ed. 2008. Pg. 41

<http://books.google.es/books?id=Y3jQNKC5dp8C&pg=PA41&dq=the+yew+from+spain&hl=es&sa=X&ei=vXDIUJCoOo6RhQfso4GYCQ&ved=0CDAQ6AEwAA#v=onepage&q=the%20yew%20from%20spain&f=false>



Neste mesmo sentido atopamos información redundante segundo a cal un arco de madeira de teixo "*español*" valería o triplo cá dun "*English Yew*". No prestixioso xornal *The Athenaeum*⁶, publicado en Londres entre o 1828 e 1921, podemos ler como na Act. 8 capítulo 10th. da Raíña Elisabeth ficaba fixo o prezo superior dos arcos estranxeiros, e mesmo citan o caso dun *Bowyer*, un mestre arqueiro chamado Mr. Ainsworth, que vendeu dous arcos de teixo "*español*", feitos por el mesmo, por un prezo moi elevado.

A relación especial no eido militar do Teixo coa Gran Bretaña ten un fito senlleiro co acceso ó trono inglés do Príncipe Guillherme, Duque de Normandía, "O Conquistador", que aconteceu no ano 1066, logo da batalla de Hastings, na que unha frecha matou o rei Harold.

Tamén neste intre Galicia posuía unha especial relación co Duque normando xa que existía unha alianza matrimonial entre Agatha, filla de Guillherme, a cal estaba prometida co rei galego don García.

O casamento non chegou a producirse, mais o interese de ámbalas dúas partes fica ben documentado. Como igualmente o está o feito de que, entre outras cousas, as relacións diplomáticas en curso incluían cabalos galegos como o

que serviu de montura ó de Normandía en Hastings.

En palabras do investigador Manuel Gago⁷, no seu blog Capítulo 0

"Pois ben, resulta que ese cabalo chegou de Galicia. Antes da batalla de Hastings, un cabaleiro normando, Walter Giffart, señor de Longueville, "peregrinou" a Compostela. E póño entre aspas porque os historiadores ingleses coinciden en que Giffart chegou coa peregrinación como escusa, e que en realidade o cabaleiro veu a Compostela con motivos máis políticos que relixiosos, vinculados a esa alianza atlántica entre dous territorios emerxentes no cambio de milenio. Proba diso é que retornou a Normandía desde Compostela cun valiosísimo, magnífico cabalo negro para Guillherme, "o agasalho dun rei que tiña unha gran amizade co duque."

Varios autores⁸ expoñen que o cabalo de Guillherme levaba por nome "Bayard", que na nosa lingua queredría dicir "ouleante" ou "ouveante"⁹, o cal cadra ben se consideramos que o traballo do animal era, a maiores de levar a Guillherme, proxectar unha imaxe propagandística do seu amo acorde cos obxectivos militares. Deste xeito o cabalo ficaba pro-

6 *The Athenaeum. Journal of Literature, Science and the Fine Arts. From January to December 1832.*Pg.331

<http://books.google.es/books?id=wWtIAAAAYAAJ&pg=PA331&dq=acts+of+the+parliament+yew+from+spain&hl=es&sa=X&ei=22jIUK-yKobBswa64IH0CA&ved=0CD8Q6AEwAg#v=onepage&q=acts%20of%20the%20parliament%20yew%20from%20spain&f=true>

7 <http://www.manuelgago.org/blog/index.php/2010/11/10/o-cabalo-negro-de-guillermo/>



spectado tamén como unha caste de "lobo da guerra". Este cabalo era, probablemente, de orixe galega:

"The Duke then called for his favorite steed, the famous Bayard, which had been presented to him by the king of Spain, on occasion of the Earl of Longueville returning from his pilgrimage to S. Jago of Compostella."

Roscoe, Thomas The life of William the Conqueror P. 179

Continúa o texto glosando a fera fasquía da besta e o seu admirable porte e os dotes do "espléndido" animal. Cómpre lembrar que Guillermo era un normando, un descendente de lordomanos ou viquingos en Galicia, e que dentro da súa tradición literaria e oral atopámo-las Kenningar¹⁰ ou perífrases metafóricas, exploradas por Borges J.L., nas que o uso do xenitivo xunto a un substantivo abre as portas de descargas evocadoras de contidos. Deste xeito unha espada devén "lóstrego da morte", unha frecha é "choiva da batalla" e a

poesía "zume do peito".

Neste contexto resulta plausible o feito de que, se a relación era estreita entre ámbalas dúas costas atlánticas e se intercambiaban elementos estratéxicos e de prestixio, entón unha parte desta relación puido se-la madeira de Teixo galego. Como de feito está documentada a importancia comercial e consideración ideolóxica (prestixiosa) que tiña na contorna atlántica o viño galego do Ribeiro, xa que no século XII a Bisbarra do Ribeiro era o referente vitivinícola do norte da Península Ibérica, e Ribadavia un importante nó comercial. En 1133 este viño é o máis caro e demandado de Galicia e xa no XIV aparece sendo exportado cara a Inglaterra, Holanda, Escocia, Irlanda, Alemaña e a Bretaña Francesa¹¹.

É, pois, moi probable que naqueles cargamentos, e por mor das disposicións legais británicas, pola abundancia de materia prima e as afinidades culturais, os toros dos teixos galegos viaxasen canda as pipas de viño cara ás outras illas e costas atlánticas.

8 Jacob Abbott. *History of William the conqueror*. London 1853, pp153

http://en.wikipedia.org/wiki/Jacob_Abbott [http://www.google.es/search?tbs=bks:1&tbo=p&q=+inauthor:%22William+I+\(king+of+England.>%22](http://www.google.es/search?tbs=bks:1&tbo=p&q=+inauthor:%22William+I+(king+of+England.>%22)

Thomas Roscoe. *The life of William the conqueror*. Philadelphia 1846, pp 70 pp 140,

http://www.google.es/#hl=es&tbs=bks%3A1&q=Thomas+Roscoe%2C+William+conqueror&aq=f&aql=&oq=&gs_rfai=&fp=db6f222b0660496d

9 En relación cos verbos, *To Bay*, Inglés, (oubear e tamén adxetivo: de cor baio) *Relacionado con Bellen*, en alemán, *To bark*, Inglés, *Abbaiare*, Italiano, e outros.

10 V.V.A.A (1993). *Poesía Antiguo-Nórdica; Antología (Siglos IX-XII)*. Madrid: Alianza Tres.

Sturluson, Snorri (1987). *Textos Mitológicos de las eddas*. Madrid: Miraguano Ediciones.

Jorge Luis Borges (1980). *Nueva antología personal-Las kenningar*. Editorial Bruguera.

11 Nieves Amado e Asoc. *Ribeiros do Avia* <http://www.ribeirosdoavia.com/historia/es>



3.- Toponimia

O Teixo, *Taxus baccata* L. é unha das árbores propias dos ecosistemas galegos, como tamén o é dunha boa parte de Europa e máis aló.

En Galicia pódense atopar máis de cincocentos toponímicos relacionados con esta planta. A abundancia de lugares nos que o mais característico elemento descritivo da contorna foi o rodal ou fraga de teixos debeu ser notable. De feito as máis grandes e notorias teixedas da Península Ibérica danse no noroeste dela, inda que está ben distribuído polas tres cuartas partes do resto. Pódese cita-las da Serra do Sueve en Asturias; as de Tosande en Cervera de Pisuerga, Palencia; e as da Revesa da Rogueira en Lugo, Galicia; o Teixadal de Casaio nas Serras das Trevincas, Sobrado, Ourense; e o texedelo de Requejo de Sanabria tamén nas serras orientais. Son estes os exemplos máis notorios de masas de teixos, imaxe e tesouro cultural e biolóxico dunha diversidade e dun tempo do que boa parte do noso mundo trae conta.

Como fonte adicional poderíase axuntar a este breve informe unha relación dos topónimos coa raíz "Teix-" presentes en Galicia, mais semellante anexo ocuparía unhas doce páxinas, máis de cincocentos topónimos, o cal induciría un exceso na extensión máxima permitida para este traballo. Remitimos, xa que logo, á páxina web do procurador de topónimos da Xunta de Galicia¹². Cómpre salientar que algúns de tales topónimos fan referencia ós teixugos, animais, e que non poden ser considerados parte da relación toponímica coa árbore en cuestión.

¹² [http://toponimia.xunta.es/Buscador_cadea_de_busca "teix-" e sucesivas](http://toponimia.xunta.es/Buscador_cadea_de_busca_%20teix-%20e_sucesivas).

4.- Etnografía

O emprego do arco como arma tamén está presente na tradición oral galega inda que dun xeito relicto ou testemuñal apenas. Probablemente en boa medida pola falla dun traballo de prospección ad hoc. Como mostra refiro a continuación dous relatos procedentes do Macizo Central Galego, concretamente na Terra de Trives, onde o teixo está moi pouco presente hoxe en día, tanto no medio natural como na toponimia.

"Os Sete ladróns"

Naqueles tempos aló na serra había moi grandes invernías e tamén había moito máis gando que hoxe. Unha vez había un mozo que seica era do Casteligo, houbo de marchar para a guerra canda o rei que daquela tiña un preito posto en Portugal. O caso é que o rapaz tiña moita forza nos brazos e levaba un arco co que fixo moitas mortes pola conta do rei. Cando xa se licenciou volveu para a casa e foi vivir ó pobo de Bretelo, onde levaba as vacas ó monte e tornaba os lobos sen can xa que valíase do arco aquel para matalos como antes fixera cos inimigos na guerra.

Un día sóubose que apareceran sete ladróns que andaban trala res que andaba na serra e como ían dacabalo os homes do pobo non daban neles. Foron pedirlle axuda ó rapaz e este dioxlles que tiñan que traerlle ferro para il facer as puntas das frechas, que do outro xa il se facía cargo.

Leváronlle o ferro e o rapaz fixo as armas. Logo faloulles que cando foran

pro monte ca facenda fixeran lume e levasen viño. E así foi. Unha mañá os ladróns apareceron e foron levar as vacas dun home. O home botoulles os cas pero os ladróns matáronllos porque xa viñan preparados. O home correu e fuxiu e cando chegou abaixo seica deu aviso ca campá e así souberon onde estaban os ladróns. O mozo tamén estaba preparado e foi atrás deles e como ia só avantaba mais que os que levaban as vacas canda eles polos camiños. Ademais como beberán o viño, e sempre ofenderan á xente e non se lles arrepuxera ningún, pois ían contentos.

O mozo foilles saír mais aló da Parafita, porque se ve que querían saír polo camiño alto da serra. Dende detrás duns penedos foilles disparando e foinos matando a todos, matounos coma lobos que eran que marchaban co gando igual que os lobos marchan. Miraron de darlles sepultura e que non se soubese mais deles, por se acaso tiñan compañeiros e viñan ver o que fora deles, e cando os contaron viron que eran sete, sete que aló ficaram."

Conto "verdadeiro" popular. Relatado ó autor nos anos 80 en San Mamede de Trives, polo señor Feliciano, veciño do lugar e natural de Chaguazoso, Vilariño de Conso.

" O Lobo Albar

Os lobos son malos mais non todos son tan malos, porque unha vez seica un de Coba tiña un que collera nun tobo por baixo de Pareisás. Pero aquel non che era coma os outros, éache abrancazado, albar segundo dixeron, que o caso era moi nomeado, tere un lobo canda os cans.



Recreación a partir de material da Federación Galega de Tiro con Arco

E tornaba da facenda e todo, e cando quen o tiña chamaba por elas para tornalas: "Marela vei!, doura vei!, morena vei!" ía o lobo albar e arrogañáballe-los dentes segundo as nomeaba, que non latía coma os cans, por iso que era lobo.

Pero os viciños non llo querían, que dicían que un día estando no lameiro habíase votar ó amo e comelo como fan os lobos, xa que lobo era, así que por non dare que dicir non o botaba pro pobo, e levábao mais aló cara uns casarells que había na serra. E alí esperaba.

Un día viñeron uns moinantes, e quixeron roubar e seica foran de soldados e levaban para botar frechas e mataron algún e maltrataron outros e os malin-graron. E cando estaban nela quixeron ir roubar na casa do que o tiña pero seica cando se botaron fora cos cartos ou o que fose o lobo albar botouse eles e

como era lobo, fôiselles ó pescozo que os levou arrastro, despois a xente botounos nunha barreira e adeus. A xente de antes érache así."

Relatado ó autor nos anos 80, no lugar da Ponte Navé polo señor Paco da Ponte, veciño do mesmo lugar.



Recreación a partir de material gráfico da Federación Galega de Tiro con Arco

Vemos como nestas dúas narracións aparece o uso militar do arco situado nun tempo impreciso dun pasado percibido como semellante, en canto á estrutura social.

5.- Arqueoloxía

Neste sentido algúns autores (DE BLAS CORTINA M. A e ROVIRA LLORENS S. 2005)¹³, refírense a este tema nos seguintes termos:

"No nos cabe, a fin de cuentas y volviendo a nuestro asunto, la menor duda sobre el empleo en el combate de las flechas de punta metálica en fecha bastante temprana. El ya extenso catálogo de los esqueletos neolíticos y calcolíticos con puntas de sílex incrustadas (GUI-

LAINÉ & ZAMMIT 2001: 195-196) denuncia una modalidad de combate que se mantuvo con la llegada de las armas de cobre y bronce; al menos de eso nos hablan el cráneo 6 del dolmen de Collet, en Lérida, y otro de la Cova H de Arbolí, en Tarragona, ambos heridos con flechas metálicas (CAMPILLO 1997: 290-295)."

O feito da relativa escaseza destes relatos pode deberse máis a cuestións formais de defecto de prospección e recollida de mostras da tradición oral ó respecto, que ó esquecemento do arco como elemento tradicional. Ámbolos dous contos foron manifestados no intre en que o autor xogaba con arco e frechas preto dos pastores, o cal puido suscita-la narración.

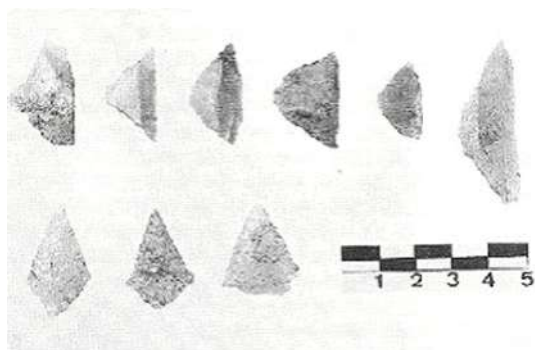
Cómpre ademais termos en conta a relativa abundancia de elementos no rexistro arqueolóxico galego que remiten a un uso prolongado no tempo do arco e das frechas.

Como exemplo pódese cita-los achados das denominadas "puntas palmela" e os "brazais de arqueiro" que adoitan aparecer na arqueoloxía galega.

As puntas palmela son obxectos metálicos fundamentalmente de cobre (máis do 98%) e con presenza doutros metais ben como "impu-

13 MIGUEL ÁNGEL DE BLAS CORTINA, Dpto. de Historia (Prehistoria). Campus de Humanidades. Universidad de Oviedo. E-33071 Oviedo.

SALVADOR ROVIRA LLORENS, Museo Arqueológico Nacional. C) Serrano 13. E- 28001 Madrid.



Microlitos e puntas de frecha na necrópole de Bexo (Rianxo)

<http://onosopatrimonio.blogspot.com.es/>

rezas", arsénico, estaño, chumbo, níquel, prata, e outros, todos eles nunha cantidade moi modesta que permite albiscar aspectos tecnolóxicos e de procedencia de cada peza en cuestión. No ano 2001 foi descuberta unha destas puntas na beira do río Cares, en Asturias. Segundo os especialistas DE BLAS CORTINA M. A e ROVIRA LLORENS S. que estudaron o achado, explican que a presenza desta arma nese lugar é pouco frecuente, e tamén refiren que todo o contrario acontece nas áreas próximas da Cordilleira Cantábrica:

"Si la cornisa cantábrica es pobre en puntas Palmela no sucede lo mismo en áreas circundantes no muy alejadas. El Proyecto de Arqueometalurgia de la Península Ibérica pudo analizar hasta el momento 62 ejemplares encontrados en las provincias gallegas, León, Burgos y Palencia"



Punta de frecha atopada nunha mámoa de San Bieito (Lobios)
<http://onosopatrimonio.blogspot.com.es/>

Dende o punto de vista metodolóxico resulta moi interesante que estes autores recorren ó contexto xeral da época calcolítica para tentar amplia-lo coñecemento no presente, e no contexto ibérico, sobre estas armas e o seu uso.

"mientras que un texto de la ciudad sumerio-semítica de Mari expresa claramente la justa diversidad de los tamaños utilizables según las necesidades. En el encargo de flechas para un largo asedio solicitaba el rey cantidades concretas de puntas: cincuenta de las de bronce de 40 gr., cincuenta de 24 gr., un centenar de 16 gr. y doscientas de las ultraligeras de 8 gr. (MILLER et alii 1986). Ese documento notable nos enseña que los arqueros de la antigüedad podían llevar en sus aljabas más de un tipo de flecha, dependiendo la elección de factores varios como la distancia, la dureza de los elementos de protección del enemigo, etc., algo que, salvando las distancias, no habría de ser extraño a los arqueros ibéricos de la Edad del Cobre."

Así relacionan tamén datos obtidos de arcos europeos prehistóricos coñecidos pola arqueoloxía co obxecto de achegar luz sobre o uso e significado da arqueiría no noroeste e no conxunto peninsular, relacionando arcos atopados na rexión alpina, por exemplo:

"se acredita en el hallazgo, una vez más en un escenario glaciar alpino, en el Lötschenpass (Suiza) de tres arcos de 1,17; 1,44 y 1,66 m respectivamente. Datados radiocarbónicamente (AMS), sus fechas se sitúan no lejos del 2000 a. de J.C., por tanto razonablemente con-



temporáneos de las Palmelas. La potencia propulsora de esas armas alpinas se estima en 40-80 libras (BELLWALD 1992), suficiente para el lanzamiento efectivo de flechas como las que venimos considerando."

Outra especialista en metalurxia (COMEN-DADOR REY B. 1998. 23-30) informa da existencia de exemplares como os tres atopados en Lugo e os seis da parte cantábrica da Coruña, destacando os catro —citados xa no 1941 por Maciñeira— relacionados co túmulo 240 da Veiga dos Mouros, As Pontes de García Rodríguez, A Coruña, ou o par delas da Vilavella tamén nas Pontes de García Rodríguez e precitadas por Cuevillas e Bouza Brey no ano 1929.

Mesmo dende antes dos primeiros tempos do período denominado "Idade do Bronce", no noroeste peninsular obsérvase a presenza de artefactos relacionados co uso do arco e a frecha: as denominadas "puntas palmela" e os "brazaletes de arqueiro" precitados.

Estes elementos da cultura material resultan intelixibles dentro do contexto da *"rede de comunicación interrexional que caracteriza o Bronce Inicial na fachada Atlántica"* (BRANDHERM, D. 2007). No artigo deste autor, por exemplo, pódense consulta-los¹⁴ debuxos, mapas e datos sobre puntas de frecha, brazais e outros elementos atopados en contornos funerarios do noroeste, dentro do denominado "Horizonte Montelavar". Neste

período, e inda tendo en conta que non é unha cuestión doutrinalmente pacificada, o autor fala de "estreitas relacións" entre rexións atlánticas, entre elas a do noroeste ibérico. Os achados de restos relacionados coa arqueiría, como os das estacións de Monte Das Cabras (Lalín, Pontevedra), Vilavella (As Pontes de García Rodríguez, A Coruña), Pedra Marrada, (Carnota, A Coruña), Chã de Arefe (Durrães, Barcelos, Minho, Portugal), Vilar (Guilhabreu, Vila do Conde, Douro Litoral, Portugal), mesmo se se consideran pouco frecuentes, constitúen unha mostra da importancia da arqueiría na escala rexional e tamén na escala peninsular, xa que partindo da base indicada por Brandherm, de que o repertorio de obxectos depositados con intencións funerarias nese período e zona —o noroeste— era "moi limitado", a amortización deles nas sepulturas remite ó seu alto grao de importancia simbólica e, xa que logo, á súa potencial capacidade para xerar unha pegada cultural ou troquelado da matriz ideolóxica dos pobos considerados na rexión.

Se tal impacto cultural se deu e se se puidese verificar, sería posible falar dunha presenza "fixa descontinua" da arqueiría en Galicia, e nas rexións limítrofes, mesmo ate hoxe¹⁵ xa que esta actividade volve ter un elevado grao de aceptación popular inda que non teña unha relación directa co rexistro remoto da cultura material ou inmaterial.

¹⁴ Brandherm D. www.uam.es/otros/cupauam/pdf/Cupauam33/3304.pdf 2007

¹⁵ Segundo datos da Federación Galega de Tiro con arco, no ano 1975 había en Galicia 1 licenza en Lugo e 5 en Vigo. No 2002 había unhas 350, e actualmente pasan de 1300 sendo algúns dos arqueiros galegos os mellor clasificados nas súas categorías.

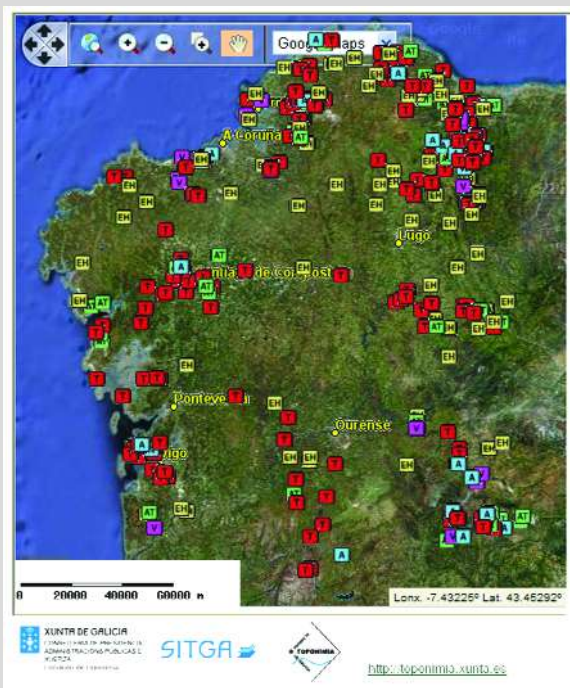
ANEXO

A liña das Fragas de Teixos do Noroeste



Liña das fragas de teixos do Noroeste. En Galicia hai máis de 500 topónimos e moitos exemplares pluricentenarios e illados. Centro en 43°01'28.16" N 6°45'17.99" O

Imaxe Google earth



Cadea de busca: N° resultados: "teix" Máis de 500.

Exemplos de toponimia galega relativa o teixo

A Corga de Teixantes		SARRIA
A Pena Teixa		SANTIAGO DE COMPOSTELA
A Pena Teixa		SANTIAGO DE COMPOSTELA
A Porca Teixa		TOURO
A Porcatcixa		PALAS DE REI
A Teixa		COIRÓS
Teixadana		PONTECESO
Teixantes		SARRIA
<u>A Boca de Teixeda</u>		RIBEIRA DE PIQUÍN
<u>As Chousas de Teixeda</u>		VALADOURO (O)
<u>Fonte de Teixeda</u>		RIBEIRA DE PIQUÍN
<u>Fonte do Teixedal</u>		VALADOURO (O)
<u>O Teixedal</u>		VALADOURO (O)
<u>Os Teixedais</u>		PONTENOVA (A)
<u>Os Teixedais</u>		PONTENOVA (A)
<u>Pista aos Teixedais</u>		PONTENOVA (A)
<u>Rego dos Teixedais</u>		PONTENOVA (A)
<u>Teixeda</u>		RIBEIRA DE PIQUÍN
<u>Teixeda</u>		VALADOURO (O)
<u>Teixeda</u>		CASTROVERDE
<u>Teixeda</u>		VALADOURO (O)
<u>Teixedal</u>		PONTENOVA (A)
<u>O Teixede lo</u>		CERDIDO
<u>Teixedelos</u>		PONTES DE GARCÍA RODRÍGUEZ (AS)
<u>O Teixede lo</u>		CERDIDO
<u>Teixedelos</u>		PONTES DE GARCÍA RODRÍGUEZ (AS)
<u>O Monte do Teixedo</u>		LARACHA (A)
<u>O Teixedo</u>		LARACHA (A)
<u>O Teixedo</u>		MANZANEDA
<u>O Teixedo</u>		MONTEDERRAMO



Bibliografía

-De BLAS CORTINA M. A. & ROVIRA LLO-RENS S. 2005 *Huellas de actividad prehistórica en un medio montañoso extremo: en torno a una Palmela en la Garganta del Cares, Picos de Europa (Asturias)* MUNIBE (Antropología-Arkeologia) 57. Homenaje a Jesús Altuna 287-299.

-BLACKMORE H.L. 2000 *Hunting Weapons: From the Middle Ages to the Twentieth Century*. Courier Dover Publications. Pg 151.

-BORGES J. L. (1980). *Nueva antología personal. Las kenningar*. Editorial Bruguera.

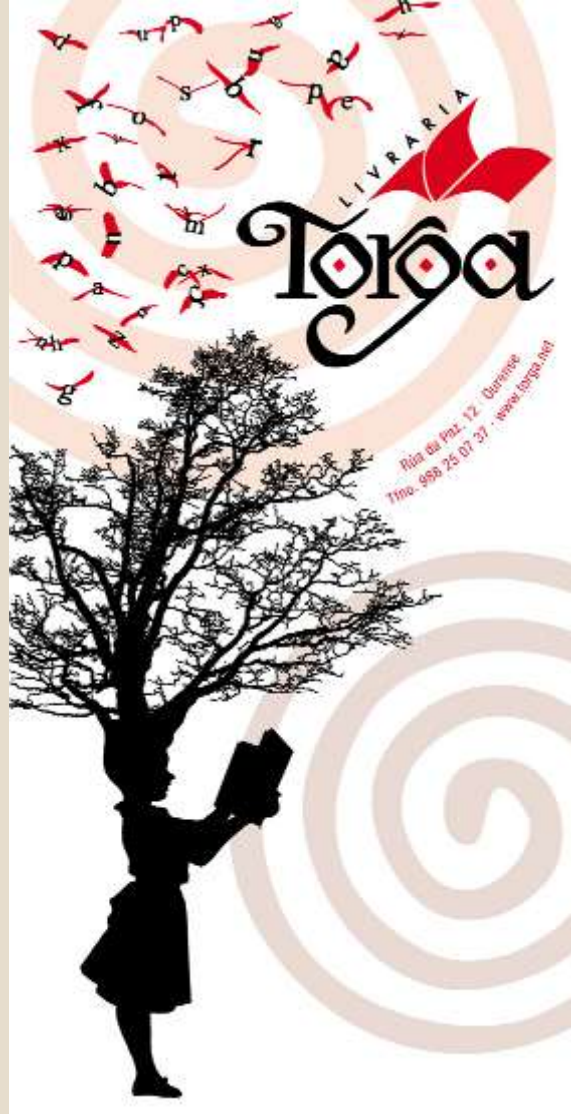
-BRANDHERM D. 2007 *Algunas reflexiones sobre el bronce inicial en el noroeste peninsular: La cuestión del llamado horizonte "Montelavar"* CuPAUAM 33, 2007, pp. 69-90.

-COMENDADOR, B. 1998 *Los inicios de la metalurgia en el noroeste de la Península Ibérica. Brigantium II*. Museo Arqueológico e Histórico. Castelo de San Antón. A Coruña.

-KAYE B. H. 1996 *Golf Balls, Boomerangs and Asteroids*. John Wiley & Sons, Ed. 2008. Pg. 41.

-OLANO GURRIARAN, EDUARDO 2004 *El tejo y teixadal de casaio*. Dip. Prov. de Ourense.

-VV.AA. *Los bosques ibéricos: una interpretación geobotánica*. Ed. Planeta, 2005.



Concello de

**CASTRELO
DO VAL**

¡Naturalmente!





PANADERIA - PASTELERIA

ACUÑA

CENTRAL:

Avda. de Vigo, n.º 14 - TEL: 986 85 16 52 - Fax: 986 86 82 18

36013 PONTEVEDRA

WWW.ACUNA.PONTEVEDRA

O&M XESTIÓN DE VERÍN S.L.
Asesoramento fiscal, laboral
e contable de empresas

CARMEN CABIDO PEREZ

Asesoría e Seguros

Luis Espada, 53-1º OF 6

32600-VERÍN. OURENSE



AS CARREIRAS DE FONDO DOS TARAHUMARAS:

Cando a Antropoloxía Física e a Cultural son a mesma cousa

Carlos Víctor Rodríguez Diéguez

Antropólogo e profesor de educación física.

*(Fixo a súa tese doutoral entre os indios Rarámuri ou Tarahumara,
cos que viviu na "Barranca del Cobre" e outras zonas da Sierra
Madre mexicana)*

Sumario

Entre os Rarámuri ou Tarahumaras da Sierra Madre, en México, as carreiras de moi longa distancia son un elemento do seu patrimonio cultural tan importante que, antropoloxicamente, pódese soste que os Rarámuri, "Pés-corredores", son tanto produto como resultado, físico e cultural, desta actividade.

Palabras clave: Rarámuri, Tarahumaras, Sierra Madre, México, carreiras, pés descalzos, Christopher McDougall.

Abstract

Long distance runs between the Rarámuri or Tarahumaras of the Sierra Madre in Mexico, are an element of their cultural heritage so important that, anthropologically, one can argue that the Rarámuri, 'Running feet', are a product and result of this activity, both physically and culturally.

Keywords: Rarámuri, Tarahumaras, Sierra Madre, México, Running, Bare feet, Christopher McDougall.

Fotos de Luís G. Verplanken, Padre xesuíta fundador e director da Clínica Santa Teresita, en Creel, Bocoyna, Chihuahua, México. Cedidas ó autor.

Foto "huaraches" autor : Carlos Víctor Rodríguez Diéguez

O homo sapiens é o único animal que corre completamente ergueito e sen axuda dun rabo como contrapeso. Podémonos desprazar deste xeito grazas ó Tendón de Aquiles, do que carecen outras especies.

Examinando a anatomía humana, moitos teóricos cren que o noso xeito natural de desprazar-nos é correndo, non andando. Abonda atender ós movementos dun neno dende que comeza a "camiñar" cando inda non sabe que "debe" moverse amodo e vai dun lugar cara a outro correndo.

Somos lentos e torpes corredores se nos comparamos con outras criaturas mais, a diferenza destas, somos quen de resistir esa velocidade durante moito tempo e, tendo en conta ademais que somos quen de alimentarnos mentres corremos, non hai outro animal que nos supere na relación tempo / espazo percorrido.

Diversas teorías apuntan que, se cadra, podemos cazar, mesmo nas épocas de escaseza, grazas á persecución e cansazo de antílopes e outros animais moi rápidos mais con menos resistencia. O Neandertal pola contra, moito



máis fortes, carecían dunha anatomía axeitada a este tipo de caza. Pode ser esta a causa pola cal eles teñan desaparecido e nós non.

Por se collese inda algunha dúbida de que se pode cazar desta maneira, podemos recorrer a exemplos actuais de pobos que empregaron até hai ben pouco, ou mesmo seguen inda practicando, esta caste de caza por resistencia. As tribos Goshutes e Papago no oeste americano, narraban historias ó respecto. Tamén os bosquimáns en Botswana, os nativos australianos, os guerreiros Masai en Kenya e os indios Seri e Tarahumara ou Rarámuris en México.

De entre todos estes pobos, os que mellor podemos relacionar coas nosas orixes como Homo sapiens-corredor son os Rarámuris mexicanos.

Estes habitantes da Sierra Madre de Chihuahua noméanse a eles mesmos "Pés corredores" xa que este é o significado do nome Rarámuri na súa lingua¹.

Cazan inda por resistencia, inda que agora tamén o fagan como unha actividade "deportiva". Nesta caste de lance, a actividade consiste na localización do animal para despois seguir o seu rastro até que a prea fica exhausta.

Mais as carreiras de fondo son para os Tarahumaras moito mais que a caza, son a súa vida. Grazas a elas poden compartir os seus coñecementos e preservar a súa identidade fronte a outros pobos.

A organización das carreiras de fondo reúne os Tarahumaras das partes máis afastadas e abruptas da serra que doutro xeito perderían o contacto, polo que serven de elemento de cohesión social.

A extensión do seu territorio é duns 60.000 Km². É unha das rexións do país con máis dificultades de acceso. Os habitantes atópanse moi dispersos, polo que cabería pensar que entre eles deberíamos atopar unha importante diversidade no tocante ós costumes, control social ou cosmovisión. Non é o caso xa que

Indígenas chihuahuenses ganan justa de 100 millas en Denver, Colorado

de SUN

CHIHUAHUA, Chih., 25 de agosto.- Los indígenas tarahumaras hicieron gala de su resistencia y ganaron los primeros lugares en la carrera de las 100 millas en Denver, Colorado.

Victoriano Churo, de 55 años de edad, fue el primero en la prueba, mientras que Cerrillo Chacarrito, de 38, consiguió el segundo lugar. El tercer rarámuri que se distinguió en la competencia internacional fue Manuel Luna, quien obtuvo el quinto lugar.

Con sus huachos de liana, los indígenas sorprendieron a los más de 290 corredores que iniciaron la competencia desde el sábado a las 4.00 a.m., hasta el domingo que concluyó la justa deportiva.

La hazaña de los rarámuris que fueron recibidos por el gobernador del estado, Francisco Barrio, para felicitarlos por su triunfo fue reconocida a nivel internacional.

En una publicación norteamericana, reseñan que la victoria de los tarahumaras fue una sorpresa sobre todo porque el año pasado ya habían participado en una competencia similar y el contingente abandonó la prueba apenas recorridas 30 millas.



Artigo con foto sobre carreiras

1 Libro na lingua rarámuri e español: <http://issuu.com/dge/libros/docs/ramamuri04>



pode constatare un discurso común que nos leva a pensar nunha forma de comunicación que vai mais aló dos sermóns dos xefes locais ou dos rituais chamánicos.

Dende nenos xogan a botar carreiras, a mirar que resiste máis e manteñen esta afección até a vellez.



Cañon del Cobre

Das asembleas que se organizan entre os Tarahumaras, as que agrupan a máis cantidade de individuos e das poboacións mais remotas son as carreiras de gran fondo, denominadas carreiras "da bóla".

O poder de convocatoria non vén dado polas obrigas sociais, se non polo propio interese que representa como evento deportivo, pois compiten equipas de diferentes poboados.

Os Tarahumara son os mellores corredores de resistencia do mundo. E non soamente os deportistas. Todos, homes e mulleres de calquera idade, percorren por pracer grandes distancias de centos de quilómetros a unha velocidade de entre 5 e 7 minutos por Km sen amosar cansazo. Así se desprazan habitualmente tamén cando se moven pola Serra, co gallo de visitaren familiares, asistiren a rituais, etc. Levan de beber e comida de alto valor enerxético a base de millo e que denominan "pinole".

Deste xeito vanse seleccionando de entre os mellores aqueles escollidos para representaren unha comunidade no Gran Día das competicións oficiais que teñen lugar unha ou dúas veces ó ano nunha gran chaira da zona alta da montaña.

A carreira en si mesma realízase entre equipas de comunidades distintas e cada equipa está formada por entre dous e vinte corredores. O xogo consiste en correr mentres se empurra unha pelota de raíz dunha árbore do xénero Quercus ou doutra suficientemente dura e resistente. O que corre diante bate na bóla coas dedas e faina rodar uns cen metros. Despois outro xogador faina rodar de novo. A competición remata cando soamente fica un corredor dunha equipa e este fai gañador a súa equipa. Isto pode demorar de dous a tres días.

Pola noite o camiño ilumínase con luces portadas por acompañantes que corren cando o par-



ticipante para o iluminar polo circuíto camiño con estes atados de leña que levan pendurados dun pau. Os seguidores de cada equipa axudan pois e animan os seus deportistas. Cada volta ó circuíto adoita medir uns 20 Km e o gañador pode dar entre 20 e 30 voltas.

Cada grupo conta cun adestrador, que adoita ser o chamán da zona á cal pertencen e que os axuda con consellos sobre nutrición e adestramento ademais de cunha ampla mostra de rituais e amuletos diversos. Unha práctica habitual é a de introducir algún obxecto persoal dos adversarios dentro de ósos de defunto coa finalidade de que unha parte da alma de estes encha o óso e así induza debilidade no corredor enmeigado deste xeito.

Entre os perdedores é común asegurar que foron embruxados desta maneira polos seus competidores.

Ó redor da carreira amoréanse centos de persoas. Nos días previos vaise quentando o ambiente. Antes da competición principal lévanse a cabo outras nas que participan anciáns, de mais de 70 anos, e que dan como pouco unha volta. De 20 a 30 Km, como vimos. Hai tamén carreiras de mulleres que corren centos de Km tamén. Neste caso no canto de bater na bóla cos pés, vanse pasando uns aros.

Nestes días van chegando de toda a Serra os distintos gobernadores locais e os máis afama-

dos chamáns. Os indíxenas anfitrións convidan a "Tegüino", unha sorte de cervexa de millo fermentado que posúe uns 5 graos alcohólicos. Isto proporciona un ambiente desinhibido propicio para a realización de rituais sandadores, danzas e xogos de diversa índole. Cada ano escóllese un gobernador para que

dea un sermón no que se dan consellos referentes á vida social. O ambiente festeiro fai que sexan escoitados con mais atención que aqueles que se imparten nos domingos diante da igrexa.

Durante as competicións, a xente fica apoiando os seus deportistas mais admirando tamén o esforzo e as virtudes do contrincante. Logo de rematadas as carreiras, celébrase tanto a gañadores como a perdedores xa que demostraron dignidade



Carreira de aros



Carreira de bóla (xente que acode ás probas)

no esforzo e o resultado adverso foi, probablemente, culpa da maxia. O ambiente é riseiro e cativador.

É precisamente nestas carreiras onde se trata do lugar onde terá lugar a danza do peiote, que é o ritual de sandación máis importante deste pobo indíxena. Hai ocasións nas que se practica despois das competicións, aproveitando o grande número de persoas convocadas. A eficacia simbólica deste rito é apreciable e ten un inestimable valor nesta cultura.

Os Tarahumara carecen de interese en amosarse a outros pobos, son plenos na súa montaña, coas súas carreiras. Malia todo, non pasaron desapercibidos para os gobernantes mexicanos, os cales querían contar cun representante cando menos na maratón das olimpiadas de México 68, no D.F. levaron pois un deles. Un calquera, sen se preocupar de que fose un dos participantes ou non nas carreiras da bóla. Non rematou en mal posto e cando chegou preguntou por que tiña que parar se inda non estaba canso.



Carreira de bóla (tallando bóla)



Elaboracion tesgüino



Golpeando a bóla

Ó gobernador de Chihuahua parécelle boa idea levarlos a correr as "cen millas de Denver, Colorado, EE. UU. Isto foi xa nos primeiros dos anos 90. Para a primeira carreira chegaron transportados na caixa dunha "pick up", puxéronlles unhas zapatillas de deporte e non tiñan

interprete. Andaron perdidos máis de catro horas e non paraban nos postos de avituallamento. Malia todo iso chegaron entre os dez primeiros.

Na seguinte vez, correron ó seu xeito. Coas súas sandalias e coa axuda dun intérprete. Desta volta remataron primeiro e segundo con moita diferenza respecto do seguinte non Tarahumara. Participaron máis anos despois destas veces e sempre que respectaban os seus costumes, gañaban. Malia que para eles as Cen Millas é unha careira de velocidade, non de fondo.

En agosto de 1993, o mellor ano para os corredores fóra da casa, Victoriano Churo Sierra de 55 anos de idade, orixinario de Panalachi, quedou en primeiro lugar. Cerrildo Chacarito, de 38, foi segundo e Manuel Luna, quinto. Correron cos mellores fondistas do mundo.



Hai tempo xa que non compiten fora da súa montaña. Agora celebran na Serra Tarahumara ultramaratóns. Participan algúns indios. Non sempre os mellores. Este fenómeno está desvirtuando a orixe primixenia das competicións entre indíxenas

da rexión e obrígaos a manter en segredo o lugar e data das súas carreiras, para evitar a presenza de deportistas foráneos.

É inevitable que estas culturas colidan, e tamén o é a contribución mutua entre elas. Desta maneira a calidade fondista dos indíxenas fixo reflexionar os antropólogos sobre a orixe do Homo sapiens como corredor sobrevivente e déronlle un enfoque máis aló do puramente deportivo ou do dominio da vontade. Pola súa banda, os Tarahumara enfróntanse no seu terreo a fondistas de calquera parte do mundo cos que se poden medir, como etnia, contra outras e reafirmar, de xeito subxectivo, a súa identidade.

Deste novo contacto deportivo cos Rarámuri naceron dúbidas sobre a utilidade das caras zapatillas de deporte, con amortecedores, pois os indios corren cunhas sandalias, chámamlles "huaraches", feitas con caucho de vellos pneumáticos (na súa orixe eran de coiro) e unhas fitas de pel, planas, sen apoios para o arco plantar.



Huaraches

xenas sobre o terreo. Ademais, existen escritores especializados en literatura do deporte que teñen vivido con eles. Grazas á súa condición

Cando vivín por vez primeira entre os tarahumaras, no ano 1993, non había practicamente nada publicado sobre a súa cultura e moito menos sobre as carreiras. Hoxe en día son moitos os adestradores e deportistas que estudan os métodos indí-

de grandes fondistas son mais coñecidos como cultura. O libro *nacidos para correr* de Christopher MacDougall², que dende 2011 leva vendidos máis dun millón de exemplares, é un exemplo de cómo un periodista deportivo estadounidense con lesións que lle dificultan para a carreira, entrou en contacto cos Rarámuri.



Traxe típico de tarahumara pousando

En todas as civilizacións hai algunha caste de xogo ou deporte relacionado coas carreiras que nos fai lembrar a importancia que ten, como especie sobrevivente, o feito de que esteamos "deseñados" para correr longas distancias.

² Blog de Christopher McDougall <http://www.chrismcdougall.com/blog/>

O PAGO DOS ENTERROS EN MESÍA:

Don, solidariedade e reciprocidade social

Rafael Quintía Pereira

Licenciado en Antropoloxía Social e Cultural,

Licenciado en Ciencias Empresariais e

Presidente da Sociedade Antropolóxica Galega



Sumario

No presente traballo facemos un estudo pormenorizado da tradición que existe no concello coruñés de Mesía mediante a cal os veciños das parroquias contribúen con doazóns ó pago dos enterros dos seus conveciños. A práctica ritual, hoxe en vías de desaparición, supón un interesante xeito de mutualidade ou seguro comunitario fronte ós gastos do falecemento e desprégase como un proceso social total que fomenta e reforza as relacións de solidariedade veciñal e a trama social da comunidade parroquial.

Palabras clave: don, enterro, solidariedade, reciprocidade, trama social, Mesía, Potlach, Kula

Abstract

This paper carries out a detailed study of the existing tradition in the Mesía council of Coruna whereby the neighbours of the various parishes contribute with donations towards the payment of burials of other neighbours. This ritual practice currently in danger of existence, proposes an interesting way of insurance, or community safeguard, against the expenses incurred by the death, and it unfolds as a total social process that foment and reinforces solidarity amongst neighbours and the wider social fabric of a parish community.

Keywords: Donation, burial, solidarity, reciprocity, social fabric, Mesía, Potlach, Kula

Introdución

Dicía Maurice Godelier que para construír unha sociedade é necesario que unha certa cantidade de individuos e de grupos se recoñezan unha identidade común, que estean unidos por relacións de dependencia material, política e simbólica que fagan que cada un, ata certo punto, contribúa a reproducirlos outros e dependa dos outros para reproducirse, así como tamén contribúan a producir un todo que os conteña e que os supere a cada un por separado. Malia o dito, isto non significa que pola natureza mesma das relacións de dependencia recíproca eses individuos e eses grupos pertencen

centes a unha mesma sociedade non se atopen divididos entre si por intereses opostos e que en certos contextos non se opoñan violentamente uns ós outros. As contradicións e os conflitos forman, xa que logo, parte do funcionamento normal das sociedades. Di Godelier que os homes non só viven en sociedade senón que producen sociedade para vivir, e para producir unha sociedade cómpre combinar tres bases: hai que dar certas cousas, hai que intercambiar outras e algunhas hai que conservarlas no posible. Diso imos falar: de dar e de intercambiar cousas, do don e do contradón.

O pago dos enterros en Mesía

Se ben este tipo de prácticas de solidariedade social se deron, e aínda se dan, en moitos outros lugares de Galicia, por motivos prácticos á hora de face-lo traballo de campo, e porque aínda é unha tradición viva nesta zona do país, escollemos como mostra para facer este traballo de investigación un concello en concreto: o concello coruñés de Mesía, e centrámolas nosas entrevistas fundamentalmente na parroquia de San Cristovo de Mesía, que é a segunda en número de poboación e a que dá nome ó concello.

Os resultados obtidos poden ser extrapolables a outras comunidades galegas onde existían, ou existen, prácticas similares pois este mecanismo de solidariedade non era exclusivo de Mesía. Por último, e respecto á metodoloxía do traballo, en repetidas ocasións farei uso neste artigo do *verbatim* (respectando a



No concello de Mesía, provincia da Coruña, cada vez que se produce un falecemento os veciños da parroquia doan á familia do finado unha cantidade de diñeiro para contribuír ós gastos do enterro. Este don ou doazón, que hoxe é en forma monetaria, era ata os anos 70 en especie. Cando morre un membro dunha casa —lémbrese que o concepto de casa en Galicia non é igual a familia, pois membros dunha mesma familia poden conformar varias casas— ponse en marcha o mecanismo ritual e relixioso do velorio e do enterro, pero á vez, actívase outro mecanismo que podemos chamar económico ou comercial que é o motivo deste traballo. O morto, nas parroquias rurais de Mesía, vélese na casa. Os veciños da parroquia, e de fóra da parroquia, achéganse ó velorio na casa do finado para honra-lo morto e visitar e acompañalos familiares do finado.



variante dialectal da zona) pois servírame para darlles voz ós meus informantes e para expresar e resumir de xeito conciso a súa particular visión sobre o proceso social que aquí imos debullar alternando, deste xeito, unha visión emic e etic sobre o obxecto de estudo.

É neste momento, ou o día do enterro antes da saída cara ó cemiterio, cando se produce a doazón. Un membro da casa do finado é o encargado de tomar nota "do que dá" cada veciño. Estes apuntamentos fanse nun caderno específico ou ben no libro de firmas que se dis-

pón para o velorio. Cada veciño dá unha cantidade que máis ou menos está estipulada socialmente como o correcto, aínda que sempre hai quen dá máis do normal e quen dá menos. En todo caso, na medida que un dea recibirá no futuro.

Quen dá?

Un dato importante é que o que dá non o fai a título persoal, senón que representa a súa casa. Non son, pois, os meros individuos da comunidade os que se obrigan mutuamente, senón as colectividades na forma de familia ou de casa. Son as casas e as familias as que se obrigan mutuamente, as que ceden os bens e contraen as obrigas do contradón cando acontece a falecemento dun membro da casa que previamente nos doou.

Cando se dá?

A diferenza do que ocorre nalgúñas das cerimonias ou rituais de reciprocidade estudados pola antropoloxía clásica, no caso do copago dos enterros o mecanismo de reciprocidade, obviamente, non se dá nunha determinada época do ano senón que se activa cando se produce o suceso activador desta cadea de dons solidarios, isto é, un falecemento.

Que se dá?

O tipo de don a entregar variou ó longo do tempo. Ata os anos 70 o frecuente era dar queixos e botellas de augardente que despois eran vendidos na feira que había cada quince días para obte-los cartos necesarios para o pago do enterro. As feiras ás que se acodía normalmente eran a de Curtis, a de Ordes ou a de Adina, no Mesón do Vento, de pendendo de cal cadrase que era a primeira trala data do enterro. A partir do último cuarto do século XX pasouse

a dar diñeiro directamente.

Antes daban un queixo, unha botella de caña, sobre todo queixo. A caña mercábase que non se facía. Despois daban queixos uns e outros empezaban a pagar. Nos anos 70 dábanse cartos.



É importante dicir que non todo valía para doar senón que se daban aquelas cousas, ou produtos, susceptibles de poderen ser vendidas, é dicir, que tivesen certo valor e demanda no mercado para garanti-la súa venda e a obtención de ingresos cos que axudar

no pago dos gastos do enterro. Así mo dicía a Sra. María Pardo, veciña da aldea de Feás:

Había que levar un queixo de confianza, bo.

Queixos e augardente, como dixemos, eran os dons habituais. A augardente é un produto escaso na zona de Mesía pois non é terra vinícola, polo que era necesario mercalo previamente para despois poder doalo á casa do fiando. O queixo, en cambio, adoitaba facerse na casa pois é un produto de grande consumo por ser un derivado lácteo e ser este o principal motor económico da comarca. Esta produción caseira dos queixos facía que non houbese un estándar de peso ou tamaño, senón que cada queixo era segundo o gusto do produtor polo que despois había que realiza-la tarefa de emparella-los queixos de peso, tamaño e forma similar para poder vendelo na feira, pois o queixo vendíase por parellas como ben me



explicaba a informante:

Os queixos facíaos a xente na casa. O queixo véndese por parellas que foran iguais, nas feiras véndense por parellas. Levabas 30 ou 40 parellas de queixo á feira.

Outro aspecto que non se nos pode escapar nesta análise é que o que se dá —ou intercambia, se o vemos dende a óptica diacrónica— non son exclusivamente bens ou cartos senón que, ante todo, son cortesías, apoios familiares, mostras de boa veciñanza onde a transacción non é máis ca un elemento e no que a circulación de bens ou doazón de cartos é tan só un dos termos dun contrato máis amplo de convivencia, solidariedade e apoio mutuo entre os membros dunha parroquia.

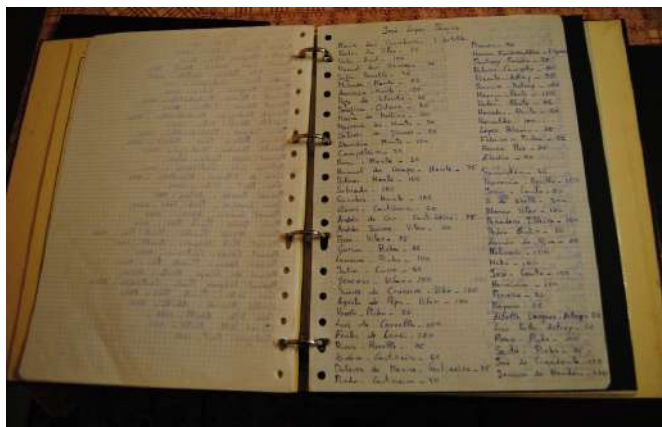
Canto se dá?

Do estudo dos libros de doazón ós que tiven acceso e do recollido nas entrevistas tamén se pode deducir que non é un proceso de prestación agonista, é dicir, competitiva, senón que todos dan máis ou menos unha mesma cantidade, sen existir, agás en casos illados, o impulso a competir na doazón coa espera de que o outro —receptor da doazón— incrementa aínda máis o contradón chegado o momento de corresponder. Podemos considerar estas doazóns, xa que logo, como prestacións non agonistas pois o fin das mesmas non é competir a ver quen dá máis. Si ben é certo que existe o costume de dar sempre un pouco máis da cantidade recibida, pois iso é o solcialmente aceptado ou esixido mais sen entrar nunca nunha batalla com-

petitiva por se-lo máis xeneroso no don ou no contradón. Así se refería o tema das cantidades "estipuladas" un dos meus informantes:

Ata 5.000 pesetas daban, o normal 2.000 e 1.000, para abaixo non. Nos anos 70 daban 25 e 30 pesetas.

Vemos, xa que logo, que existe unha diferenza entre este tipo de dons e contradóns e o que ocorre noutro tipo de celebración onde as prestacións adoitan ser claramente agonistas, por exemplo, cando rivalizamos nos aguinaldos, nos banquetes, nas vodas, nos presentes de Nadal, nas invitacións. Unhas celebracións que, ás veces, se converten nunha especie de competencia revanchista pois é ben sabido que en Galicia, nas festas patronais, nas vodas, comuñóns e bautizos hai que "bota-la casa pola ventá" para agasalla-los convidados, para aparentar ser un "gran señor", son dalgún xeito unha mostra de gasto ostentoso e sen medida.



Por que se dá?

Cando un fala cos veciños de Mesía un dáse de conta de que varias son as motivacións que subxacen á tradición de doar bens ou cartos para o pago dos enterros. Por unha banda a



doazón faise por solidariedade entre veciños, por boa veciñanza, por axuda-los membros da comunidade na que vivimos nun momento, como o falecemento dun ser querido, delicado tanto economicamente como no plano emocional. Pero esa solidariedade e xenerosidade agocha tamén un interese persoal, pois a familia ou casa que dá para a axuda no enterro sabe que tamén haberá de recibir dons no momento que ela se atope nunha situación similar, damos, xa que logo, para poder recibir no futuro.

Dixemos anteriormente que non só no concello de Mesía existían este tipo de mecanismos de solidariedade e de intercambio senón que noutros moitos lugares de Galicia se realizaban, e se realizan, tamén practicas sociais similares. En Cuiña, no concello de Betanzos tamén se daban produtos agrarios ou cartos para a axuda do pago do enterro. O mesmo acontecía no concello de Frades. No concello de Barreiros, parroquia de San Pedro de Benquerencia, aldea de Agolada (Lugo) os veciños facían achegas dinerarias para o pago dos enterros dos veciños falecidos. Un membro da casa do defunto era o encargado de apuntar as cantidades que doaba cada veciño a medida que estes ían chegando á casa para asistir ó velorio. O antropólogo José Luís Cardero testemuñoume a existencia de prácticas similares na parroquia de Hombreiro ou en Meilán (Lugo) onde os veciños axudaban no pago dos enterros coa contribución de produtos do campo e animais da casa. Segundo me referiu o arqueólogo Xabier Moure, na parroquia de Rao, en Navia de Suarna (e que pode ser estendido a outras parroquias do mesmo concello e ó de Cervantes) os veciños colaboraban economicamente para paga-lo enterro e os responsos. Ademais achegaban viandas

para dar sustento ás persoas que viñan de lonxe. En Vilaspasantes, no concello de Cervantes, tamén colaboraban nos gastos. En Mosteiro (Navia de Suarna) o carpinteiro, encargado de face-los cadaleitos, non cobraba en cartos senón en especies (leiras, porcos...); no caso de que a familia do defunto non tivese posibilidade de paga-lo enterro, non se lles cobraba, encargábanse os veciños de cargar cos gastos do carpinteiro.

O pago do enterro como intercambio e reciprocidade

As cuestións referentes ós mecanismos de intercambio e reciprocidade dentro das distintas sociedades foron uns dos temas preferidos dos antropólogos ó longo do século XX. Dende os pioneiros traballos do antropólogo americano Franz Boas sobre o *Potlach*¹, pasando polas investigacións de Malinowski en torno ó *Kula*², as achegas de Marcel Mauss sobre o don ou as distintas clasificacións establecidas por Shalins, os sistemas de reciprocidade, o intercambio e as dinámicas do don foron obxecto de numerosas investigacións, seminarios e monografías.

Pero en que consiste o concepto de reciprocidade? A reciprocidade fai referencia á un mecanismo de correspondencia mutua. Como ben fixeron constar no seu día Marcel Mauss, Malinowski ou Shalins, o concepto de reciprocidade é básico na idea de intercambio e, xa que logo, de suma importancia na análise dos mecanismos de doazón que estamos a estudar. Este sentido de reciprocidade vese claramente na seguinte afirmación recollida do Sr. Ramón López, informante de Mesía:

Cando morría un dunha familia ti sabías quen dera e quen non dera porque tiñas todo apuntado no libro de firmas. Se aghora, por exemplo, morre un calquera nós vimos aquí (ó libro) e lemos a ver si aparece. Se cadra acórdaste de canto dera pero si cadra non te acordas. Despois se queres dáslle, aínda que non viñera.

O intercambio sería un proceso mediante o cal se satisfacen obrigas entre varias partes, xa sexan individuos, grupos ou institucións. En determinados momentos este tipo de intercambios poden estar institucionalizados socialmente —o caso do Kula ou do Potlach— de xeito que se crea unha auténtica rede social de intercambio. O sistema solidario e recíproco de pago dos enterros en Mesía, e en moitas parroquias de Galicia, é un exemplo de mecanismo de intercambio socialmente institucionalizado. Na sociedade capitalista actual temos un exemplo de algo similar na tradicional entrega de regalos de Nadal, no senso de que está socialmente institucionalizado o feito de facerse agasallos mutuamente coincidindo con este período do ano.

Pero volvamos ó concepto de reciprocidade. M. Shalins diferenciaba tres tipos de reciprocidade: xeneralizada, equilibrada e negativa. A Xeneralizada, modelo de reciprocidade na que a contraprestación non se estipula por tempo, cantidade ou calidade. A reciprocidade Equilibrada, na que a prestación e contraprestación de bens recibidos son iguais en valor e utilidade nun período finito: equivalería a unha especie de intercambio directo. A reciprocidade Negativa, onde a contraprestación

dá lugar a unha vantaxe perseguida de antemán: contempla, pois, obter algo a cambio de nada.

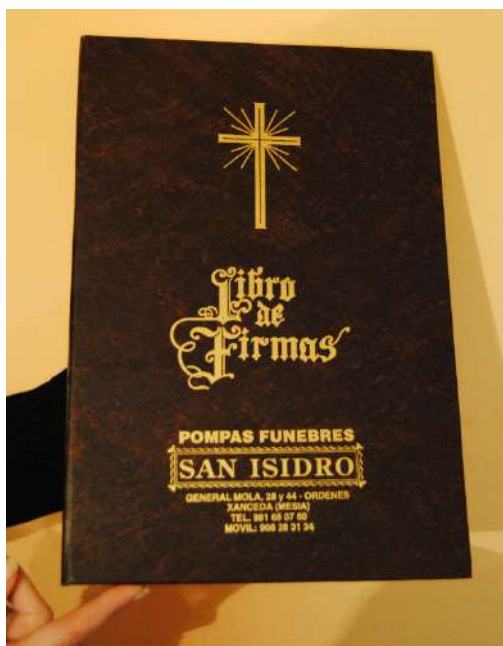
Cando analizamos en profundidade o mecanismo de doazón para o pago dos enterros podemos atopar características tanto de reciprocidade xeneralizada como de reciprocidade equilibrada, segundo a óptica que empreguemos na análise. Se o estudamos dende un



punto de vista sincrónico e sen ter en conta as motivacións finais de quen doa, poderíamos pensar que a dinámica de colaboración no pago dos enterros corresponde a unha tipoloxía de reciprocidade xeneralizada, xa que fai referencia a transaccións putativamente altruístas, no sentido dunha asistencia prestada e, de ser posible e necesario, de asistencia correspondida. Para Malinowski o tipo ideal deste tipo de reciprocidade xeneralizada sería o regalo ou presente puro, a dádiva. Pero cando analizámo-lo proceso tendo en conta a dimensión temporal, isto é, dende unha óptica diacrónica, e considerando as motivacións "interesadas" que subxacen no feito de face-la doazón para o pagamento do enterro, atopamos unha nova dimensión na que o proceso se achega máis a un mecanismo de reciprocidade equilibrada, pois o que cada casa dá para a



contribución do custo do enterro vai en consonancia co que antes recibiu esa casa por parte da familia do finado. De aí o equilibrio da transacción aínda que o contradón ou correspondencia se vexa diferida no tempo ata que aconteza o suceso desencadeante do proceso, isto é, a morte dalgún membro da familia que previamente contribuíu coa súa achega ó pago do enterro.



As contribucións ó pago dos enterros: exemplo dun don

Dar é compartir voluntariamente o que se ten. O don é un acto que instaure unha relación dobre entre o doador e o receptor. O don voluntario aproxima o doador e o receptor e, por ser voluntario, créalle unha débeda a quen o recibe e xera, xa que logo, a obriga de recibir e de devolve-lo recibido ou, se se prefire a expresión, de volver dar. Deste xeito, un

don forza outro don nunha cadea de dons e contradóns que equilibran os primeiros. Os dons son socialmente necesarios para producir e reproducir as relacións sociais e son un fenómeno integrador que contribúe á estabilidade do sistema social.

Poñamos un exemplo recollido no traballo de campo de como o don crea a obriga do contradón, como a doazón pon en marcha un mecanismo de contradón para equilibra-la relacións sociais:

Manuel aquí nunca vén, e eu díxenlle (referíndose ó seu marido): é mellor ir (ó enterro dun finado da casa de Manuel) e aínda que lle deamos 1.000 ou 2.000 pesetas a nós tamén hamos de facer falta. E despois cheghou a hora de morrer a nai deste e viñeron, e cheghou a hora de que morrera a súa irmá e viñeron.

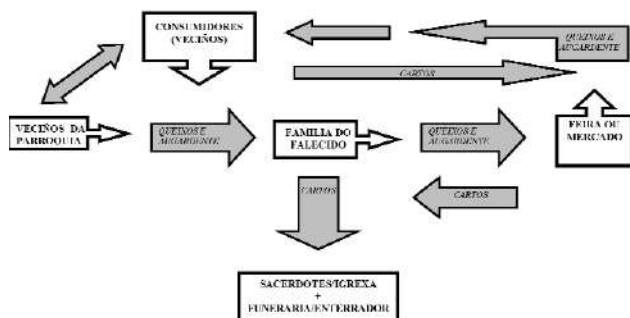
O don arrastra contradóns que mobilizan riquezas ou bens e a enerxía de numerosos grupos e individuos, pois pon en movemento a toda a comunidade. Nos tempos en que a contribución ó pago do enterro se facía en especie, cando acontecía un falecemento na parroquia púñase en marcha un proceso de circulación de bens dende as familias doantes cara á casa do falecido e, posteriormente, dende a familia do falecido cara ás feiras onde entraban no círculo do mercado e se vendían os produtos doados. Das feiras, a través da compra-venda, os produtos doados pasaban a man dos consumidores e este procedemento xeraba un fluxo de diñeiro que revertía na familia do falecido para o pagamento do enterro. Había xente que lle daba os queixos a vender a unha veciña feirante co que sacaba aínda máis proveito, pois esta

era especialista no comercio e obtiña maiores rendementos pola venda dos dons recibidos.

Ás veces levábanos (os queixos) á feira unha veciña feirante e así sacáballe máis porque os vendía cos dela.

Deste xeito activábase todo un circuíto económico e comercial que transformaba os dons en diñeiro, activaba a economía local e puña no mercado unha maior cantidade de produto dispoñible para a venda.

CIRCUITO COMERCIAL DOS BENS DOADOS PARA O PAGO DO ENTERRO



Para Mauss o don sería unha categoría fundamental dentro do sistema de relacións sociais non estatais. A través do intercambio garantízase a paz social e con el é posible instalar certas condicións obxectivas que axudan a desenvolver alianzas e contratos, no noso caso entre familias e veciños. O don é alianza, solidariedade e comunión. O don é equivalente á consolidación da paz.



O sistema de pago compartido dos enterros en Mesía é un acto con múltiples dimensións, capaz de condensar en si mesmo moitos aspec-

tos da sociedade. É o que podemos denominar un feito social total, pois integra os campos diferentes do social e, á vez, integra os diversos actores sociais. O seu carácter de feito social total vén dado porque son fenómenos de carácter económico, político, relixioso e mesmo estético.

O pago do enterro como un feito social total

Como ben observou o antropólogo francés Marcel Mauss na súa obra máis importante, *L'essai sur le don*, o kula trobriandés ou o potlatch do noroeste norteamericano non perseguen unicamente o interese económico e a utilidade material senón que son transaccións que, mediante dons e agasallos, interrelacionan o conxunto da sociedade co fin de consolidar pactos e alianzas que garanticen a boa orde social. De igual xeito, na nosa sociedade rural, o copago do enterro é unha forma de "inter-

cambio comercial" que vai máis alá do seu significado estritamente económico ou material porque a súa práctica cumpre a importante

función de potenciar, manter ou renovar —mediante a entrega de cartos ou de queixos— as alianzas e a boa convivencia entre as distintas familias —ou casas— das parroquias de Mesía.



Cadro de James Gilchrist Swan (1818-1900).
Potlach do pobo Klallam en Port Townsend,
Washington, USA

O enterro, co seu mecanismo de entrega de dons, convértese así no que Marcel Mauss chamaba un fenómeno total, no senso de que:

- É un fenómeno relixioso, pois o falecemento dun veciño vai acompañado da cerimonia da extrema unción, do viático, da misa, do enterro e dos funerais. É espiritual, pois ó redor do velorio desprégase todo o universo simbólico da escatoloxía tradicional galega, das ánimas e dos defuntos.

En 1947 morreu o pai, viñan os veciños lavar a roupa e había que ter para xantar e unha botella de caña para lavar as mans despois de lavar a roupa do morto.

- É un fenómeno económico, pois dáse unha entrega de bens para o pagamento

do enterro que antigamente puñan en marcha todo un circuíto comercial de venda deses dons na feira.

Uns 20 €, outros 10, outros 30 e xúntase un lote de cartos.

- Así mesmo, é un fenómeno social que propicia a reunión de familias e veciños fortalecendo os vínculos sociais. O enterro supón a reunión de familias e veciños onde se confraterniza.

Xúntase moita xente. [...] non viñan rezar, nin daban pero viñan ó enterro. Ás veces viñan de tódalas casas da parroquia.

- É un fenómeno xurídico no senso de que a través da doazón establécese unha obriga tácita de corresponder con outra doazón chegado o momento oportuno.
- É un fenómeno político pois inflúe nas relacións sociais

Se ías de fóra invitaban a comer o queixo, pan e cea. Ós da parroquia non se invitaban, ós de fóra si e tamén os mangueiros (os que portan o cadaleito no enterro)

O pago solidario dos enterros é ademais unha institución que se serve deste intercambio diferido para estabilizar e progresar nas relacións que se establecen entre as distintas casas, familias e individuos da comunidade parroquial. O vehículo que facilita a consolidación desta relación é a máxima universal que propón Mauss: dar, recibir e devolver.

Dar, recibir e devolver

O don e a súa reciprocidade, é dicir, a obriga de dar, recibir e devolver mantén unha alianza permanente entre as diferentes partes implicadas. A aceptación do don ou doazón significa o comezo dunha asociación entre as dúas partes interesadas, neste caso entre dúas casas e familias.



As Tres Gracias. Cadro de Peter Paul Rubens
(1577-1640)

Hai tres aspectos sumamente importantes neste tipo de intercambios, poderíamos dicir que son tres leis de obrigado cumprimento, que xa foron destacadas por Mauss ó estudalo feito e o mecanismo do don: a obriga de dar, a obriga de recibir e a obriga de devolver. Estas tres obrigas que forman parte do mecanismo de intrecombio-don, son elementos estruturais do mesmo. Tres obrigas que relaciona o don coa figura das Tres Gracias, ou Tres Cárites, da mioloxía grecolatina —Aglaya, Talía e Eufrosíne— onde, segundo

explica Séneca, unha significa face-lo ben, outra recibilo e a terceira devolveo. Séneca di no seu *De beneficiis*:

Por que son tres as Gracias, por que son irmás, por que se collen da man? [...] Polo triple ritmo da xenerosidade, que consiste en dar, aceptar e devolver [...] como gratias agere, significa "da-las grazas"; as tres fases deben estar encerradas nunha danza, como o están as Gracias; a orde dos beneficios require que sexan dados en man pero que regresen ó doador.

Vexamos agora esas tres obrigas:

- Obriga de recibir: a familia non ten dereito a rexeitar unha axuda se non quere facer periga-las relacións sociais da comunidade ou inimizarse cun veciño ou familiar. Existe, polo tanto, unha obriga moral, ética e social de acepta-la axuda ofrecida por un veciño.
- Obriga social e moral de dar: podemos pensar a priori no carácter voluntario destas prestacións, que parecen libres e desinteresadas, pero no fondo son obrigatorias e interesadas. Dábase para o enterro dun veciño porque:

Se cadra viñan épocas que non tiñas 50.000 pesetas para o custo do enterro.

E, xa que logo, había que dar para despois poder recibir cando un o necesitase. Polo tanto vemos claramente o carácter interesado da doazón.



Cada un dá o que pode ou o que quere. Se cadra alghún que podía dar 5.000 dábache menos pesetas e se cadra alghún rico que podía dar máis daba pouquiño.

Negarse a dar, ó igual que esquecerse de invita-los que veñen de fóra ou negarse a aceptar interprétase como un insulto para a outra parte, un acto de confrontación que supón rexeita-los vínculos de veciñanza, de familiaridade ou de alianza social.

Relación había e falábase pero son os ghrandes os que reducían, os que perden sempre de dar.

- Obriga de devolver: acepta-los dons é verse na obriga de devolvelos. A obriga de devolver dun xeito digno e xeneroso convértese nunha obriga moral e social. Unha obriga de devolver con dignidade a risco de quedar en evidencia se non se devolve o recibido ou, preferiblemente, un pouco máis, algo, asemade, que é socialmente sancionable.

Polo reghular sempre ibas...dábanche 100 e ti dabas 110, iba aumentando. E outro dábache 60 e ti dabas 70 ou 80. Sempre se foi dando unha migha máis que che daban.[...] Dabas porque querías. Se cadra tamén cando morrera eu e aquel que viñera por aí, e se cadra tamén daba unha migha máis e outros daban menos e outros non daban nada.

O don que non se devolve converte en

inferior a persoa que o aceptou —neste caso á casa do finado—, e máis aínda se o aceptou sen idea de corresponder no futuro. A caridade fire e humilla a quen a recibe, degrádaa e pon a persoa que a recibe nunha situación de inferioridade fronte ó que dá, que sempre estará nun estado de superioridade. É a capacidade de devolve-lo dado, ou corresponder en igual medida, o que iguala a balanza e pon ámbalas dúas partes da relación nun mesmo nivel moral e social. As invitacións e as mostras de cortesía tamén deben devolverse.

Dicía Mauss que o don implica a noción de crédito, no sentido de que a partir dun sistema de agasallos que se dan e se devolven dentro dun prazo xorde tanto o troco —froito da simplificación e a redución dos tempos do intercambio—, como a compra-venda (ó contado ou a prazo) e o crédito.

A trama social

Un aspecto a ter en conta ó estudar esta peculiar rede de intercambio e reciprocidade veciñal é o concepto de trama social, definido por Whitten e Wolfe no ano 1974 como *aquela serie de vínculos comúns entre individuos capaz de actuar como base para a mobilización dos mesmos con propósitos e en condicións específicas*. Ese grupo de persoas que interactúan entre si e que se atopan organizadas e integradas nunha totalidade constituirían unha sociedade.

A idea de parroquia, o sentimento de pertenza a ela e a unión veciñal que iso xera son factores fundamentais para entende-la trama social



que sustenta os mecanismos de don e contra-dón que se despregan en torno á cuestión do pagamento dos enterros en Mesía. E isto é así porque a serie de vínculos comúns son un factor subxacente ó establecemento das relacións interpersoais e da trama social.



A parroquia foi no mundo rural galego o núcleo básico de ordenamento territorial, a auténtica unidade social asentada nun territorio perfectamente delimitado, identificado e recoñecido polos seus veciños. Malia que a parroquia ten unha orixe eclesiástica —o Código do Dereito Canónico defínea como a unidade básica de delimitación territorial da Igrexa, agrupados xerarquicamente en arciprestados—, co tempo tomou un novo significado como a unidade administrativa básica para regula-la participación veciñal. A parroquia tamén ten un compoñen-

te económico e agrario pois facilita a organización da actividade agraria tradicional e do aproveitamento dos recursos comúns, dos cales o monte comunal é un bo exemplo. Cómpre lembrar que o termo "parroquia" vén do latín *parochia* e do grego *paroikía*, que significa "habitación" ou "reunión de habitantes", sendo *paroikos* o "veciño" e *paroikein* "residir". No senso etimolóxico, forman a parroquia, xa que logo, os que viven xuntos ou os que habitan en veciñanza. Ó longo dos séculos este peculiar microcosmos galaico foi testemuño de moitos cambios políticos, económicos e sociais pero para os galegos a parroquia seguiu sendo a súa referencia identitaria, a súa "patria chica". Así que cando lle preguntas a un galego onde vive —agás que viva na cidade— ou pregúntaslle de onde é dirache que é do lugar de tal, da parroquia tal.

Formar parte dunha parroquia une, non só por habitar nun mesmo espazo xeográfico e simbólico senón porque fai que esa comunidade comparta unha mesma identidade. Asemade, formar parte dunha parroquia orixina obrigas, obrigas para mante-la boa veciñanza, obrigas de axuda mutua, de solidariedade fronte ós imprevistos e de reciprocidade. É precisamen-





te no marco da parroquia rural galega na que este tipo de dons recíprocos teñen sentido e cumpren a súa función, unha función específica e solidaria de satisfacer as necesidades económicas imprevistas que se orixinan coa morte dun membro da casa ou da familia.

Aquí na parroquia quedaríana seis ou sete casas sen dar.

A idea de solidariedade e o pagamento comunitario do enterro

Podemos defini-la solidariedade como a comunión entre os membros dunha determinada comunidade baseada no recoñecemento da súa interdependencia mutua e intereses compartidos. Os sentimentos de solidariedade que comparten unha comunidade constitúen unha base importante para o mantemento da orde e da integración social en todo o grupo. A solidariedade do grupo —no noso caso da parroquia— baséase en crenzas e prácticas compartidas, todo un mundo simbólico e ritual que fai de cemento de unión da comunidade social e de fíos conformadores da trama social. Os membros do grupo social tenden a respectalos mesmos valores, ó tempo que perciben os demais como copartícipes dos seus intereses. Solidariedade é, xa que logo, un sentimento de responsabilidade mutua entre varias persoas ou grupos, e implica a idea ética de deber e de obriga recíproca, precisamente o motor que move o mecanismo do pago comunitario dos enterros en Mesía e noutras parroquias galegas. Para Durkheim a solidariedade é sinónimo de cohesión e de concordancia entre persoas e o copago veciñal dos enterros é precisamente iso: unha mostra de solidariedade e cohesión social.

No ensaio sobre o don, Mauss sostíña que doar ou dar algo fai grande o doador e crea, como vimos, unha obriga inherente no receptor de devolve-lo presente. A serie resultante dos intercambios que se dan entre os membros dun grupo, ou entre grupos distintos, establece unha das primeiras formas de economía social e de solidariedade. O don, en definitiva, establece fortes relacións de correspondencia, hospitalidade, protección e asistencia mutuas.

Aghora non se leva pero, cuidado, era unha cousa boa. Era unha cousa boa, ighual que hoxe paghas un seghuro e paghas 20 ou 30 € e telo entierro pagho...vale. Pero daquela era unha cousa boa porque, ó mellor, non tiñas onde enterrar a unha persona e dábanche 2.000 pesetas e ti... e 2.000 de aquí e 2.000 de alí...

Os denominados ritos de solidariedade serven para desenvolver e manter sentimentos de solidariedade dentro do grupo, isto é, entre os participantes do rito. Neste senso, o sistema de dons e contradóns que se desenvolven ó abeiro dos enterros podería ser definido como un rito de solidariedade, unha solidariedade recíproca para constituír unha sorte de mutualidade ou seguro veciñal fronte ás continxencias do devir da vida, neste caso, dos custos que supón o pagamento dun enterro, unha sorte de mutualidade fronte ó gasto da morte e o risco de quebra económica que isto supuña e volve supor nos tempos de crise en que vivimos.

Dar para os enterros faise de toda a vida. Aghora a xente ten seghuros e está deixando de facerse.



Conclusións

Hoxe en día, en Galicia, en pleno século XXI e mergullados nunha sociedade capitalista de mercado aínda sobreviven realidades sociais que están máis alá do mercado, mecanismos de reciprocidade e solidariedade social que foron fundamentais para artellar este tipo de comunidades rurais agrarias, que formaron parte dos procesos de construción social e de imbricación das distintas familias da parroquia.

Podemos resumi-las principais características do proceso de pago comunitario dos enterros nos seguintes puntos:

- É un mecanismo de intercambio socialmente institucionalizado.
- É un exemplo de reciprocidade que presenta aspectos ambivalentes dunha reciprocidade xeneralizada e da reciprocidade equilibrada.
- É un mecanismo de intercambio non agonista aínda que sempre hai que dar algo máis do recibido.
- É un fenómeno social total.
- É unha mostra de solidariedade social pero tamén existe un interese propio.

Este sistema de dons e contradóns, de axudas recibidas e de obrigas de devolución diferida, en definitiva, de cooperación entre os membros da comunidade supón unha auténtica mutualidade fronte ós gastos, ás veces imprevistos, dun enterro. Un gasto puntual que pode supo-la posta en perigo da delicada economía doméstica das sociedades rurais ou agrarias. É un mecanismo que ofrece unha seguridade social, un colchón ou garantía ante este tipo de eventos custosos. Os veciños actúan, xa que



logo, conscientes dos seus propios intereses pero tamén dos do grupo ou sociedade. Existe unha conciencia do grupo e das relacións e dependencias mutuas.

Hoxe facer un entierro méteche nun problema.

A metade deles teñen que quedar debendo cartos ou buscando.

Unha forma de actuar e de interactuar nunha sociedade rural esmorecente na que o *homo economicus* e a súa racionalidade aínda non callou totalmente, máis condenada no futuro a esvaecerse nun novo mundo de relacións sociais máis individualistas e antagónicas, unha sociedade radicalmente materialista na que o sistema económico érguese e imponse por riba de calquera esfera do social, onde a solidariedade familiar e comunitaria se reducen e tenden a desaparecer.

Hai moitos ricos que din que aghora non se debe dar nada, nin dicir nada e leva-los (os mortos) ó tanatorio.

Unha sociedade en continua transformación na que a actual implosión do sistema capitalista provocará que o don e a reciprocidade volvan ser no futuro máis necesarios que nunca.

Eso vai volver outra vez, xa verás. Porque ti cres que vas dispoñer aghora mesmo de, Dios quera que non, pero morre este home ou morre miña soghra ou morro eu, de 3000 €, así, ó momento? Que hoxe un enterro non sale en...



NOTAS

1 **Potlach:**

Potlatch é o nome dunha cerimonia realizada polos indios da costa do Pacífico no noroeste de Norteamérica, nas rexións costeiras do sur de Alaska, a antiga Columbia Británica de Canadá e o actual estado de Whashington. Simplificando moito, o potlach, vixente ata o século XX, era unha festa ceremonial seguida de distribución de agasallos ós convidados en consonancia co seu rango e facíase con motivo de acontecementos máis ou menos significativos como un funeral, un matrimonio, acceso dun individuo a un estatus determinado ou para humillar a un rival. Nestas celebracións, a través da entrega de agasallos e mesmo da destrución de grandes riquezas, os xefes tribais adquirían prestixio e estatus social. Canta máis riquezas se daban e se destruían máis poderoso era o doador ante os seus hóspedes. O potlach é un fenómeno total, pois é relixioso, mitolóxico, chamánico, económico e, así mesmo, un fenómeno social que propicia a reunión de tribos, clans e familias. O potlach presenta un fenómeno de doazón de bens dun grupo a outro grupo e a obriga de devolvelo con creces. Todo o sistema baséase no principio da rivalidade, do antagonismo. O estatus político dos individuos dentro das confrarías e clans, os rangos de todo tipo gáñanse nunha guerra pola propiedade. Para algúns antropólogos o potlach constitúe un mecanismo de adaptación cultural ante períodos alternantes de abundancia e escaseo, xa que cando un poboado tiña excedentes froito dun ano bo podía pór en marcha o proceso do potlach para gañar en prestixio e estatus. Estes potlatches servían, asemade, para distribuír alimentos e riqueza a outras comunidades máis necesitadas. Cando o ano viña malo as xentes do primeiro poboado recibían invitacións a potlatches doutros lugares onde tiveran mellor ano e máis excedentes. Deste xeito, a práctica do potlach unía os grupos locais ó longo da costa noroeste do Pacífico nunha rede de intercambio.

2 **Kula:**

Sistema de reciprocidade que abarca un amplo grupo de illas de Melanesia, ó oeste de Nova Guínea. O Kula é un tipo de intercambio dirixido e controlado polos xefes tribais, que se realiza baixo o principio da doazón e a xenerosidade, cun sentido máxico e ritual.

Foi estudado por Bronislaw Malinowski —véxase o seu libro «Os argonautas do Pacífico occidental»—, e cumpre varias finalidades xa que o comercio, os festexos e a actividade ceremonial fortalece as alianzas comerciais e proporcionaba un mecanismo de ostentorio de prestixio. Os obxectos de intercambio máis características consisten en brazaletes (mwali) e colares de coral (soulava) que circulan en sentido inverso. Mediante o kula establécese un grande comercio intertribal que se estende a tódalas illas Trobiand pero non é un sistema de intercambio económico ou comercial en si mesmo. Ó igual que o potlach, trátase dun fenómeno social total.

Situación:

A superficie municipal é de 106,8 Km² e comprende un territorio, no plano xeolóxico, relativamente homoxéneo cunha altura media de 400 metros sobre o nivel do mar. O concello comprende 12 parroquias coas seguintes aldeas:

Barcia, Barreiro, O Castro, O
Espadanedo, Fontorto, Gandarela, A
Igrexa, Lagares, O Outeiro, O Pazo e
Vilar.

- Bruma (San Lourenzo), composto por esta mesma aldea.

- Albixoi (Santa Mariña), composta polas aldeas de: A Carballeira, A Casanova, Castiñeiras, A Fieiteira, O Formigueiro, A Fraga da Lata, A Igrexa, A Lata, Novás, Ousende, O Parceiro, Pereira, Quintás, A Torre, Xemerás e Xestosa.
- Bascoi (Santiago), formada por: Amande, Agualada, Bermui, Os Blancos, O Campo, As Corredoiras, O Fondo, A Fonte, A Fraga, Gandarela, Liñarcovo, O Medio, Paredes, A Pedreira, A Pobra, A Rañoa, O Regueiro, Sadornín, Tamarín, Teixeiras, A Uceira, Vilanova e Vilarinho.
- Boado (Santiago), formada por: Aldín,

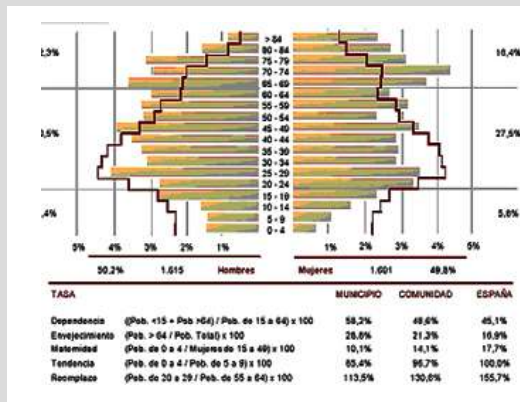


- Cabrui (San Martiño): O Abeneiral, O Candal, As Cangas, A Casanova, O Cruceiro, As Foucellas, A Fraga, A Gándara, A Igrexa, Mou, O Pazo , Picoi, Raíña, O Río, Santa Uxías, A Tarroeira, A Tieira da Baiuca, A Tieira Grande, A Tieira Pequena, O Vilar, Vilardevesa,

- Vilarensal, Vista Alegre e Os Zacotes.
- Castro (San Sebastián), formada polas aldeas de: A Escarabelleira, Gosende, A Igrexa, O Lago, O Pazo, A Ponte, Recea, O Telleiro, A Vila e As Xunqueiras.
 - Cumbraos (Santa María), formada polas aldeas de: A Brea, A Cabra, Os Carballás, Castiñeiras, O Castrallón, Fachas, Fontefría, A Granxa, A Igrexa, O Maruzo, O Mesón de Varela, Montouto, O Piñeiro e A Porta das Matas.
 - Lanzá (San Mamede), formada polas seguintes entidades de poboación: Cabanas, O Empalme, Fontelanzá, O Outeiro, O Rañedo, Reirís e O Souto.
 - Mesía (San Cristovo): Alfonsín, Alvite, Amil, Areosa, Astrai, O Campo, A Castiñeira, O Cruceiro, O Curro, A

Carballal, Cima de Vila, A Hedra, A Igrexa, Leborís, Mandás, O Mato de Abaixo, O Mato de Arriba, Meilán, As Pereiras, O Piñeiro, Queiroa de Abaixo, Queiroa de Arriba, Soutelo e O Xiao.

- Visantoña (San Martiño), está formada polas aldeas de: Busto, O Calexo, A Calzada, A Carballeira, O Castro, Covelo, Escarabelleira, Guitiriz, A Igrexa, Os Martices, A Paineira, O Pedrido, O Pousadoiro, A Ribeira, Os Ricos, O Rochiño, Seble, A Valga e Vilanova.
- Xanceda (Divino Salvador): Arosa, O Beledo, Os Camiños, O Campo das Mentiras, O Campo, A Casagrande, A Casanova, O Castro, Os Corrillos, O Couto, A Fonte, A Fraga, A Igrexa, Mata, As Pereiras, Pereiruga, Reboredo e Xancedavella.



Demografía

O concello de Mesía conta cunha poboación de 3017 habitantes e cunha densidade de poboación de 28,91 hab./ Km². A poboación distribúese en pequenas aldeas que conforman un total de 12 parroquias e dende os anos 60 do pasado século vén sufrindo unha considerable diminución de habitantes, pasando de 6.306 no ano 1960 ós 3.017 actuais. Os motivos deste descenso poboacional hai que buscalos na forte emigración e no envellecemento da poboación que leva parello, asemade, a caída da natalidade. A consecuencia final é que hoxe en día Mesía ten unha pirámide de poboación totalmente desequilibrada e enormemente minguada na base, cunha porcentaxe do 30% de maiores de 64 anos e tan só un 7% de menores de 15 anos.

- Escarabelleira, Feás, Feás de Arriba, Fondo da Aldea, Gudín, A Igrexa, Leborís, O Monte, Nosiño, O Outeiro, Recelle, Sobrado, Tiñoso, A Torre e Vilar
- Olas (San Lourenzo), está formada polas aldeas de: As Calles, A Carballa, O



Economía

A economía do concello de Mesía está dominada polo sector primario e dentro del destaca polo seu peso o subsector agropecuario con máis de 521 explotacións agropecuarias censadas que converte a Mesía nun dos concellos da provincia da Coruña con maior número de cabezas de gando vacún, cun total de 11.044 bóvidos segundo os datos do IGE (Instituto Galego de Estatística) correspondentes ó ano 2003. Loxicamente a agricultura é o sector de actividade con maior número de ocupados (46%)



seguida da construción (18%), o factor servizos e por último a industria .

Información extraída da web: <http://concellodemesia.es>

Bibliografía:

-**FRIGOLÉ REIXACH, J.** (director). Las Razas Humanas. Vol. VIII: Teorías Antropológicas. Oceano Grupo editorial. Barcelona, 1995.

-**HUNTER, D.E., WHITTEN, P.** Enciclopedia de Antropología. Ediciones Bellaterra, S.A. Barcelona, 1981.

-**LISÓN TOLOSANA, C.** Perfiles simbólicos morales de la cultura gallega. Akal. Madrid 1974.

-**LISÓN TOLOSANA, C.** Antropología Cultural de Galicia. Siglo XXI de España Editores. Madrid, 1977.

-**MALONOWSKI, B.** Los argonautas del Pacífico occidental. Editorial Planeta-De Agostini, Barcelona, 1986.

-**MARTÍNEZ VEIGA, U.** Historia de la Antropología. Teorías, praxis y lugares de estudio. Uned. Madrid, 2007.

-**MAUSS, M.** Ensayo sobre el don. Katz editores. Madrid, 2009.

-**MORENO FELIU, P.** Entre las Gracias y el Molino Satánico. Lecturas de antropología económica. Uned ediciones. Madrid, 2004.

RUEDAS DE FUEGO y CÍRCULOS MÁGICOS

Caminos, viajes y sueños por el bosque de los mitos

José Luís Cardero López

*Doctor en Ciencias Políticas y Sociología por la Universidad
Complutense de Madrid. Especialista en Antropología Social y
Cultural y Doctor por la Universidad Complutense de Madrid en
el Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones*



Sumario

Este trabajo trata de seguir una línea argumental que el autor supone que vincula a dos fenómenos culturales muy antiguos y de los que se recogen numerosos testimonios en muchos pueblos: las líneas y círculos de fuego que ardían en la noche de los montes y, como una suerte de evolución de aquellos actos, el camino de las ruedas ardientes que se precipitaban desde las alturas, apareciendo ambos hechos como temas destacados en el discurso de ciertos cultos ancestrales, en los que se vinculan la fuerza del sol y de las luminarias celestes con la fertilidad y, al fin, con el viaje de los muertos hacia el Alén.

Palabras clave: Ruedas de fuego, sonnenrad, danzas mágicas, circularidad, cuaternidad, swásticas, grial, Odin.

Abstract

This work tries to follow an argument which the author assumes links two ancient cultural phenomena of which many accounts have been gathered in many villages: the lines and circles of fire that burn at night in the mountains and, as a kind of evolution of those events, the path of burning wheels that fell from up high. Both events appear as salient themes in the discourse of certain ancient cults which link the strength of the sun and the celestial lights with fertility and, finally, with the journey of the dead towards Alén.

Keywords: Wheels of fire, sonnenrad, magic dances, circularity, cuaternity, swastikas, grial, Odin.

Las ruedas de fuego

En ciertas noches próximas al solsticio de verano, o cercanas ya al invierno y al fin del año, podían verse, en tiempos anteriores a los presentes, coronas de fuego en las cumbres de los montes de la vieja Europa, y en otras ocasiones, ruedas ardientes que se precipitaban desde lo alto, buscando las aguas de ríos y lagos próximos.

En noviembre, desde las calles de los pueblos, se extendían en la noche largas filas de antorchas que llegaban hasta los montes próximos,

agitándose como serpientes.

En ocasiones similares, se encendían hogueras que iluminaban la oscuridad, mientras algunos de los espectadores comenzaban a saltar sobre las llamas o hacían pasar a sus animales sobre las brasas, todo ello con la finalidad de conjurar las fuerzas oscuras y de reforzar la energía de la luz.

Es posible que, en todos estos casos, se trate de costumbres muy antiguas que por razón del transcurrir espacio-temporal se fueron uniendo, combinándose entre sí, pues las tradiciones



Petroglifo Capo di Ponte, Valcamonica, Italia.

recogen sus ecos cuando hablan de las "serpientes de fuego" que recorrían bosques y caminos desde el momento en que empezaba a reinar la oscuridad o de las luminarias asentadas en las cumbres y en los lugares elevados, o de especial relieve, que se encendían en determinadas noches del año.

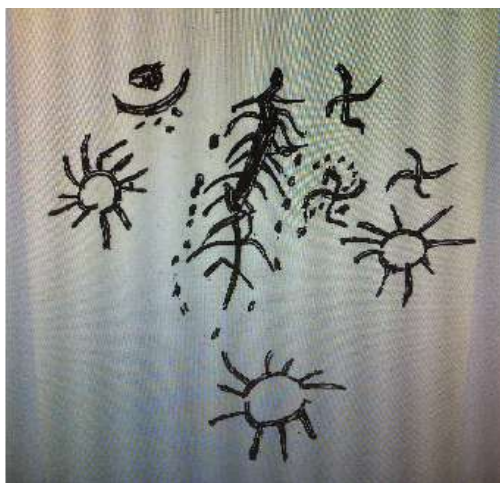
Posiblemente en los primeros momentos eso ocurría siempre que se daban las circunstancias cotidianas del oscurecimiento, aunque mas tarde tales necesidades fueron especializándose, por decirlo así, quedando reducidas a unas ciertas ocasiones o fechas determinadas por la observación del cielo y por los acontecimientos derivados de los incidentes astronómicos, es decir, por el sucederse de días y noches y por los fenómenos climáticos debidos al transcurso de las estaciones anuales.

La huella de estos recuerdos ancestrales quizás se haya conservado desde entonces en los archivos conscientes e inconscientes de nuestra especie, de manera que se refieran a ellos y a estas costumbres de las hogueras propiciatorias, de los desfiles y procesiones con antor-

chas, algunas escenas que figuran en los petroglifos, en las cuales se unen las siluetas de seres terrenos mas o menos identificables junto con signos como las swastikas, las cuales, además de tener otros significados, pueden representar también a los astros como signos solares o como fenómenos luminosos de especial relevancia.

Nos encontraríamos en estos casos frente a representaciones mediante las cuales se trata de reforzar, de un lado, las fuerzas declinantes del sol, mientras se narran también los enfrentamientos ocurridos entre luz y oscuridad.

Así se mostraría tal vez en este dibujo reproducido de un petroglifo de Qugarchan Ritog-Ngari, en Tibet, datado aproximadamente unos 1000 años antes de nuestra era.



Las filas de antorchas, llegadas a la cumbre de los montes o a un lugar adecuado, escogido tal vez por sus condiciones especiales o por las características de relación con las fuerzas de la tierra o con los poderes del mas allá, se dispo-



nían formando círculos simples o concéntricos. En cualquier caso, se trataría de que la visión de aquellas luminarias pudiese extenderse a lo lejos, para ser percibidos en puntos alejados de la comarca y, en su caso, respondidos desde dichos lugares, con el fin de extender el beneficio de dichas llamas y resplandores nocturnos al mayor de los espaciotiempos posible.

De manera que es posible seguir una vía en la que estén comprendidas desde las formas mas simples —como las diseñadas mediante la concurrencia de las líneas figuradas en la noche por las "serpientes de fuego"— hasta los círculos de antorchas que, derivados de aquellas, empiezan a girar en un sentido o en otro. Mediante este proceso de transformación se consigue pasar simbólicamente desde la tierra —por donde suele desplazarse la serpiente, junto con el Conocimiento secreto que lleva consigo— hasta el cielo, ámbito espacio-temporal por el que se mueven las luminarias que arden y giran sin consumirse. En el mundo cotidiano de estas celebraciones, las ruedas de fuego van siendo reemplazadas unas por otras a medida que su fuego se transforma en brasas, consiguiendo así un sucedáneo o una imagen simbólica de perennidad.

En el transcurso de estos acontecimientos parece haber una segunda etapa, que se manifiesta cuando las coronas de fuego empiezan a transformarse en ruedas ígneas, las cuales serán arrojadas por la ladera de los montes, con el fin de que rueden y terminen su camino hundiéndose en las aguas de un río, lago o estanque próximos. Si alcanzan el agua y se apagan en ella, es señal de buena suerte y de felices acontecimientos para el territorio en cuyos limites ha tenido lugar este ritual.

Fertilidad y ausencia de enfermedades, tanto para sus habitantes, como para los ganados y cosechas que mantienen.

La fertilidad puede ser no obstante —al menos Frazer en su *Golden Bough* así parece apuntarlo— el pretexto esencial y primero de muchas de estas actividades procesionales y rituales: Así como intentamos reavivar el fulgor y la luz del sol con muestras antorchas y la energía contenida en los giros que les proporcionamos, así también deseamos reavivar las luces de la vida, de su posibilidad y prolongación en el tiempo. Obtener la fertilidad de los campos, de las cosechas y animales, y asimismo, también la humana. Las cenizas procedentes de estas fogatas y luminarias giratorias, serán enterradas mas tarde en el campo recién sembrado, mezcladas con la comida de los animales y





guardadas, recogidas con todo cuidado, para conservarlas como un tesoro mágico en la parte mas intima de la casa.

Semejantes transiciones han podido representarse en ciertos motivos de los petroglifos, como hemos visto, pero quizás también hayan sido trasladadas en sus motivaciones mas intimas para formar parte de las decoraciones de vasos y recipientes de cerámica, el contorno de cuya panza aparece como una circunferencia —frecuentemente comparada con el vientre femenino, que se considera como una de las fuentes de la vida— en la cual resaltan esas figuras geométricas repetidas una y otra vez, que tal vez podrían representar soles, astros o luminarias desprendiendo sus rayos o luces intensas de carácter uranico y astral, comprometidas en una danza sin fin.



Cabe que estas ceremonias se hayan celebrado coincidiendo con los solsticios y fechas de media estación, apareciendo sus representaciones como motivos aislados o unidos a otros de significación semejante en diversos petroglifos. Así, en muchas de dichas representaciones pueden verse estos círculos ampliamente desplegados y unidos entre si por trazos de líneas rectas y curvas que simulan el aspecto que tendrían esos episodios rituales de las ruedas de

fuego y que resultaría tanto mas evidente si, como señalan algunos investigadores, las distintas partes de estos petroglifos hubiesen estado pintadas en su momento, resaltando con sus colores y disposiciones respectivas las diferentes presentaciones del proceso.

En cualquier caso, desde la celebración de las procesiones de antorchas, pronto hubo de pasarse a representaciones un tanto mas especializadas. Así, las danzas circulares de antorchas desplazándose en sentido dextrogiro o sinistrogio, intentaban reproducir los movimientos de los distintos cuerpos visibles en el cielo diurno y nocturno, tanto para inspirar las propias fuerzas de estos, como para conjurar cualquier hechizo o conjuro inspirado por las fuerzas antagónicas de la oscuridad.

Seguramente, a través de las celebraciones reiteradas de estas ceremonias, se hizo necesario disponer alguna infraestructura mas o menos fija destinada a las mismas, como círculos de piedra cada vez mas elaborados y permanentes, con los cuales de alguna manera se garantizaba la continuidad y la institucionalización de la ceremonia en si y llegaba a reconocerse públicamente un sentimiento que siempre había sido mantenido de modo mas o menos explícito, sobre la sacralidad del lugar escogido en cada caso para tales actos. Así, la cumbre de los montes y algunos otros lugares especiales, quedaban consagrados como vínculos tendidos hacia el mundo de las divinidades y también hacia el mundo de los muertos y de los ancestros.

Una buena muestra de esa cristalización de las costumbres, ceremonias y rituales en estructuras físicas es, por ejemplo, la *Grianan an Aileach* o Casa de piedra del sol, en Donegal,



A Roda. San Cosme de Barreiros. Lugo. Monumento circular de piedra con un estrato de ceniza alrededor. Probable utilización como Casa de piedra del sol.



Grianan an Aileach. Donegal, Irlanda. Según la tradición, fue fundada por los druidas 1700 años a.n.e.



Círculo lítico monte Lobeira, Pontevedra.

Irlanda. No cuesta imaginar una línea de antorchas en la noche, colocadas sobre los muros, o llevadas en procesión por filas de individuos, configurando formaciones lineales y circulares de *fachos* encendidos, dispuestos en lo alto de una estructura semejante y visibles desde los puntos mas alejados de la comarca. La rueda, como símbolo e imagen del sol, representada en los petroglifos, reproducida una y mil veces en los amuletos y en objetos de todo tipo, desde hace miles de años.

Las visiones de la Vida y de la Muerte

Las ceremonias de las ruedas ardientes que giran en la cima de los montes o que son arrojadas laderas abajo, terminando su camino en el agua que las espera para apagar sus llamas, poseen por tanto un doble simbolismo que pasa a reflejarse en las distintas fases del proceso en el que se integran los participantes y los propios instrumentos de este ritual.

Por un lado, las mismas ruedas que han de ser fabricadas y dispuestas para la ceremonia. Suelen estar formadas por haces de paja o de leña apretada que se colocan según el contorno de una rueda y a los que, llegado el momento, se les prende fuego. Estas ruedas se suben hasta la cumbre, desde la que serán arrojadas luego, con las correspondientes ceremonias dedicatorias. Y eso se hace, por lo general, acarreando por separado hasta la altura los diversos materiales necesarios y montándolos o utilizándolos allí mismo para su fin. En ocasiones, existe una conexión directa entre las llamas aportadas por la "serpiente de fuego", es decir, por las procesio-



nes de antorchas llegadas hasta la cumbre, de manera que ese fuego procesional se comunica a la propia rueda que allí aguarda preparada, mientras que en otros casos la rueda ardiente se prende mediante una ceremonia especial y específicamente concebida para ello. En ocasiones, y para reforzar el simbolismo mediante el que se combinan el fuego, la luz y el movimiento giratorio, son lanzados al aire de la noche, en el mismo momento en el que la rueda —o ruedas, ya que pueden ser varias— se arrojan monte abajo, una multitud de pequeños discos de madera, inflamados también con el mismo fuego ritual.

En su viaje hacia el destino que les corresponda, estas ruedas presentan a los observadores el aspecto de un bólide giratorio, en el que los radios y el contorno correspondientes se revuelven sobre sí mismos con movimientos cada vez mas rápidos y vertiginosos, adoptando las formas de un torbellino y, por tanto, de un swastiforme. Estamos pues ante la figuración propia de un astro que, representando a la vida con sus fulgores y llamas iniciales, va tomando poco a poco la conformación de un armazón ardiente, a medida que se van consumiendo los haces incendiados. Se trata, pues, de la imagen de algo que se consume en el curso de su camino y que, en el intervalo espacio-temporal de su proceso, adopta las formas de una swastika. El signo de la swastika aparece, pues, como representación de ese movimiento torbellinesco mediante el que finalmente se llega hasta la extinción y el cambio de estado de un cuerpo luminoso.

Por otro lado, el carácter y la condición progresivos, procesuales, del evento, califican al signo resultante, es decir, a la propia swastika, como adecuado para significar no solo una

variación en el estado físico, sino además, un cambio en los niveles de conciencia con los cuales ha de interpretarse el fenómeno y sus correspondientes avatares

El resultado de este evento determinaría, en primer termino, la aparición del signo como representación del fenómeno en sí. Y en segundo lugar, produciría un cambio cualitativo en lo referente a la capacidad de significar del propio signo, proporcionando a éste la cualidad necesaria para señalar los posibles episodios de cambio de conciencia que puedan presentarse en el curso de dicho proceso.

Así, en nuestro caso de las ruedas de fuego arrojadas por las laderas de un monte, tenemos representadas, por tanto, la vida y la muerte, como fenómenos singulares y también como episodios especiales que están unidos por un camino que, a su vez, viene a ser un instrumento mediante el cual se instala un determinado simbolismo con el que resulta posible diseñar una explicación coherente de dicho acontecer.

Conservación y propagación de la vida y de la luz

La sucesión pautada de la vida y la muerte establece tanto una necesidad de explicar dichos fenómenos —que según nuestra experiencia acompañan a los seres humanos y al resto de seres vivos desde su nacimiento o incorporación al mundo, pero que según ciertas tradiciones, se han producido a causa de un acontecimiento culposo, no existiendo anteriormente tal sucesión de continuidad y si un estado de vida perpetua— como la de establecer unas maneras de representarlos con el fin de que se prolonguen, refuerzan y extiendan



en lo posible.

Así, en la tradición céltica, existe un mundo paralelo al nuestro, en el que residen unos seres afortunados que no conocen la enfermedad ni la muerte y cuya vida feliz se extiende para siempre. Sin embargo, el tránsito entre ese mundo dichoso y el cotidiano se halla regulado por un laberinto, es decir, por el desarrollo de un camino circular, desde que, por causa de un desdichado incidente ocurrido en la historia humana (asunto de diversa naturaleza, entidad y con dispares protagonistas, según los distintos relatos y tradiciones establecidas al respecto), el contacto directo quedó interrumpido.

De ello se deduce la necesidad de preservar y propagar la vida, luchando contra los empujes de la muerte, la cual, aunque sea inevitable e imposible de eludir, bien puede retrasarse o ser burlada, siempre dentro de unos límites. En cualquier caso, en el cosmos delimitado y estructurado por la tradición y las leyendas, siempre será posible hacer referencia y aproximarse al ese Otro Mundo que parece estar ahí, a nuestro lado.

Relaciones entre Luz y Vida y entre Oscuridad y Muerte (Espera y Renacimiento)

Conviene tener en cuenta, sin embargo, que no todas las luces que vayan a percibirse en la oscuridad de la noche, han de ser necesariamente benignas, pues hay algunas, tal como recoge, entre otras, la tradición irlandesa, que poseen una naturaleza demoniaca con la cual pueden matar a todos aquellos que lleguen a verlas, y que, incluso van a corresponderse con el ojo maligno de ciertos gigantes, como

Balor, al que tuvo que cegar, sino matar, Lugh en la segunda batalla de Mag Tured.

Estas luces misteriosas que generalmente suelen hallarse fuera del alcance de los simples mortales, deben contrarrestarse mediante el auxilio de las luces sagradas, si bien es este un trabajo para los héroes o para los ilustres guerreros y campeones que pueblan las sagas. Seguramente estas visiones de luces nocturnas malignas que vagan de un lado a otro animadas por espíritus desconocidos y hostiles, están en el origen de muchas de las tradiciones posteriores que relatan malos y peligrosos encuentros en los caminos, protagonizados por este tipo de luminarias fugaces y peregrinas.

El establecimiento mismo de estructuras luminosas diferenciadas en torno a todas estas manifestaciones, supone ya de por sí un contraste, un antagonismo, respecto al posible carácter "benigno-maligno" que mantienen. De tal manera que, cuando el observador o testigo contempla una o varias luces surgiendo en la noche, ha de recoger esa información comparándola con sus correspondientes cuadros de equivalencias simbólicas, intentando deducir de esa percepción y de sus circunstancias, la información que le permita clasificarlas como luces amigas o como avisos de que algún elemento poco fiable se le viene encima.

La gran división establecida casi desde el principio de los tiempos entre la Vida y la Muerte, inspira muchas de estas clasificaciones.

Los Círculos Mágicos

La circunferencia impone un cierto carácter, con su trazado rotundo y la casi inmediata incorporación y atribución de superficie que

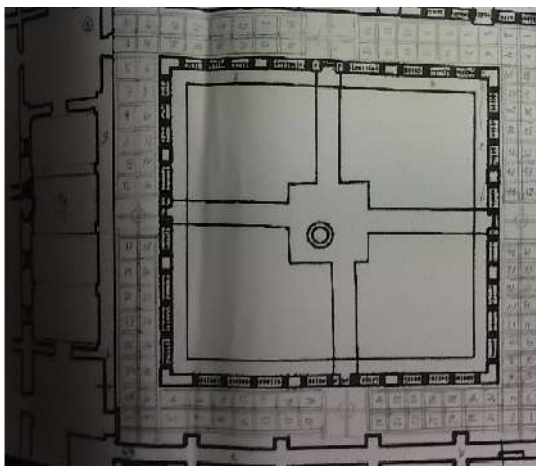


ese trazado supone, es decir, la generación del círculo, rebosante de carácter y de personalidad, pero al tiempo, también distinguido por mantenerse cerrado y revestir desde su mismo origen un cierto grado de exclusividad y de pertenencia a una elite, a veces manifiesta, pero casi siempre oculta y misteriosa.

Sin embargo, la circularidad, que es una propiedad a la que podemos denominar ritual, no siempre se va a imponer necesariamente a partir de un trazado circular. Puede hacerlo con la misma eficacia a través de otros trazados no circunferenciales, como, por ejemplo, la trayectoria cuadrangular que resultaría del camino trazado en el claustro de un monasterio, durante el rezo ambulante o paseo meditativo de los monjes, siempre y cuando se conserve el desplazamiento repetido y mas o menos rítmico y pautado —sea en sentido dextrogiro o sinistrogiró— circunstancia que bien podría significarse o ser representada mediante un signo, tal vez por una swastika, en la que se unirían el hecho de la circularidad con la revelación o indicación de la propia pauta.

Así, tenemos que quienes recorren sucesivamente los lados de un claustro cuadrangular —como los que suele haber, de ordinario, en los monasterios— y lo hacen de manera ritual, es decir, de una manera pausada y continua, desarrollan también una circunvalación tendida alrededor de un punto central. Puede ocurrir que en su camino encuentren ciertas señales indicadoras no solo de la justeza de esa marcha, sino también de su condición, iniciática, tal vez, o conducente hacia un determinado objetivo que únicamente se manifiesta a quienes caminan siguiendo unas determinadas condiciones.

En el suelo de los pasillos que forman algunos de estos claustros aparecen a veces unas marcas o signos —cruces, círculos y semicírculos, incluso swastikas, entre otros— que seguramente están allí dispuestas con alguno de estos fines propedéuticos o apotropaicos que se derivan de la combinación establecida entre el acto de caminar y el de reflexionar sobre el camino y sus circunstancias.



Un ejemplo de esta unión de las propiedades de aquello que gira, es decir, de la circularidad, con esa otra condición o carácter de la cuaternidad desprendida de las etapas que se suponen recorridas, por ejemplo, en el camino de



un claustro, sería el dibujo que aparece en el monasterio de Loudun (1334), obtenido entre otros muchos testimonios dejados por los monjes en la llamada "escalera de los graffiti". Este que ahora mencionamos parece haber sido grabado o inserto por un tal "hermano o fray Guyot" y en él se unen la silueta de una rosa, con la swastika dextrogiro que allí también aparece. Mas allá de coincidencias o de casualidades en la presencia y manifestación del patronímico en sí, la firma de ese tal Guyot de Loudun nos inspira el recuerdo del Guyot —o Kyôt— que inspiró a Wolfram von Eschenbach su *Parzival*.



Lo cierto es que el propio texto de Wolfram se desarrolla a modo de un verdadero círculo torbellinesco y swastiforme con el Graal como fondo. Y con él, con las referencias a una piedra mágica capaz de conceder la sabiduría e incluso la inmortalidad —que son, desde luego, auténticos cambios de estado y de conciencia, si los hay— permanecemos por tanto en las cercanías de esas estructuras simbólicas que giran y se retuercen para revelar su contenido, o que advierten al testigo, al observador, al caminante, sobre la inminencia de una variación fundamental, próxima a ocurrir, en sus vivencias y percepciones básicas, como circunstancia concreta y también como hecho

de circularidad, que acaece en su propia vida. Esa propiedad de la circularidad también puede ponerse de relieve a partir de la repetición de ciertos acontecimientos o del conjuro textual o verbal de los mismos. Así tenemos, considerados como fenómenos "circulares", multitud de costumbres, de ceremonias, y de otros diferentes actos públicos y colectivos, tal como puedan serlo ciertas danzas, desfiles y procesiones.

La circularidad de las cosas y de los comportamientos puede expresarse asimismo de muchas otras maneras, físicas o culturales. O como una huella que resta del paso o del transcurso de ciertas entidades construidas por la mente humana a partir de estos materiales sutiles, frágiles en apariencia, pero que bien pueden ser capaces de resistir el transcurrir y el peso de siglos y milenios.

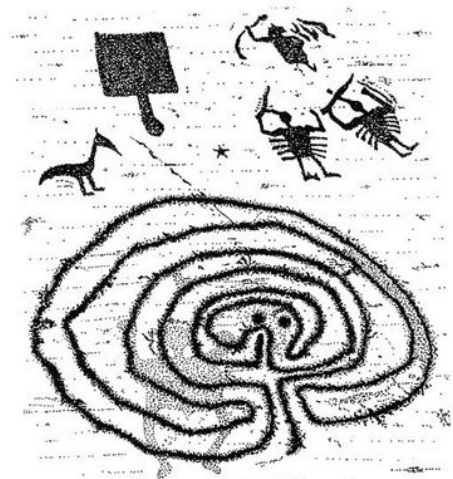
De tal manera, y a modo de ejemplo de lo que aquí decimos, si consideramos como "círculos mágicos" esos diseños laberintiformes que aparecen en numerosos petroglifos, a veces en solitario, otras formando parte de escenas mas complejas, podremos tal vez adivinar entre sus líneas los contornos vagos y semiborrados de un rostro, testimonio, quizás, de la diosa madre que espera allí, entre las idas y vueltas de caminos inciertos, o guardando y vigilando una frontera más con el infinito.



Una imagen simbólica de la cuaternidad. Estos símbolos aparecen por doquier en nuestras vidas, tanto que casi no reparamos en ellos ni en el mensaje que portan.



Uno de nuestros ejemplos sobre la presencia de la circularidad, es el diseño laberintiforme en un petroglifo localizado en Tintagel, Cornwall. Sin duda hay muchos mas así, repartidos por diversos lugares del mundo, como estos, cuyos ejemplos citamos seguidamente.



O alguno de los que pueden verse en Valcamonica, que es uno de los centros mas importantes del arte constituido por las representaciones y diseños realizados mediante petroglifos.



Jeffers Petroglyphs, Minnesota



Petroglifo en el Petrified Forest National Park, Arizona, USA. Hecho por los nativos hace aproximadamente unos 1000 años. Representa la Triple Espiral, el signo del Universo. Algo parecido puede observarse en Gavrinis, Bretaña, o en el cairn de Newgrange, Irlanda.

Nos preguntamos si puede haber un ejemplo mejor de círculo mágico, que esta representación del Gran Signo Cósmico, colocado estratégicamente en un hito del Camino de los Muertos. Es una referencia que habría de tomarse, necesariamente, ineludiblemente, si se pretendía progresar por esa vía, o hacer frente a las pruebas que en ella se presentaban, frente a la Gran Madre.



Petroglifo de círculos concéntricos en Signal Hill, Saguaro National Park, Arizona, USA



Petroglifo en el techo de la cámara funeraria del cairn L de Loughcrew, al noroeste de Dublín. Posible representación de un eclipse ocurrido el 30 de noviembre de 3340 a.n.e.. En esta cámara se hallaron los restos quemados de 48 personas.



Grupo de motivos circulares, con líneas que los unen desde sus centros. Mogor, Pontevedra.



Receboga. Las Manos de Dios. Amuleto eslavo, representa al dios supremo y al universo. Asociado al fuego y a la vida. También representa al sol. El círculo mágico utilizado como texto.



Disco de Skyros. Museo Arqueológico de Skyros. Grecia.



Sol swastiforme levogiro. Museo del Monte de Santa Trega. Pontevedra.



Pero también es posible poner ejemplos de diseños contemporáneos que guardan el mismo sentido de circularidad y de permanencia significativa que es posible observar en los petroglifos.

Los modelos de hoy conservan un espíritu similar y una complejidad de diseño similares a las representaciones de otras épocas, lo que nos habla de un contenido cultural común res-

pecto de aquellos, manifestando incluso unas necesidades significantes que pueden expresarse gráficamente en cada caso de una manera similar por sus respectivos artífices.



Así, hemos de preguntarnos ¿Cual es el impulso que guía a los actores en el desarrollo de semejante gestualidad? ¿Qué les conduce en ella para expresar sus preocupaciones mediante este tipo concreto de trazados?.

Seguramente los artífices mas próximos a nosotros en el espacio-tiempo, hayan olvidado ya las motivaciones que movieron a sus predecesores, o quizás las hayan sustituido por otras nuevas, mas actuales y acordes con los criterios que informan nuestra propia realidad, sustentando las preocupaciones de nuestros días. Sin embargo, pese a todas las circunstancias capaces de influir sobre dichas representaciones, no cabe duda que las mismas son capaces de actuar, cuando menos, en dos niveles: el que corresponde al testimonio de un equilibrio cósmico ansiosamente buscado por los participantes y aquel otro que se refiere al contraste existente siempre entre la luz y las tinieblas, entre la vida y la muerte, pactado en el juego de lo aéreo y uránico frente a lo subterráneo y chtónico.

En las edades siguientes, estas preocupaciones pronto se llegarían a representar mediante las imágenes simbólicas o figurativas de diversos dioses y diosas, o inspiradas en su propio entorno en los distintos panteones. Sin embargo, en los primeros momentos, con anterioridad a esas soluciones estéticas mas elaboradas, dichos efectos jugaron seguramente bajo la simbología encarnada en el juego de los propios círculos junto con las líneas que, dentro de un conjunto escénico mas amplio, se aproximaban a ellos o desde ellos partían, bien para perderse luego en el suelo, figurando el curso seguido por los espíritus de los muertos, bien para disponerse como referencias marca-

das entre las rugosidades y anfractuosidades de las paredes sobre las cuales tales conjuntos eran dibujados.

En cualquier caso, si el círculo representa la conciencia del ser, el cuadrado en todas sus expresiones —la cuaternidad, podíamos decir— representa la realización de esa conciencia. Como imágenes, la Vida y la Muerte, lo Masculino y lo Femenino, la eternidad y la temporalidad. Así, en relación con el infinito del círculo, la mesa, el altar, representan lo concreto, lo realizable en un segmento del espacio-tiempo. Por eso muchas veces a través del círculo se expresa la esencia de lo Numinoso, mientras que lo Sagrado se realiza a través de lo cuadrado.

Viviendas y Templos

De tal manera, estas figuras han servido de inspiración para los seres humanos de todas las épocas, no solo para, mediante ellas, trazar y diseñar la planta de recintos residenciales —estancias temporales, viviendas y poblamientos mas permanentes— sino que en otros casos fueron utilizadas para concebir, mediante su figura algunas de las moradas o de los lugares sagrados de los dioses e incluso para albergar a los difuntos en su ultimo sueño.



Estructuras circulares. Castro de Castrolandin, Cuntis. Pontevedra.



Caminos, marchas y ambulaciones

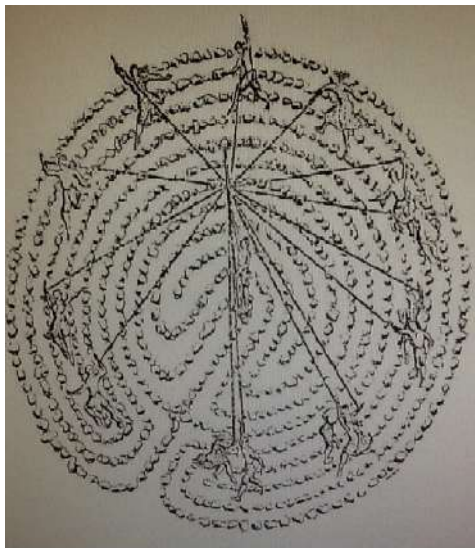
El pensar y concebir las cosas empieza muchas veces por el caminar, por el desplazarse de un lugar a otro, como suelen hacer aquellos que persiguen una meta o que desean traspasar el horizonte con sus pasos.

También sucede cuando es necesario desplazarse hasta un lugar donde han podido ponerse en contacto o han confluído, planos o niveles distintos de conciencia. Los rumores y consecuencias de tales contactos suelen extenderse como una formación de círculos mágicos cuya actuación concéntrica se propagase, igual que el frente de una perturbación, hasta los límites más lejanos.

Pero, llegados hasta el punto mismo desde el cual se manifestó ese fenómeno propagatorio, es necesario que los viajeros lo circunvalen, tanto en una acción protectora de las influencias que, como una fuente invisible, continúen surgiendo del lugar, como en un intento por limitar o señalar su campo de acción posible, sin que se corra el riesgo de poner en peligro al territorio colindante o a sus pobladores.

No cabe duda que esta actuación doble tendrá mucha mayor importancia y relieve cuando lo que se haya manifestado en ese punto especial sea lo sagrado o alguna fuerza o poder relacionado con él.

Una de las formas más importantes para circunvalar en lo que atañe a los círculos mágicos es, precisamente, la danza, mediante cuyo juego de pasos —que casi siempre obedece y sigue a un código preestablecido— se puede recorrer los diversos senderos de un laberinto como los representados en los petroglifos o en el suelo de algunas iglesias.



Danza de Troya o Danza de Mayo. Recorrido ritual del Laberinto.

El laberinto, junto con la espiral, pueden ser considerados como los círculos mágicos por excelencia y, mediante ellos y sus correspondientes códigos establecidos sobre valor y comportamientos de los caminantes o de los

participantes en el juego, es posible trasladar una parte, cuando menos, del conocimiento secreto, a través del espacio-tiempo.

Los Círculos del Terror

Es frecuente que aquellas figuras y composiciones presentadas a los profanos como un "círculo de terror", es decir, como un conjunto de figuras de contornos o expresiones que encarnen a personajes con rasgos desencajados o atributos manifiestos con expresiones malignas, dientes expuestos, colmillos, cuernos y otros rasgos feroces, o bien mediante calaveras o cuerpos descarnados semejantes a los que figuran en las Danzas de la Muerte, sean en realidad las manifestaciones externas y corporales de una prueba que rodean una

Puerta o Entrada hacia un camino iniciático o hacia planos distintos de la realidad o de conciencia.

Así ocurre con los "círculos" de calaveras o de "ángeles malos" que aparecen en algunas pinturas medievales o de épocas posteriores en lugares como iglesias o cementerios. Las propias Danzas de la Muerte desempeñan a veces, en este sentido, una función pareja, con los muertos como instrumentos de un círculo en cuyo girar permanente se presentan la vida y la muerte como extremos desde los que se parte una y otra vez sin solución de continuidad.



Estos personajes "maligos" —al igual que ocurre en otros contextos con figuras como las de los *cherubim*— se comportan en realidad como guardianes del Umbral. No representan amenaza alguna para el iniciado que sepa cómo tratarlos, sino un aviso para éste de que, cuando los divisa o se le aparecen, es porque se encuentra en un lugar de paso, de tránsito hacia otra realidad, y porque también, seguramente, habrá de hacer frente a una prueba, la cual debe ser superada para que sea posible continuar el camino.

Respecto a estos "círculos del terror", algún libro iniciático dice en sus páginas, dirigiéndose a los profanos, a los temerarios y a los igno-

rantes: "Se desatará, contra ellos la figura de la muerte, librando ante sus ojos un anillo de terror, para que no vean la Entrada ni el Camino que les aguarda al otro lado"

Estamos, por tanto, ante una prueba de oscuridad —casi siempre compañera del terror, y mas aún, del terror sobrenatural— que ha de ser vencida, tanto para continuar el camino emprendido, como para que el iniciado o el observador puedan, en su caso, demostrar su valía.



Los círculos del conocimiento secreto

El hecho de desencadenarse la actuación de los grupos humanos trae como consecuencia la fragmentación y la jerarquización del saber y del conocimiento, que no vienen a ser más que las consecuencias de las diferentes actitudes frente a la vida y aquellas otras ocasionadas por el desarrollo y puesta en práctica de las distintas cosmovisiones, o maneras de ver y de entender el mundo.



Así, los diferentes enfoques determinarán diversas líneas de pensamiento, y lo que es más, distintas cristalizaciones en las que se muestran modos de comportamiento y de actuación, aunque en cualquiera de estas líneas habrá siempre partes reservadas para ciertos individuos y grupos que usarán de ellas y las utilizarán para sus propios fines.

De tal manera surgirán los círculos secretos, cuya denominación misma describe de la mejor manera posible su naturaleza reservada y elitista, la cual suele transmitirse a lo largo y ancho del espacio-tiempo y viene a ser uno de los aspectos más representativos y característicos de dichas estructuras, a las cuales se las conocerá, a causa de esa misma condición reservada, más por sus aspectos y configuraciones externas y visibles que por sus aspectos oscuros y apartados del común de los observadores.

Así tenemos, como ejemplo de todo ello, los innumerables círculos o conventos entre secretos y clandestinos que proliferaron en Europa y un poco por todo el mundo —casi siempre siguiendo influencias de los europeos, cuando no se trataba de formaciones autóctonas, como ocurría en ciertos entornos de Asia y Africa con los círculos y agrupaciones de los licántropos y de los "hombres leopardo", por ejemplo— y que en cada caso afirmaban ser depositarios de un conocimiento tradicional y reservado, procedente, en determinadas circunstancias, de eras anteriores y ya pasadas, como sucede con los Illuminati, los Rosacruces o los miembros de las diferentes escuelas masónicas.

Una alternativa a estos círculos secretos relativamente próximos a nosotros en el espacio-

tiempo, es la de aquellos grupos, asociaciones y sectas que corresponden a misterios mucho más antiguos, esotéricos y, en consecuencia, proporcionalmente menos conocidos. Son éstos los que hacen una mención más o menos directa a participaciones de los representantes de lo sagrado, y aún de lo Numinoso, o de los propios dioses en la vida de los seres humanos —según ocurre con los misterios eleusinos en los que se recrea la historia de Demeter y de su hija Perséfone, así como las relaciones de ambas con el mundo de las sombras y con Hades, Señor de los muertos— por más que en muchos casos tales participaciones no lleguen a ser sino un remedo de actitudes y de conflictos puramente humanos teñidos sólo en cierta parte y proporción con el sello o con los rasgos de lo divino.

La Mesa Redonda del rey Arturo y sus caballeros, en el ciclo del Graal, parece ser la cristalización o corporeización de otro de estos círculos secretos. Allí se mantiene no sólo un conocimiento secreto y reservado, compartido únicamente por los doce miembros de ese Colegio caballeresco en el que no puede entrar cualquiera, sin cumplir una serie de estrictas normas. Además existe una comunión casi permanente con un objeto mágico —el Graal, en este caso— que se aparece cada día para iluminar a los adeptos que lo aguardan y a los que satisfacen en todas sus necesidades.

Sin embargo, parece que existen ciertas de estas actividades de los dioses —o de otros personajes relativos a lo sagrado— en las que son ellos mismos los únicos protagonistas, ya que mediante dichas acciones, esos mismos dioses o personajes van a adquirir o a integrar en su personalidad determinadas características que de otra manera no podrían lograr ple-

namente. Tal es el caso de Odinn el cual, para completar cabalmente su condición un tanto paradójica y desestructurada respecto a los otros personajes divinos o de cara a su propio origen, ha de ir adquiriendo mediante distintos procesos y pruebas los poderes y condiciones que le acreditarán más tarde, no sólo como divinidad que forma parte de un panteón dotado de estructuras y propiedades complejas en el cual debe integrarse desempeñando un papel especial, sino además que le identificarán como un maestro y experto en ciertos tipos de conocimientos y saberes de índole extraordinaria.



Esto es lo que se relata en la Edda poética, cuando se refiere, en sus versos, a la manera en que Odinn permaneció colgado durante nueve días y nueve noches de las ramas del Árbol del Mundo, Yggdrasil, el Árbol de los Vientos y Pilar cósmico, ofreciéndose en ese sacrificio a sí mismo, es decir, conectando mediante tal acto al dios sufriente e inmolado, con la propia

divinidad receptora a la que tales actos iban destinados.

Tras el sufrimiento, el dios sacrificado y colgado del Yggdrasil, adquiere el conocimiento secreto, representado en este caso por el círculo de runas, de las cuales el propio Odinn será en el futuro, dueño y mentor. Así, desde este círculo extraordinario, nace el dios de la magia y de los conocimientos reservados. Y así quiere representarlo Bernhard Hoetger en la escultura llamada Lebensbaum, Árbol de la vida, dispuesta en tiempos sobre la fachada de la Haus Atlantis de Bremen. Las runas que rodean la figura crucificada de Odinn-Wotan, representan este episodio recogido en párrafos de la Edda poética:

*"Ich weiss, dass ich hing am windigen Baum
neun Nächte lang, vom Ger verwundet, dem
Odin geweiht, ich selber mir selbst"*

*Je sais que je pendis
À l'arbre battu des vents
Neuf nuits pleines,
Blessé d'une lance, et offert à Odinn
Moi-même a moi-même offert.
À l'Arbre dont nul
Ne sait d'où proviennent les racines*

Edda poétique. Havamal. Rúnatal, V. 139. El Rúnatal es una section del Hávamál en la cual Odinn révéla el secreto de las runas.

Las circunstancias de la guerra, los olvidos interesados y el tiempo, han hecho desaparecer ya este testimonio de un saber perdido, del cual hoy únicamente nos quedan algunos grabados y fotografías, así como el recuerdo y la huella de un peculiar y misterioso círculo mágico cuyo recuerdo traemos hoy aquí.



La inmovilidad y el peligro, parecen ser dos elementos de contrapartida o de contrapeso en el desarrollo de estas estructuras de círculos mágicos. En la Mesa del Graal hay un lugar ciertamente terrible, el asiento peligroso, capaz de engullir y aniquilar a todo aquel que se aproxime sin merecerlo o, al menos, sin estar preparado. En el círculo de Odinn, muniendo con el poder de las runas, es necesaria la inmovilidad y la entrega sacrificial de los iniciados para que el proceso de transferencia del conocimiento sagrado pueda completarse y ser efectivo.

Los círculos de la vida y de la muerte

El desarrollo de la Vida y de la Muerte puede considerarse como un gran círculo mágico, quizá el más grande y terrible de todos los círculos mágicos posibles.

Los círculos de la Vida y la Muerte pueden ser representaciones de una de esas manifestaciones del "yo" interior, del inconsciente, a las que se refiere Jung cuando habla de los mandala, donde volvemos a ver integradas las formas circulares y cuadradas y las estructuras cuaternarias.

Jugar con ruedas de fuego y con círculos mágicos

El manejo de las ruedas de fuego y de los círculos mágicos es un arte que se aprende, segu-

ramente con muchos años de práctica y entrega. O mejor, se aprendía, tiempo ha, porque estamos quizá frente a una parte importante del Saber sagrado y del Conocimiento secreto, accesible en todo tiempo y lugar tan solo a unos cuantos elegidos para los cuales este proceso de aprendizaje suponía una parte de su propio camino iniciático.

Tal vez sea por eso que, con independencia de su significado o significados, veamos con más frecuencia la representación de relaciones entre los seres humanos y los círculos, ruedas, torbellinos y otras entidades semejantes, cuando observamos las escenas de los petroglifos o del arte parietal prehistórico. Sin qué eso quiera decir, desde luego, que no podamos encontrar ejemplos de tales escenas casi en todo tiempo y lugar. Las tenemos también como

motivos en ciertos vasos griegos, según veremos. Sin embargo, estas escenas tan antiguas que ahora contemplaremos, con sus siluetas erguidas y la relativa indiferencia que sus protagonistas parecen mostrar al espectador mientras permanecen dedicados a sus misteriosas actividades, desprenden sin

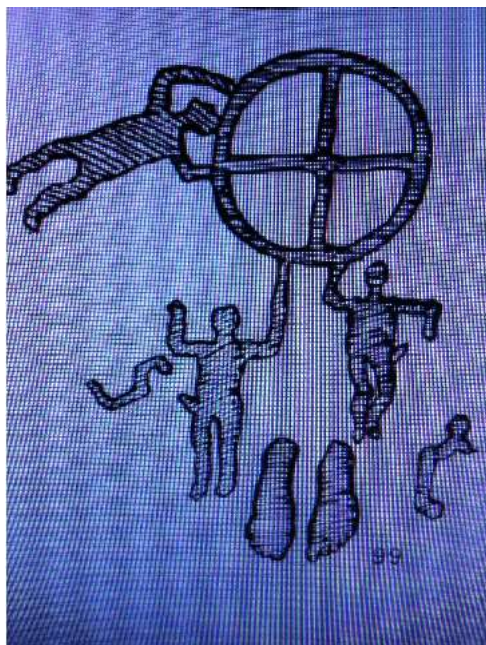
duda un encanto peculiar.

Los ejemplos que traemos aquí como testigos de estos extraños juegos nos ilustran adecuadamente sobre lo que puedan suponer en realidad dichos textos: la relación de los seres humanos con el cosmos, es decir, con el universo ordenado mediante los instrumentos culturales propios de cada grupo social.





Así, ese universo se muestra casi siempre afectado por algún elemento condicionante o estructurante, que influye sobre él para transformarlo y modificarlo. Y eso se hace ver en el planteamiento de los diseños que se nos presentan: los seres humanos contactan de una manera directa con la imagen o imágenes circulares que están próximas a ellos, mientras que sobre estas mismas imágenes aparecen configuraciones de diverso tipo —cruces, diámetros, espirales, dibujos diversos, otros círculos concéntricos— que indican el resultado de aquellas transformaciones producidas por la acción humana sobre el universo y que vienen a significar la adquisición de ese carácter ordenado y jerarquizado que puede esperarse después de una elaboración simbólica adecuada.



El juego simbólico que de esta manera se presenta ante nosotros puede tener en sí mismo otras significaciones, además de las puramente estructurantes o jerarquizantes. En algunas

culturas, según hemos señalado anteriormente, el acceso seguro a estos "juegos del sol" o "juegos con el sol" posee un carácter iniciático, lo cual indica asimismo su condición reservada y el peligro que supone el manejo de estas fuerzas sin la adecuada preparación. El sol representa la fuerza viva del universo que apenas puede ser controlada por la acción humana. Como sucede con todas las luminarias celestes, la naturaleza solar está más próxima a la condición de los dioses que a la de los humanos y su control pasa por aproximar de alguna manera, siquiera sea provisional, temporal y pasajera, aquellas dos naturalezas.

Así, el manejo y dominio de los círculos mágicos mediante los que se representa esta fuerza sobrehumana, indica también la transformación que el propio manipulador ha de sufrir y experimentar, lo que se representa asimismo en los dibujos por la erección que muestran casi todas las figuras, aunque vinculada en este caso no solo a la fertilidad o a la potencia sexual, sino sobre todo a esa transformación y cambio de naturaleza —también de planos de conciencia— a que nos referimos.

La tumba como expresión de la circularidad

Las tumbas, sean individuales o colectivas, alberguen cuerpos y restos de cuerpos o las cenizas de los difuntos, siempre han sido algo más que depósitos de cadáveres o lugares de almacenamiento de sus residuos más o menos organizados. Es posible que uno de sus primeros objetivos haya sido la separación entre vivos y muertos, teniendo en cuenta que estos últimos siempre han inspirado sentimientos contradictorios a los supervivientes y como consecuencia de ello los grupos sociales, tan



pronto alcanzaban un nivel mínimo de organización, se apresuraron siempre a poner a los muertos en su lugar y a trazar fronteras rigurosas entre vivos y muertos, protegidas además por todo tipo de seguridades y cautelas esgrimidas frente al posible retorno de los difuntos, fuese mediante sus espíritus descontentos o desorientados en el mas allá, o con sus mismos cuerpos, animados por alguna suerte de maleficio.



Túmulo funerario neolítico del Tassili, en el Sahara.

Esas cautelas suelen mostrar un carácter o condición mágicos y presentan casi siempre una connotación ritual, de manera que con el desarrollo histórico de estas practicas, el culto de los muertos vino a sustituir muy pronto a los simples cuidados que, en un primer momento, se dispensaba a los cadáveres y que se limitaban en la mayoría de los casos a disponer su deposito en ciertos lugares especiales y a rodearlos con sus objetos personales, armas, trofeos o recuerdos.

Las tumbas se especializaron con una relativa rapidez en el espacio-tiempo a partir de esas primeras manifestaciones, a través de las cuales, o bien se depositaba el cadáver a fin de que éste experimentara los procesos naturales de descomposición y se pudiese así reducir sus

restos o recoger los huesos mas tarde —lo que daba lugar a que hubiese varias ceremonias funerarias sucesivas hasta que el cuerpo quedaba descarnado y limpio— o bien era sometido a la acción de agentes erosivos naturales y artificiales para conseguir un efecto similar.

También era factible quemar el cuerpo en una hoguera para recoger luego los huesos mas largos, voluminosos y resistentes a la combustión guardándolos en un recipiente previsto para ello: una vasija de barro, una caja de piedra o algún otro depósito similar. En este caso, también era posible que los restos óseos fuesen quemados una y otra vez hasta conseguir una incineración mas completa, guardando luego las cenizas en una urna prevista para ello.

Todos estos procedimientos, y algunos mas que no mencionamos, servían en definitiva para consagrar de una manera eficaz y definitiva la separación esperada entre vivos y muertos, pero también para trazar un camino especial por el que los difuntos pudiesen marchar hacia el Otro Mundo, sin que ni sus cuerpos ni sus espíritus constituyesen una amenaza o un peligro para los restantes miembros del grupo social.



La huella de estos caminos que unen nuestro mundo cotidiano y el Otro mundo en el que permanecen los espíritus de los difuntos, puede contemplarse, a veces, en el diseño de las estructuras funerarias. Así se ve, por ejemplo, en este túmulo funerario neolítico del Sahara, en el Tassili. Aparece rodeado por dos círculos ligeramente excéntricos, que se unen mediante unas líneas paralelas que no llegan a romper, no obstante, el círculo más externo. El simbolismo de separación neta entre ambos planos de la existencia —Vida-Muerte— se muestra claramente al observador en este caso.

No obstante, todas estas actuaciones culturales que el propio grupo social determinaba específica y minuciosamente en sus mapas cognitivos o modelos comportamentales, no eran sino maneras, o modos, de insertar el ciclo o círculo de la existencia humana en otro círculo aun mayor, mas dilatado y sin duda de mucho mayor alcance, cual es el que incluye la totalidad y los aspectos que se encierran en el acontecer manifestado, transcurrido, entre la vida y la muerte.

Nos encontramos, así, ante un modelo de representación que contempla la disposición circular de los diversos acontecimientos concernientes ya no solo al simple decurso de la vida humana, sino a la integración cualitativa de ésta en un conjunto mas amplio en el que las disposiciones y trayectos circulares se repiten una y otra vez, manteniéndose como modelo procesual.

Así, según muchas tradiciones, el viaje entre el mundo de los vivos y ese otro entorno misterioso hacia el que se desplazan, o en el permanecen los difuntos y otros espíritus desencarnados, posee también una condición circular, de desplazamiento cíclico, lo cual suele ser reflejado, en ocasiones, en la propia estructura de la tumba.

Vemos un ejemplo de construcción funeraria, aunque relativamente simple en su trazado y en los recursos y técnicas utilizados, en el yacimiento de Los Millares, Almería, situado en un área que puede considerarse como una entre aquellas más antiguas de la península ibérica. Los enterramientos y monumentos funerarios son aquí muy característicos y suelen adoptar forma de *tholos*, con una cierta

semejanza estructural respecto a los sepulcros micénicos, en los cuales puede observarse ese desarrollo circular de la cámara funeraria en la que confluye un largo pasillo que simboliza la vía de comunicación, siempre procelosa y plena de obstáculos, que une ambos planos de conciencia, o ambos mundos.



Túmulo cerrado en Los Millares. Betilos a los lados del camino y cierre mediante losa de esa vía de acceso.

En Los Millares, según podemos apreciar, coinciden también muchas de estas circunstancias estructurales y, particularmente, el pasillo y el círculo, que sostiene y perfila una cámara hecha de piedra, con perfiles concéntricos que se van elevando para confluir en un círculo central que, posteriormente, será tapado con una losa o con una piedra.



El camino de entrada a la cámara funeraria suele estar protegido, a su entrada, por uno o dos betilos, que, con su energía simbólica, vienen a constituir una especie de umbral. Suele haber, además, una losa de cierre que refuerza, todavía más, esa sensación de límite o de frontera establecida ínter mundos, en la que se integran la linealidad del camino, con la rotundidad del círculo sellado que forma la propia tumba.

Pero el camino, incluso cuando está libre de los obstáculos que suelen interrumpirlo y bloquearlo, aparece con sus marcas correspon-

y que se implican con el propio desarrollo circular establecido en el círculo "Vida -Muerte".

De tal manera, el espíritu desencarnado que, según muchas tradiciones, acompaña al cuerpo durante los primeros días tras el fallecimiento, y que resulta, en muchos casos, peligroso para los vivos —recordemos las medidas que al respecto se toman en muchas culturas sobre el aislamiento del cadáver y las prohibiciones y tabúes sobre contactos con él o con cualquiera de los objetos que hayan podido estar bajo su influencia— queda confinado también en esa bóveda cerrada y aislada.

En la imagen que presentamos seguidamente y que corresponde a uno de los *tholos* reconstruidos de Los Millares, es posible ver como esa abertura circular practicada sobre una de las piedras de revestimiento, permite un acceso hacia la cámara sepulcral por el que es posible introducir los cuerpos de los difuntos, arrastrándolos por ese estrecho corredor, para depositarlos finalmente en el espacio circular de la tumba.



Se pueden apreciar los distintos cortes en el túnel, simbolizando ese acceso complicado hacia la cámara sepulcral que representaría el Otro Mundo. Los betilos verticales a los lados del orificio de acceso, representan ese estado simbólico y la energía que protege la tumba y el camino que lleva hacia su parte más cerrada y secreta. La línea que se proyecta desde la Vida, incide y sesga, aunque sea tan solo en instantes especiales y concretos, el círculo de la Muerte.

dientes y con sus respectivos umbrales adventicios, que pueden dar paso —o no, según los casos y circunstancias— a otras cámaras secundarias.

Pero, en su despliegue lineal, el camino se muestra así, por tanto, como una estructura compleja en la que se asocian sucesivamente planos y niveles simbólicos interrelacionados

Primero, ese espíritu desconsolado y abandonado, retenido apenas por las plegarias y por los rituales previstos para la ocasión, intentará abandonar su encierro. Pero la parte superior está cerrada y protegida por una gran piedra, de manera que, tras ese primer intento que oscurece y apaga en cierta medida su potencia sobrenatural, se dirigirá de vuelta por el cami-

no que el cuerpo muerto emprendió al ser depositado en este recinto oscuro.

Tampoco esta vía resulta practicable para el alma, pues su acceso está impedido por la fuerza de los betilos, de los grabados y de los rituales que, en su momento, acompañaron también aquí al cierre y el relleno del corredor de acceso, a través del cual, quizá, todavía podría comunicarse con el mundo de los vivos, el cual está ya vetado, sin embargo, para ese espíritu cansado y cada vez más desposeído de su luz y de su energía vital.



Únicamente queda el sendero, también oscuro y descendente, que conduce hacia el seno de la Madre Tierra, lo cual hace que la imagen o los símbolos de ésta, aparezcan grabados de mil formas, representándola con mil rostros, casi todos ellos aterradores o, cuando menos, inquietantes, en muchos de estos monumentos funerarios, ya que la Gran Madre es, al tiempo, devoradora y generadora de nueva vida.

El Gran Circulo mágico tendido entre la Vida y la Muerte se cierra así completamente, una vez que el espíritu deja de vagar y de revolverse contra su destino, aceptando por fin la paz de ese equilibrio que le espera, e integrándose definitivamente con ello en el magma nutricio y esperanzado del Principio.





Bibliografía:

- **FRAZER, JAMES GEORGE:** La rama dorada. Fondo de Cultura Económica.

-**MURRAY, MARGARET ALICE:** El dios de los brujos. Fondo de Cultura Económica.

- **CLOTES, JEAN - LEWIS-WILLIAMS, DAVID :** Los chamanes de la prehistoria. Editorial Ariel.

-**ELIADE, MIRCEA:** Lo sagrado y lo profano. Editorial Paidós.

-**ELIADE, MIRCEA:** Mitos, sueños y misterios. Kairós.

-**CARDERO LÓPEZ, JOSÉ LUIS:** Monstruos, muertos y dioses oscuros. Editorial Aguilar, Madrid.

-**CARDERO LÓPEZ, JOSÉ LUIS:** Ejércitos de muertos y viajes al Otro Lado. Booksedit.

O PENTE DA MOURA OU DA AMOURA: A etnografia galega como registo arqueológico não intervencionista

André Pena Granha

*Dr. em Arqueologia e Hª Antiga, decano do
Instituto Galego de Estudos Celtas e Arqueólogo e
Historiador do Concelho de Narão*



Sumário

A moura galega ou amoura relaciona-se com a Deusa Mãe, a Senhora do Além. A imagem da [a]moura que se apresenta a pentear o cabelo com um pente de ouro olhando-se num espelho, para depois submeter a prova a um possível pretendente, liga-se com a questão do ritual das exéquias do cavaleiro. Como exemplo, temos as representações do pente nas estelas atlânticas da Península Ibérica do Bronze Final ou mesmo o pente de ouro que faz parte do chamado Tesouro de Caldas, objecto votivo, junto com o espelho, para a [a]moura ou Deusa Mãe. O tema também se associa à legitimação do poder e da posse jurídica das terras, tradições que se mantiveram na Galiza a longo de séculos.

Palavras chave: amoura, Deusa Mãe, pente, espelho, mamoa, psicopompo

Abstract

The Galician Moura or Amoura relates to the Mother Goddess, Lady of the Underworld. The image of [a]moura presents combing her hair with a golden comb, looking in a mirror, and then submit to a potential suitor to a test. This image binds with the question of the funeral ritual rider. As an example, the representations of the comb in the Iberian Atlantic stelae of the late Bronze Edge or even the golden comb that is part of the Treasury of Caldas, a votive object, along with the mirror, for [a]moura or Mother Goddess. The theme also joins the legitimization of power and court possession of the land, traditions that have remained in Galicia over the centuries.

Keywords: amoura, moura, Mother Goddess, comb, mirror, barrow, psychopomp

Os Mouros galegos, galeses e bretões, são élficos ou leucodermos, seres sem relação genética ou linguística com os mouros africanos que ocuparam Al Andalus, donos de fabulosas jóias e de pedras preciosas, de ocultos tesouros —sendo também de ouro, no seu mundo subterrâneo ou marinho, os jugos dos seus bois, as guarnições dos seus arreios ou das suas ferramentas de lavoura, as gaitas dos gaiteiros, etc.— enterrados em recônditos lugares da Galiza, sobretudo nas mamoas.

MOURA é deturpação por **AMOURA**, segundo o penso (ex **J. T. Koch** que me deu a pista). A forma correta seria não *a Moura*, mas possivelmente a Amoura de *Omur+i+ka*, seria "o ser, sobrenatural, a Senhora do Outro Mundo, a Senhora do Além. De *omurika** [J.16.2] < **u(p)omorik*_ 'O Além baixo o mar, "the under-seaworld', cf. Gaulish Aremorica 'the land by the sea', Welsh arfor-dir 'coast'.

O Além está numa ocidental e *bretemosa* ilha



atlântica, trás o pôr-do-sol, a oeste, e está também baixo o mar, baixo os cursos de água, rios, poços, fontes [a Fonte da (A)Moura em Sedes], pontes, e também baixo terra, baixo os castros, baixo as mamoa, dólmenes, arcas, etc.

A [A]Moura, transcrito da *Mater*, da Deusa Mãe, da *Galtia* ou da *Kaltia* —Galiza— é a Senhora da *Omurica*, do Além, "o Além baixo o mar". Foi sem dúvida originariamente de berço

galego, uma sereia, eixo do ciclo europeu de Melusina, da legitimação do poder dos nobres

e da posseção jurisdicional —o caso dos Marinho— das terras que eles senhoreiam. O *promptema* que chamo de *Rhiannon*, *promptema* da encoberta prova da *Amoura* —dando a escolher entre ela e o tesouro— é sempre funerário (Pena 2004), pertence ao ritual das exéquias do cavaleiro. Em Narão os túmulos são chamados Montinhos da Moura [sive *potius* Montinhos da *Amoura*] no Monte de Nenos, porque dos buracos de violação que os túmulos apresentam sai a *Amoura* a assoalhar o ouro.



Desenho de Eva Merlán Bollain

"Hilario Alonso habia hallado allí una mujer descabellada y bestida de rraxa parda y los cabellos sueltos, y esto a bocanoche [...], y que traía en la mano unos pocos de pelos, y que le dixerá que qual le parecía mejor; aquello que ella traía en la mano o ella; e que él le respondiera que ella [...]: y entonces que ella le mandara que fuese a cabar al dicho otero de la mámoa de Segade y que hallaría un tesoro"¹.

Ocasionalmente, desde o fundo da sua mamoa ou túmulo —um túmulo é uma porta aberta ao Além, em Narão² chamados por esse motivo "Montinhos da [A] Moura"— nomeadamente as [a]mouras, sacam a assoalhar ["pôr ao sol"] o seu ouro e jóias. Talvez para o metal conservar o perfeito brilho, talvez para atrair um esposo, contemplando-as enquanto penteiam os cabelos [olhando no espelho] com um pente de ouro. Na Galiza, duma rocha, duma fonte, duma mamoa ou dum lago, sai, nos dias assoalhados, unha belíssima [a]moura esplendidamente vestida e engalanada, penteando os seus louros cabelos com um pente de ouro e com um



1 MARTINÓN TORRES, Marcos, *Análisis historiográfico del Megalitismo Gallego*, Tesis de Licenciatura, Santiago, 1999.

2 Los túmulos de la necrópolis del Monte de Nenos, Sedes.



espelho na mão a assoalhar os seus tesouros. Na noite de São João, a [A]Moura procura um digno e jovem esposo submetendo-o previamente a uma prova encoberta de escolha entre ela e um tesouro. Os cobiçosos elegem a peça maior do tesouro e a moura desaparece. Então o objecto eleito converte-se em um carvão.

Nas grandes arcas ou cistas da Idade do Bronze como as de O Gistral, relacionadas com os chamados *causos veteros* ou curros neolíticos para o gado (O Monte da Lagoa, por exemplo), os aristocratas enterravam-se com muito bons áureos enxovais, como o de Átios e outros similares.

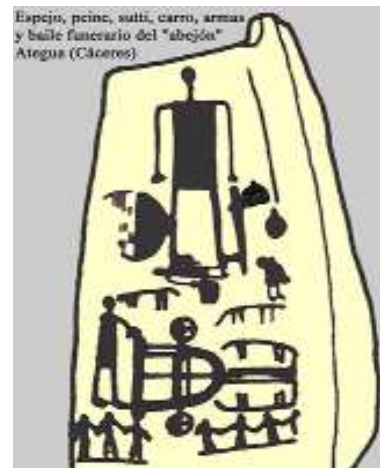
O equipamento de ultra-tumba do cavaleiro representado nas estelas atlânticas da Península Ibérica do



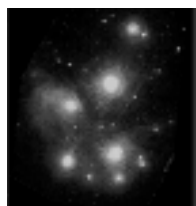
Bronze Final incluía o preceptivo pente [e com certeza um espelho] para a [A]Moura, transcrito da Deusa Mãe. O assunto da casamenteira Moura ou *Amoura* que vem solícita a recolher a alma do cavaleiro (Pena 1999), a montar na sua garupa e levá-la ao Além é tema funerário como mostra a história de Pwill e de Rhiannon: "Grande Rainha" no primeiro ramo dos galeses Mabinogui. O mais antigo pente, neste escatológico contexto da Europa, procede do tesouro calcolítico (ca. 3400- 3200 a.C.) de Caldas, dum espólio massivo de túmulos calcolíticos.

Quase todas as estelas do Sudoeste Peninsular (Bronze final) representam os pentes funerários e espelhos votivos para a [A]Moura com as

armas e carpentas, "carros" de heróis defuntos, ocasionalmente, com encenações de *sutti*. Encontramos na estela de Ategua uma das primeiras manifestações da dança funerária chamada "O Abelhão" executada na Galiza até quase os nossos dias: de mãos dadas, os assistentes ao funeral dançam sem parar em roda à volta do defunto —tema estudado na Galiza, e desde o ponto de vista etnográfico, por Bascoi Pérez, e mais recentemente, com notável bibliografia, por Alonso Romero-zumban, como *psicopompos* abelhas.



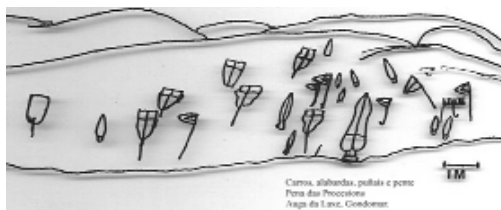
Desenho de Carlos Alfonzo



derradeira vez uma bandeja de prata dourada com este motivo.



Pensamos que o simbólico pente, junto com os primeiros modelos de carpenta ou carro galego, os carros-trenó (ainda sobrevivem nas Astúrias e no Courel) e alabardas, representa-se pela primeira vez na Pena das Procissões (Água da Lage, Gondomar), talvez assinalando o lugar por onde se realiza o trânsito vertical ao Além. No friso da panóplia, uma espada pistiliforme, muito posterior, contemporânea



da estela de Monte Alto, mostraria a secular continuidade das crenças e *éthos* dos nobres galegos. O pente e o espelho, com a panóplia ofensiva e defensiva e a carpenta ou carro, apareceram também representados na estela galaica de Monte Alto, o *carnario* "carneiro" alçado sobre o fundacional principesco túmulo calcolítico e funerário, seguramente na demarcação da Treba. Pois estas estelas, e as tumbas baixo elas, assinalam "esta terra é nossa porque aqui estão os nossos antepassados", uma imemorial possessão.



Aparecem posteriormente nas estelas funerárias pictas e francas, já nos séculos VII e VIII. (Olhem: na Galiza sempre aparece tudo pela primeira vez, em centro Europa pela derradeira).

AS HERDANZAS DO TEMPO

Guía de petróglifos inéditos en parte dos lindes dos concellos de Xunqueira de Espadañedo e Esgos

José A. Gavilanes Blanco

Colaborador da Sociedade Antropolóxica Galega



Sumario

A vontade de facer esta guía do patrimonio arqueolóxico inédito, desta zona do interior, xurdiu coa finalidade de desmitificar o que frecuentemente se escoita: "en Galiza, só temos petróglifos na costa" e, con isto, mostrar que o único que non temos no interior é o interese na conservación e na divulgación destas pegadas da nosa historia por parte das institucións. Móstrase neste artigo como nun espazo reducido se poden atopar infinidade de vestixios aos que a transcendencia e valor que lle veñen dados é de xeito case exclusivo, a nivel local, pola poboación dunha comarca rural que, afortunadamente e con todo, aínda conserva un coñecemento transmitido a través das xeracións por tradición oral ou por persoas que ollan e senten o seu contorno coa curiosidade e sorpresa dun neno.

Palabras clave: petróglifo, marco de termo, moura, pedrafitas.

Abstract

The will to make this guide of unpublished archaeological heritage in this inland area came about with the aim of demystifying the common saying that "petroglyphs in Galiza, are only found on the coast", and in this manner show how what there isn't inland is an institutional interest in the conservation and diffusion of these footprints of our history. In this article it is shown how in a small space a broad number of traces can be found to which transcendence and value are given to, almost exclusively, at a local level, by the population of a rural region, which fortunately, still preserves a knowledge orally transmitted down the generations, or by people who see and feel their environment with the curiosity and surprise of a child.

Keywords: Petroglyph, framework, moura, menhir.

A historia que segue non podería ser posible se non fose por tela escoitado nos improvisados fiadeiros en Pardeconde, xa que entre os concellos de Esgos e Xunqueira de Espadañedo existen unhas pequenas diferenzas por tema de lindes.

Naquel momento acendeuse o carburo no candil da curiosidade por este tema tan apaixonan-

te e puxémonos a debandar a maneira de poder indagar, na procura de información, neste novo reto que se nos puña por diante.

Naquel intre comezou unha tarefa de pescuda para dar cos verdadeiros lindes dos dous concellos e así poder aclarar a situación.

Primeiramente cómpre dicir, para quen non o



saiba, que Pardeconde é unha aldea dividida en dúas por un pequeno regueiro; cada unha das beiras é dun dos concellos; polo que, isto das liortas polos limites está a orde do día.

Por todo iso, iremos dando un percorrido maiormente polo contorno común dos dous concellos, aínda que nos deixaremos levar ás veces pola intuición e a curiosidade nalgũa zona algo afastada.



O que si quedou claro é que a mellor enciclopedia é a memoria histórica das xentes de cada lugar, aínda que non estea totalmente ben canalizada, só é necesario procesar todos os datos, remixelos con outros, sacar conclusións e despois, no terreo, tentar darlle sentido.

Para dar con moitos dos marcos e cruces utilizamos a táctica de mirar no mapa; onde a liña divisoria daba un cambio de dirección. Con case total seguridade, neses vértices (que normalmente coinciden con outeiros, penedos, mámoas, petróglifos, etc.) case sempre atopamos cruces de termo, se tiñan penedo onde facela e se non era o caso, puñan un marco.

Todos os bens que iremos vendo serán aqueles que non están catalogados en ningunha documentación oficial, ben sexa Patrimonio ou PXOM; isto non quere dicir que fosen atopados, xa que pensamos que "non estaban perdidos", pois na memoria dos vellos aínda estaban moitos, sobre todo os marcos de termo e algunha cruz. Outra cousa será o que atopemos preto deles ou entre eles, como poden ser os petróglifos; centrarémonos neles pois son un claro exemplo da tipoloxía do interior, sendo maiormente de cazoletas e algún con círculos.

Comezamos esta pequena andaina no lugar máis controvertido pola comentada disputa:



1.- O Marco Vello

Neste marco atópase (onde vemos no mapa) a confluencia dos concellos de Xunqueira de Espadañedo, Parada do Sil e Nogueira de Ramuín, no que se chama O Eirado. Posiblemente o concello de Esgos chegara anteriormente ata aquí, se revisamos varios documentos como o Catastro de Ensenada.

Puidese ser o "Cautum Sancti Stephani de Petrafitia" ao que se refire o Privilexio de Afonso VII, de 1153, que delimita o Coto de Rocas, e que di que xa estaba alí no ano 921.

Ao seu carón pasou a Vereia que unía Ourense, o Castro Litoria e Astorga (información de Antón Rodicio).

Ten varias cruces gravadas e algún símbolo máis. Unha lenda di que unha marca que ten na parte superior a fixo o cabalo de Santiago, saltando dende este marco ata o Marco Novo que dista uns 1400 m e que veremos despois.

En penedos ao seu arredor podemos ver cazoletas e algunha cruz de termo.

Podemos seguir a pé pola pista e camiñaremos pola actual marxe común de Xunqueira con Nogueira en sentido anti-horario, cara ao oeste, ata chegar á seguinte parada:

2.- Outeiro dos cachos

A zona coñecida como Outeiro dos cachos era un cruce de camiños, entre a antiga vía romana, que viña de Ourense a Astorga (Vereda Maiore), pasando polo Castro Litoria, e a que subía da aldea de Pardeconde.

Cando se fixo a pista pola que camiñamos, apareceu algunha moeda e cachos de cerámica. Ao parecer neste outeiro tiña lugar unha feira na que se comerciaba con produtos de cerámica. É unha zona con varios penedos, nos que atopamos unha gran cruz de termo e algún símbolo máis. Información: Antón Rodicio (riberasagrada.blogspot.com.es)

Este é o único dos bens que pomos neste listado, que xa está en parte documentado no concello de Xunqueira, como xacemento, pola aparición das moedas e os restos de cerámica, pero nunca referencia ningunha á cruz, polo que non se ten en conta que marca a liña que se debe seguir.

A seguinte parada é o anteriormente referido Marco Novo, ó que se chega collendo un desvío da anterior pista e collendo unha devasa, pasaremos pola fonte do Machado, onde podemos refrescarnos un pouco, preparándonos para o que nos queda por percorrer.

3.- Marco Novo

O que pode ser unha antiga pedrafita, á que se fai referencia en varios escritos antigos, foi convertida na Idade Media nun marco de termo. Na actualidade, segundo o mapa, marca o punto no que conflúen os concellos de Esgos, Xunqueira de Espadañedo e Nogueira de Ramuín. Ten gravadas 12 cruces pola súa superficie. Ao seu carón pasou a Vereia que unía Ourense, o Castro Litoria e Astorga. Ten enriba a marca do cabalo de Santiago, que xa comentamos no Marco Vello, que a fixo saltando dun ao outro, segundo a lenda.

Agora desviámonos un pouco ao sur, pois chámanos a atención un par de penedos que se ven



ao lonxe, aos que de momento chamaremos entre marcos.

4.- Petróglifo A Serra I (entre marcos)

A Serra I (entre marcos)	
TIPO DE BEN:	Petróglifo
LUGAR:	O Eirado
PARROQUIA:	Os Pensos (San pedro)
CONCELLO:	Esgos - Xunqueira de Espadañedo
CRONOLOXÍA:	Idade do bronce
COORDENADAS:	42.359317
	-7.64211
DATA ACHADO:	16-08-2009
DESCUBRIDOR:	J.A.Gavilanes

Achegámonos a esta zona coñecida como O Eirado e atopamos un grupo de dúas rochas. Na rocha máis grande, atopamos dúas cazoletas grandes naturais, aínda que retocadas e ao seu arredor ten varias cazoletas pequenas de 4-5 cm. Son unhas 8 repartidas pola súa superficie, pero que conservan como centro da composición as dúas pías naturais.

Na outra rocha, menos voluminosa, aínda que máis alta, podemos ver unha cruz de termo, que separa os concellos de Xunqueira de Espadañedo e o de Esgos.

A partir deste achado, damos unha volta pola zona, onde foron aparecendo máis petróglifos, sobre todo onde aparecen grupos de rochas nas cimas dos pequenos outeiros que ten esta zona da Serra de Cabeza de Meda.

E así foi como foron aparecendo ata un total de nove petróglifos que hai que ter en conta, e contamos que poidan aparecer moitos máis, xa que queda moita zona por andar, ten boa pinta e ofrece os requisitos necesarios como son



4- Petróglifo A Serra I (entre marcos)

orientación o 'sur, suroeste', auga preto (xa que pola serra baixan multitude de escorrentías) e unha boa materia prima, rochas axeitadas e redondeadas na parte superior.

No lado suroeste do monte de Cabeza de Meda, en pendente caendo cara á aldea de Pardeconde, atopamos unha zona de gran concentración de petróglifos, todos con tipoloxía de cazoletas dun tamaño semellante

Comezamos este percorrido.

5.- Petróglifo A Serra II

A Serra II	
TIPO DE BEN:	Petróglifo
LUGAR:	Penas Cabaleiras
PARROQUIA:	Os Pensos (San pedro)
CONCELLO:	Esgos
CRONOLOXÍA:	Idade do bronce
COORDENADAS:	42.35431730747223
	-7.646039128303528
DATA ACHADO:	15-07-2012
DESCUBRIDOR:	J.A.Gavilanes



5- Petróglifo A Serra II

Entre eles destaca este que chamaremos A Serra II, pois é inédito e non ten denominación oficial como os outros. Nel podemos ver varias cazoletas aliñadas pola beira dun pequeno saínte no penedo. Son dun tamaño medio, entre 5 e 6 centímetros, bastante marcadas.

Parece que en épocas antigas estivo a punto de estragarse, pois está a escaso medio metro da rodeira dunha da calzada que subía, dende Pardeconde, a enlazar no Outeiro dos Cachos co camiño que unía o castro Litoria e Astorga.

6.- Petróglifo A Serra III

A Serra III	
TIPO DE BEN:	Petróglifo
LUGAR:	O Eirado
PARROQUIA:	Os Pensos (San pedro)
CONCELLO:	Esgos
CRONOLOXÍA:	Idade do bronce
COORDENADAS:	42.361156940460
	-7.648404836654
DATA ACHADO:	15-07-2012
DESCUBRIDOR:	J.A.Gavilanes



6- Petróglifo A Serra III

Neste caso vemos que se aproveitou unha pía natural como centro para, ao seu arredor, facer

varias cazoletas dun tamaño de entre 3 e 4 cm de diámetro. Pódense ver claramente unhas 5, pero intúense algunha máis, aínda que con dificultade, debido ao desgaste do penedo e os liques que o invaden.

7.- Petróglifo A Serra IV

A Serra IV	
TIPO DE BEN:	Petróglifo
LUGAR:	Penas Cabaleiras
PARROQUIA:	Os Pensos (San pedro)
CONCELLO:	Esgos
CRONOLOXÍA:	Idade do bronce
COORDENADAS:	42.364112734794
	-7.651537656784
DATA ACHADO:	15-07-2012
DESCUBRIDOR:	J.A.Gavilanes



7- Petróglifo A Serra IV

Sobre un saínte rochoso con pías grandes naturais, podemos ver varias cazoletas agrupadas en dúas zonas. Son dun tamaño medio entre 5 e 6 centímetros, bastante marcadas, aínda que o pene-do está moi desgastado.

8.- Petróglifo A Serra V

A Serra V	
TIPO DE BEN:	Petróglifo
LUGAR:	A Porcariza
PARROQUIA:	Os Pensos (San pedro)
CONCELLO:	Esgos
CRONOLOXÍA:	Idade do bronce
COORDENADAS:	42.3553526401519
	-7.6491397619247
DATA ACHADO:	15-08-2012
DESCUBRIDOR:	J.A.Gavilanes



8- Petróglifo A Serra V

malia que nas fotos non se aprecian, in situ son perfectamente visibles.

Nun saínte rochoso podemos ver, sobre a pedra máis alta, varias cazoletas das que se distinguen ben só un par delas; as outras, ata un total dunhas 7 están bastante desgastadas e

Na caída deste saínte rochoso, polo suroeste, vemos unha rocha exenta con cazoletas, algunhas delas de formación natural, pero outras artificiais.

9.- Petróglifo A Serra VI

A Serra VI	
TIPO DE BEN:	Petróglifo
LUGAR:	A Porcariza
PARROQUIA:	Os Pensos (San pedro)
CONCELLO:	Esgos
CRONOLOXÍA:	Idade do bronce
COORDENADAS:	42.35613584518432
	-7.64825999736785
DATA ACHADO:	15-08-2012
DESCUBRIDOR:	J.A.Gavilanes



9- Petróglifo A Serra VI

Neste caso vemos varias destas cazoletas aliñadas polo lombo dunha peneda, non están moi marcadas, froito do desgaste do penedo. Aprécianse unhas 5 dun tamaño de 4 cm de diámetro e intúese algunha máis de menor medida e pouca profundidade.

10.- Petróglifo A Serra VII

A Serra VII	
TIPO DE BEN:	Petróglifo
LUGAR:	A Porcariza
PARROQUIA:	Os Pensos (San pedro)
CONCELLO:	Esgos
CRONOLOXÍA:	Idade do bronce
COORDENADAS:	42.3566293716430
	-7.6486945152282
DATA ACHADO:	15-08-2012
DESCUBRIDOR:	J.A.Gavilanes



10- Petróglifo A Serra VII

Tamén podemos ver algunha pedra fincada no chan, polos arredores, dun metro de altura, polo que semellan ser, todas, parte dun conxunto que puido ser maior.

Rocha exenta con cazoletas que semellan ser a maioría artificiais, aínda que algunha pode ser natural. Ao seu carón podemos ver máis cazoletas espalladas nas rochas próximas, estas si son todas artificiais.

As cazoletas da peneda exenta son de tamaño variable, pero as espalladas polos arredores, sen embargo, teñen todas unhas medidas semellantes, uns 5 cm de diámetro por 2 ou 3 de profundidade.

11.- Petróglifo A Serra VIII

A Serra VIII	
TIPO DE BEN:	Petróglifo
LUGAR:	A Porcariza
PARROQUIA:	Os Pensos (San pedro)
CONCELLO:	Esgos
CRONOLOXÍA:	Idade do bronce
COORDENADAS:	42.3572087287902
	-7.6485389471054
DATA ACHADO:	15-08-2012
DESCUBRIDOR:	J.A.Gavilanes

Concretamente este da Serra VIII, quizais sexa o que teña as cazoletas máis grandes, pois son duns 8 cm de diámetro.

12.- Petróglifo A Serra IX

A Serra IX	
TIPO DE BEN:	Petróglifo
LUGAR:	A Porcariza
PARROQUIA:	Os Pensos (San pedro)
CONCELLO:	Esgos
CRONOLOXÍA:	Idade do bronce
COORDENADAS:	42.35769689083
	-7.647546529769
DATA ACHADO:	15-08-2012
DESCUBRIDOR:	J.A.Gavilanes

Este da Serra IX, quizais sexa o menos recha-mante da zona, pois apenas ten tres cazoletas o suficientemente remarcadas, aínda que se intúe algunha máis. Sitúase no lado máis ao noroeste do saínte rochoso, situado nunha



11- Petróglifo A Serra VIII

Sobre un saínte rochoso e na peneda máis alta, atopamos esas cazoletas agrupadas na zona noreste, moi remarcadas, pois teñen unha profundidade duns 4 cm. Aínda que son grandes, algunhas non son moi visibles por estar a peneda invadida de liques.



12- Petróglifo A Serra IX

zona máis abrigada que a maioría dos outros que vemos pola contorna.

Agora xa vimos os que apareceron de momento nesta zona da farda da serra; se baixamos un pouco cara a Pardeconde, atoparemos tramos da calzada que subía cara ao outeiro dos cachos.

13.- Calzada de Pardeconde

Percorrendo esta calzada, que sobe en zig zag, podemos atopar algún símbolo romano, ademais dalgunha cruz de termo, que coincide coa división dos concellos de Esgos e Xunqueira de Espadañedo.

14.- Cruz na calzada de Pardeconde

Está gravada á beira da calzada e ten uns 30 cm de longo cada un dos dous riscos que a forman.

De seguido, deixamos esta zona, saltándonos parte dela que aínda temos sen cachear, para dirixirnos mais cara ao poñente, seguindo agora os limites de Esgos e Nogueira de Ramuín, (pois intuímos que podemos atopar algo), ata chegar á altura da capela da Virxe do Monte, que tamén está practicamente na marxe dos concellos. A escasos 300 m da capela da Virxe do Monte, dirección suroeste, atopamos o Petróglifo da Virxe do Monte.

15.- Petróglifo Virxe do Monte

Virxe do Monte	
TIPO DE BEN:	Petróglifo
LUGAR:	Virxe do Monte
PARROQUIA:	Os Pensos (San pedro)
CONCELLO:	Esgos
CRONOLOXÍA:	Idade do bronce
COORDENADAS:	42.356724
	-7.670514
DATA ACHADO:	14-02-2010
DESCUBRIDOR:	J.A.Gavilanes

Nesta zona encontramos unha formación de rochas sedimentarias pizarrosas, sobre as que podemos ver este petróglifo formado por unha gran cantidade de cazoletas aliñadas en varias filas, así como tamén algunha acanaladura entre elas. O tamaño das coviñas e duns 6 cm de diámetro.



15- Petróglifo Virxe do Monte

Pódese ver algunha cazoleta máis espallada polas rochas circundantes. A rocha atópase moi erosionada e chea de liques, pero iso non nos impide ver este curioso petróglifo.

Camiñamos un pouco máis cara ao suroeste ata chegar onde no mapa vemos un cambio de sentido na liña divisoria, por alí vemos un pequeno penedo con cruz de termo.

16.- Cruz de termo camiño de Maceda

Cruz de termo, que marca o límite das parroquias dos Pensos (San Pedro) e Rocas (San Pedro), sobre o linde de Esgos e Nogueira de Ramuín. Aínda que este tipo de cruces adoitan ser da Idade Media, esta podémola datar entre finais do século XVIII e principios do século XIX, que foi cando se creou a parroquia dos Pensos, anteriormente era toda esta zona da de Rocas. A anterior cruz que simplemente marcara a marxe dos concellos posiblemente fose repicada.

Volvemos uns metros sobre as nosas pegadas e collemos o desvío á dereita que, máis ou menos, coincide co antigo camiño que subía de Ourense a Astorga e enseguida vemos un marco de termo no lado dereito.

17.- Marco de termo na Moura

Esta parte do camiño, moi estudada por Antón Rodicio no seu blog, no que fai mención a varias fontes onde aparece citado este marco. Exactamente tal como o describe e como o podemos ver na actualidade, tres cuartas fóra da terra, iso son máis ou menos os 70 cm que ten, e a cruz no alto que apreciamos perfectamente. Información: Antón Rodicio no seu blog (riberasagrada.blogspot.com.es).

Xusto por onde está o marco internámonos un pouco cara ao concello de Nogueira de Ramuín e enseguida nos damos conta de que trepamos por algo estraño: "A Moura".

18.- A Moura I

Referímonos a que imos trepando por unha sucesión de sucos no terreo ata chegar ao cumio do pequeno outeiro, no que podemos ver un dolmen posiblemente de orixe natural que foi acondicionado; postos nesta cima, dámonos conta de que os sucos que cruzamos son, en realidade, círculos concéntricos feitos no terreo cunha profundidade duns 70 cm e un ancho de 160 cm aproximadamente. Aínda hoxe non temos moi clara a datación destes círculos nin a razón pola que están aquí, arredor do enterramento.

Volvemos ao camiño, andamos uns 250 m e chegamos á altura de "A Moura II".

19.- A Moura II

Esta fai de marxe entre os concellos de Esgos e Nogueira de Ramuín; ten os mesmos círculos que a anterior, só que en vez de dolmen no centro, ten o cono de violación dunha mámoa e mais laxes chantadas no chan, que puidesen pertencer a outra anta. Seguimos tendo as mesmas dúbidas sobre os círculos e preguntámonos se puidesen formar un xeoglifo, para remarcar os enterramentos.

Como nos está gustando esta zona, imos avanzar un pouco máis polo camiño ata chegar a unha chaira sobre a que se ven varias formacións rochosas de formas caprichosas, próximo ao camiño albiscamos un penedo que nos chama a atención, intuimos que algo ten. Dispómonos a subir, dándonos conta da preciosa vista que temos do Castro Litoria.

20.- Petróglifo das Pegadas

As Pegadas	
TIPO DE BEN:	Petróglifo
LUGAR:	A Moura
PARROQUIA:	Loña do Monte (San Salvador) - Rocas (San Pedro)
CONCELLO:	Esgos - Nogueira de Ramuín
CRONOLOXÍA:	Idade do bronce
COORDENADAS:	42.35320418352
	-7.686170339584
DATA ACHADO:	27-09-2009
DESCUBRIDOR:	J.A.Gavilanes e David Gavilanes



20- Petróglifo das Pegadas.

liña divisoria entre Esgos e Nogueira de Ramuín

Penedo que ten unha pía natural e, ao seu carón, ten varias cazoletas de tipo alongadas, que nos recordan as do "bolo" de Rodicio. Son tres alongadas cara ao norte e outra cara ao sur, que semella a pegada dun gran paxaro.

Este é o ultimo ben que vemos que serve de

Deixamos esta localización e volvemos cara a Pardeconde, onde colleremos a pista que nos leva cara ao Alto do Couso, chegando á altura de Casar de Nino; outra vez liña divisoria de Esgos e Xunqueira de Espadañedo, aquí o día das Letras Galegas de 2010, buscando indicios da demarcación dos concellos, atopamos un petróglifo que está formado por dúas tipoloxías, as cazoletas por un lado e círculos por outro, non sendo estes moi comúns por aquí.

21.- Petróglifo de Casar de Nino I

Casar de Nino I	
TIPO DE BEN:	Petróglifo
LUGAR:	Casar de Nino
PARROQUIA:	Os Pensos (San pedro)
CONCELLO:	Xunqueira de Espadañedo
CRONOLOXÍA:	Idade do bronce
COORDENADAS:	42.328745418633
	-7.657948136329
DATA ACHADO:	17-05-2010
DESCUBRIDOR:	J.A.Gavilanes



21- Petróglifo Casar de Nino I



21- Petróglifo Casar de Nino I (2)

Podémolo ver neste afloramento rochoso, en dúas penedas moi próximas entre si, apenas 2 m de distancia entre elas. No que

está máis ao sur vemos varios círculos concéntricos, dunha xeometría non perfecta, que no seu centro ten unha cazoleta duns 7 cm de diámetro e logo algunha máis espallada entre os círculos, de menor tamaño; algunha incluso fóra dos círculos. Na do lado norte vemos moitas cazoletas repartidas pola superficie da pedra, no lado máis ó sur ten varias aliñadas, moi remarcadas, dun tamaño entre 5 e 6 cm de diámetro.

Subindo un pouco máis pola ladeira buscando a liña común aos concellos, atopamos algún petróglifo máis.

22.- Petróglifo de Casar de Nino II

Casar de Nino II	
TIPO DE BEN:	Petróglifo
LUGAR:	Casar de Nino
PARROQUIA:	Os Pensos (San pedro)
CONCELLO:	Esgos-Xunqueira de Espadañedo
CRONOLOXÍA:	Idade do bronce
COORDENADAS:	42.330996014462
	-7.659047842025
DATA ACHADO:	17-05-2010
DESCUBRIDOR:	J.A.Gavilanes

Pequena peneda na que podemos ver unha cara inclinada que acaba nunha pequena meseta plana. Na cara inclinada vemos unha especie de canaleta que remata na zona plana do fondo, onde se ven catro cazoletas pequenas, moi erosionadas.



22- Petróglifo de Casar de Nino II

Puidese ser unha especie de xogo que consistiría en tirar algo como un carrabouxo, por exemplo, e encestalo nalgunha das cazoletas, que terían un diámetro de entre 4 e 5 cm e serían máis profundas do que na actualidade, xa que está moi erosionada a peneda.

Seguimos pateando a zona e atopamos unha cruz de termo de grandes dimensións.



23.- Cruz de termo en Casar de Nino

Cruz de termo que marca o linde destes dous concellos. Trátase dunha peneda duns 2,50 m de longo por 2m de ancho, orientada cara ao sur, cunhas fendas naturais que foron reaproveitadas para facer esta gran cruz de 2 m. Foi traballada para darlle un pouco de forma,

sobre todo onde se xuntan os brazos, vemos unha especie de pequena poceca traballada e profunda.

Volvemos saír a pista e encamiñámonos cara a Paradela, pero pouco antes chámannos a atención unhas penedas na man dereita, preto duns eidos que adoitan ter trigo sementado.



24- Petróglypho do trigo

24.- Petróglypho do trigo

O penedo ten unha forma troncocónica redondeado na súa parte superior, na que vemos varias cazoletas pequenas. O seu tamaño non supera os 3 cm e están pouco marcadas pola erosión do granito.

Situado nunha zona bastante chaira no terreo próximo ao regueiro do Porto que baixa dende a serra.

Como temos multitude de penedos nesta baixada cara ao regato pómonos a revisalos todos e aparece algún máis.

Do trigo	
TIPO DE BEN:	Petróglypho
LUGAR:	Paradela
PARROQUIA:	Niñodaguia (Santa María)
CONCELLO:	Xunqueira de Espadañedo
CRONOLOXÍA:	Idade do bronce
COORDENADAS:	42.325963293290
	-7.657556533813
DATA ACHADO:	11-07-2010
DESCUBRIDOR:	J.A.Gavilanes

25.- Petróglifo do Porto

O Porto	
TIPO DE BEN:	Petróglifo
LUGAR:	O Porto
PARROQUIA:	Niñodagua (Santa María)
CONCELLO:	Xunqueira de Espadañedo
CRONOLOXÍA:	Idade do bronce
COORDENADAS:	42.324033778442
	-7.654034793376
DATA ACHADO:	11-07-2010
DESCUBRIDOR:	J.A.Gavilanes



25- Petróglifo do Porto.

O penedo de gran tamaño ten a súa superficie superior moi inclinada cara ao poñente, na que vemos varias cazoletas, agrupadas en dúas zonas, algunha delas moi desgastada. O seu

tamaño é duns 5 cm e unha profundidade de 2 ou 3 cm, menos as que se atopan na zona máis erosionada, onde son menos profundas.

Seguimos pola fronteira de concellos e, despois de sobrepasar Paradela, atopamos unha cruz de termo chegando ao cruce de Meiroás.

26.- Cruz de termo das Chairas

Preto deste cruce, temos un grupo de penedos de non moi grande tamaño, na cima do máis alto deles, vemos unha pía natural, que soe estar chea de auga. No seu fondo ten dúas fendas naturais o penedo, curiosamente en forma de cruz; estas fendas foron retocadas levemente para facer a cruz de termo en cuestión.

Collemos o cruce á dereita en dirección Meiroás.

27.- Biface cruce de Meiroás

Estamos na zona que chaman As Chairas e, xusto na primeira curva da estrada, vemos un grupo de penedos sobre os que se pode ver algunha cazoleta. Cando tentamos subir cara a esa zona por unha especie de carreiro entre a matogueira, foi cando atopamos encima dun terrón arrincado por unha rozadora, o biface, polo que cremos que esta zona puidese ser un depósito deste tipo de elementos líticos prehistóricos.

Proseguimos un pouco por esta estrada ata chegar á aldea abandonada das Guimarás, na que vemos unha capela.

28.- Petróglifo das Guimarás

Preto da capela das Guimarás atopamos un grupo de rochas moi desgastadas e, sobre unha delas, varias cazoletas espalladas pola súa superficie. Debido ao moito desgaste do grani- to non se ven moi remarcadas pero, aínda así, se distinguen ben case unha ducia delas. Teñen un tamaño de entre 3 e 4 cm de diámetro e a súa profundidade varía segundo a zona do penedo.

Unha vez máis podemos ver unha zona cristia- nizada coa capela, algo que se repite moito na nosa xeografía.

Dende aquí dirixímonos cara ao Alto do Couso, buscando o marco que indica a con- fluencia dos concellos de Esgos, Xunqueira de Espadañedo e Maceda; despois de varios intentos fallidos, desistimos e imos percorrer a liña que divide Esgos e Maceda, pois vemos uns outeiros nesa dirección que parecen intere- santes.

Cal é a nosa sorpresa cando na beira da estra- da que nos leva por esa liña cara ás Lamas, vemos unha pedra que serve de peche a unha leira que por un momento nos altera.

As Guimarás	
TIPO DE BEN:	Petróglifo
LUGAR:	As Guimarás
PARROQUIA:	Esgos (Santa Olaia)
CONCELLO:	Esgos
CRONOLOXÍA:	Idade do bronce
COORDENADAS:	42.324345122458
	-7.673325240612
DATA ACHADO:	28-08-2010
DESCUBRIDOR:	J.A.Gavilanes



28- Petróglifo das Guimarás.

29.- Pedrafito do Couso



29- Pedrafito do Couso.

Trátase, indubidablemente, dunha pedrafito que presenta varias cazoletas e unha acanadura na parte superior.

Na Idade Media foi reutilizada como marco divisorio entre os concellos de Esgos e Maceda

Na actualidade, posiblemente fose cambiada de postura, cando se abriu a pista cara ás Lamas dende o Alto do Couso. (Atopada o 28-08-2010)

Localización:
42.3073875, -7.6829516

Pouco máis adiante collemos por unha pista de terra á dereita, onde vemos o outeiro dos Penedos da Moura (con só escoitar o nome, a tráenos).

30.- Penedos da Moura

Encaramándonos á cima do outeiro que divide os concellos de Esgos e Maceda, vemos a cruz de termo que marca esa liña. Internándonos uns metros cara ao concello de Esgos, atopamos un acubillo debaixo dunhas penedas estendidas como viseiras.

Despois desta frutífera escalada xa nos queda pouco para o marco da Biduiza, onde se xuntan Esgos, Maceda e Paderne de Allariz.

31.- Marco da Biduiza

Trátase dunha rocha que na súa cima ten unha pía de orixe natural, que sinala o vértice, e ao redor ten gravadas as iniciais: "E" de Esgos, "P" de Paderne e "M" de Maceda, esta última moi erosionada e apenas se distingue, cada unha delas na dirección de cada un dos concellos.

Damos unha volta polos penedos próximos a este marco e descubrimos un pequeno petróglifo.



32.- Petróglifo da Biduiza

A Biduiza	
TIPO DE BEN:	Petróglifo
LUGAR:	A Biduiza
PARROQUIA:	Mourisco (San Salvador)
CONCELLO:	Paderne de Allariz
CRONOLOXÍA:	Idade do bronce
COORDENADAS:	42.300047727097
	-7.706882357597
DATA ACHADO:	25-12-2010
DESCUBRIDOR:	J.A.Gavilanes e Jorge Gavilanes



32- Petróglifo da Biduiza.

No lado de Paderne de Allariz atopamos este sinxelo petróglifo formado por só tres cazoletas ben marcadas na peneda, agrupadas nunha

especie de triángulo. Intúese algunha máis, pero moi diluída entre a erosión e os liques.

Seguimos pateando un pouco a zona, imos cara ao punto xeodésico da Birbiza e atopamos outro pequeno petróglifo.

33.- Petróglifo da Birbiza

A Birbiza	
TIPO DE BEN:	Petróglifo
LUGAR:	A Birbiza
PARROQUIA:	Esgos (Santa Olaia)
CONCELLO:	Esgos
CRONOLOXÍA:	Idade do bronce
COORDENADAS:	42.30166
	-7.70750
DATA ACHADO:	25-12-2010
DESCUBRIDOR:	J.A.Gavilanes e Jorge Gavilanes



33- Petróglifo da Birbiza.

Este está formado por unhas poucas cazoletas en pequeno penedo, moi erosionado e cheo de liques, polo que non se poden ver correctamente as cazoletas. Estas son dun tamaño duns 4 cm de diámetro, pero pouco remarcadas

(algunha case desaparecida pola moita erosión da peneda).

Deixamos xa este linde e imos de novo a Xunqueira de Espadañedo e á zona onde conflúe con Maceda e Montederramo, esta confluencia está na **Mámoa da Madavella**, no Rodicio e preto de ela, marcando a marxe de Xunqueira con Maceda, temos un marco.

34.- Marco de termo da Madavella

Trátase dun penedo exento, convertido en marco de termo granítico cunha cruz de termo na parte superior, marcando a devandita liña.

Seguindo a liña que separa Xunqueira de Montederramo temos o único petróglifo "oficial" de Xunqueira, **O Cachón**, formado por moitas cazoletas de gran tamaño enriba de penedo case esférico e, preto del, outro curioso achado fainos parar.

35.- O Bolo do Rodicio

Bolo do Rodicio	
TIPO DE BEN:	petróglifo?
LUGAR:	Lama da Vella
PARROQUIA:	Ramil (San Miguel)
CONCELLO:	Xunqueira de Espadañedo
CRONOLOXÍA:	Idade do Bronce?
COORDENADAS:	42.307942929930
	-7.606334388256
DATA ACHADO:	15-08-2010
DESCUBRIDOR:	J.A.Gavilanes e Jorge Gavilanes

En penedo exento vemos este «bolo» granítico cun debuxo feito con cazoletas labradas en forma alongada, formando unha especie de flor ou de sol.

Segundo a opinión do investigador Alberte Alonso, podería ser un ídolo funerario sacrali-



35- Bolo do Rodicio.

zado para a protección do finado que se atopaba na mámoa. E cando foi espoliada sacárono desta e espallárono pola zona (a idea igual non é moi descabezada, pois a mámoa está a uns 100 m e puido rodar cara a esta zona máis baixa).

Por esta Lama da Vella pasa un antigo camiño que se conserva en parte, que tira cara ao nacente e no que podemos ver dous marcos de termo que nos indican a demarcación de Maceda e Montederramo.

36.- Marco do Rodicio I

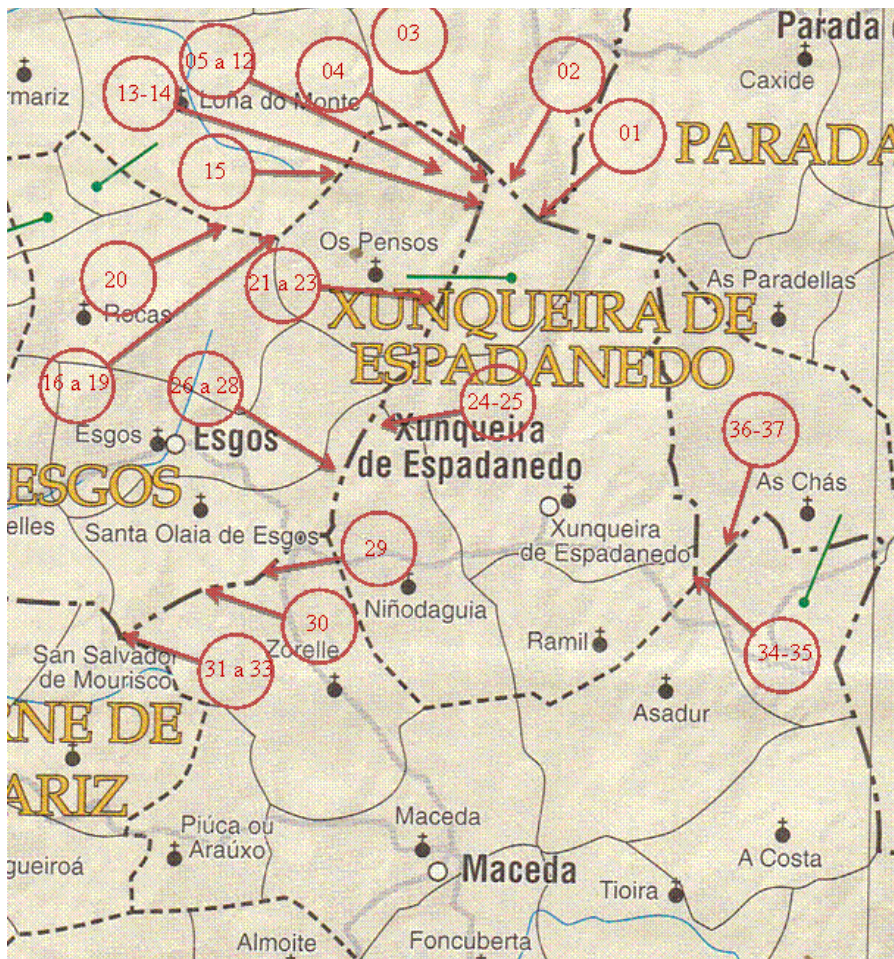
Ao carón dunha parede do dito camiño, duns 60 cm de alto, uns 40cm de ancho por uns 15 cm de espesor. Na súa cima ten unha cruz

de termo e no lateral que dá cara ao camiño podemos distinguir outra cruz, non tan marcada.

37.- Marco do Rodicio II

Trátase de dúas pedras dun metro de longo por 85 cm de alto e uns 22 cm de espesor, arrimadas na beira do camiño, convertido en pista neste tramo. Na súa cima ten unha cruz de termo, aínda que descoñecemos se a súa postura orixinal era na que se atopa actualmente.

Antigamente atopábase no medio do camiño e os carros pasaban por un lado e outro rodeando este marco de termo formado polas dúas pedras arrimadas unha á outra, formando unha especie de pirámide.



Situación dos bens



Este foi o resumo dos achados deste pequeno anaco de terreo onde non se coñecía tal cousa e con isto, intentaremos mudar o costume de que cando se fale de petróglifos, non só se fale da costa, senón que nos acordemos de que tamén no interior temos moitos esperando ser atopados, para ser mostrados e admirados. Estes grandes traballos dos devanceiros que camiñaron polos nosos montes hai tanto tempo e algún aínda perdura.

Eles deixáronnos o mellor do seu esforzo. Unha herdanza que nós debemos coidar e respectar para que vindeiras xeracións as poidan gozar.

Esta humilde achega quere amosar pequenos bens esquecidos na nosa vida cotiá. Pretende ser un lugar de intercambio de experiencias, ademais dunha proposta motivadora para o coñecemento do noso contorno máis próximo.

Bibliografía:

- Web de ANTÓN RODICIO: <http://riberasagrada.blogspot.com.es/>

A SEMANTIZACIÓN DO TEMPO NO SANTUARIO DA IDADE DO FERRO DE PENA FURADA (Coirós, A Coruña)

Antón Fernández Malde

Arqueólogo director da intervención en Pena Furada



Sumario

No outono de 2011 demos a coñecer un importante santuario galaico-romano, que destacaba pola súa monumentalidade e claro sentido ritual das pezas construtivas. Naquel momento observamos que a figura principal (A Moura) tan só era visíbel ao medio día, e unha segunda figura (o antropomorfo) á tardiña. Posteriores investigacións puxeron de manifesto que a ordenación arquitectónica garda relación cos catro grandes acontecementos astronómicos e os chamados "festivais celtas intermedios". Aquí presentamos como o patrón de visibilidade das figuras está relacionado cunha concepción especial deses momentos temporais de claro sentido simbólico (semantización do tempo).

Palabras clave: Idade do Ferro, Santuario, A Moura, Arqueo-astronomía, Festivais celtas, Padrón de visibilidade, Concepción do tempo.

Abstract

In the fall of 2011 gave the meeting an important Galician-Roman sanctuary, which stood out for its monumentality and clear sense ritual of construction parts. At that time we noted that the main figure (A Moura-Fairy Queen) was only visible to noon, and a second figure (anthropomorphic) in the evening. Later research showed that the architectural arrangement saves relationships with four major astronomical events and so-called "intermediate Celtic festivals". Here presented as the default visibility of the figures is related to a particular conception of those moments temporary clear symbolic meaning (semantics of time).

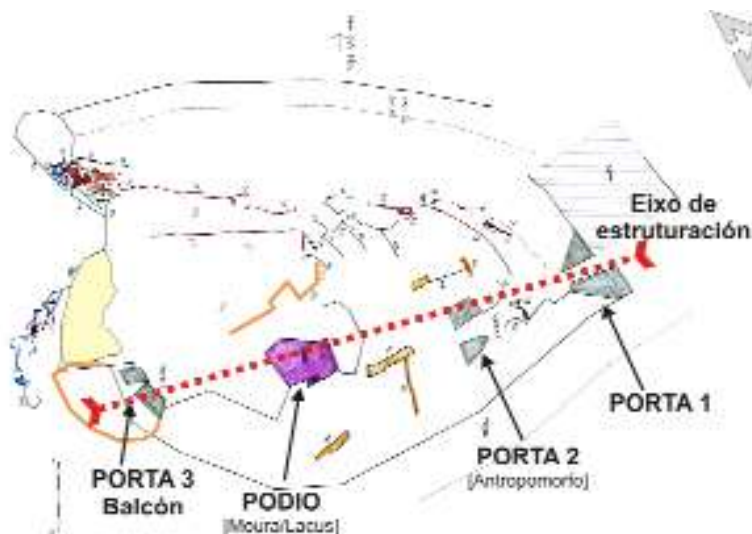
Keywords: Iron Age, Sanctuary, The Fairy Queen, Archaeoastronomy, Celtic Festivals, Visibility pattern, Time concept.

1.- Introducción

No momento de escribir este artigo leo no xornal que a crise leva por diante toda unha xeración de investigadores. Nestes tempos non queda outra que organizarse e tomar a iniciativa. Xa non hai que mandar cabalos para dar noticias; dispomos de novas tecnoloxías que dunha maneira económica nos permiten comunicarnos rapidamente.

E así foi que, no fin do verán de 2011, un grupo dunhas 50 persoas participamos na limpeza vexetal dun pequeno outeiro, no que coñecíamos desde había 20 anos a existencia dunha figura gravada coñecida como A Moura.

Despexar a vexetación permitiu constatar que A Moura formaba parte dun amplo contexto construído, ordenado e de carácter ritual. A estrutura básica deste espazo coincide cos espazos rituais da Idade do Ferro do Noroeste



Plano da estruturación e pezas arquitectónicas de Pena Furada

descritos por García Quintela e Santos-Estevez. Da mesma maneira a peza central, o podio onde se atopa insculturada A Moura, presenta claras semellanzas con santuarios galaico-romanos como Panoias ou Armeá. Por último, no ámbito europeo inmediato, como os santuarios galos, observamos coincidencias significativas en canto ao papel ritual do deseño e á situación nun espazo natural baleiro (de castros).

2.- As condicións de visibilidade

No inicio dos traballos resultaba evidente que o santuario da Pena Furada está deseñado para ver e ser visto¹. Mais tamén nos preguntamos como se verían outros elementos. Manuel Gago retrucou "na miña terra os mouros aparecen ao mediodía. Por que observar cando

mellor se ve A Moura?" Para tal fin, aproveitando a nosa fotografía Soledad Felloza, dispuxemos un tripo fronte á gravura e realizáronse fotografías cada hora².

Os resultados foron sorprendentes. A Moura tan só é claramente perceptíbel ao mediodía. A figura maniféstase de forma progresiva e, igualmente, desaparece. Este acontecemento non o consideramos en absoluto unha curiosa casualidade. A figura non é discreta; ten volume por ser un baixo relevo (en certas partes cun espesor de 15 cm.). Está situada nun lugar preeminente (podio), cunha orientación E-O case perfecta.

Porén este acontecemento non se dá no solsticio de verán, cando o sol case está perfectamente perpendicular co podio. Nesta data,

1 Proxéctase visualmente sobre un amplísimo territorio (boa parte do Golfo Ártabro) e da mesma maneira, pese a súa altura (280 m.s.n.m.), é claramente perceptíbel desde ese mesmo espazo.

2 Ver vídeos en www.penafurada.net



Manifestación da Moura no mediodía



Imaxe da Moura no resto do día

contexto: a figura atópase nun dos acesos rituais (segunda porta) e orientado en sentido N-S (ao contrario que A Moura). Por desgraza tense perdido a parte da figura relativa ao xénero.

Porén as nosas investigacións teñen continuado coa observación sistemática da relación do sol e da lúa nos equinoccios e solsticios e nas denominadas festas intermedias entre estes.

tamén no mediodía sucede unha outra relación: o sol aparece aliñado coas portas primeira e segunda situándose xusto encima do podio.

Así puidemos comprobar que o antropomorfo tamén era visíbel no alborexar do equinoccio de primavera, é dicir, co inicio do día.

3.- Períodos de tempo de especial significación

Polo de agora, à espera de rematar o ciclo de observacións, o cadro de relacións é o seguinte:

A escasa distancia, nunha rocha lateral da "segunda porta" coñeciamos a existencia dunha gravura que, denomináramos "círculos". Manuel Santos Estévez advertiunos de que se correspondía cun antropomorfo, o cal puidemos verificar con luz rasante. Se ben a primeira identificación foi en condicións luminosas forzadas, no outono de 2011 decidimos repetir o experimento da Moura e realizar unha serie de fotografías fronte ao antropomorfo cada media hora. Pese á discreción da figura —configurada apenas cuns sucus—, no canto de ocultarse o sol na tardiña manifestábase a face, o corpo e os brazos. Este acontecemento tampouco o consideramos casual se atendemos ao

	A Moura	Antropomorfo
Imbolc (A Candeloria, 2-II)	?	?
Equinoccio de Primavera	Mediodía	Alborexar Tardiña
Beltaine (1-V)	Mediodía	Tardiña
Solsticio de Verán	Non	Tardiña
Lughnasadh (S. Lourenzo, 1/10-8)	?	?
Equinoccio de outono	Mediodía	Tardiña
Samahin (Todos os Defuntos, 31-X)	Mediodía	Tardiña
Solsticio de inverno	?	?



Podio e Moura no mediodía do solsticio de verán (2012)

Os períodos de visibilidade, que son puntuais, correspóndense con momentos de transición temporal. Estes momentos non son simples marcadores de estación. Antes ben, eses cambios de estación indican fragmentos de tempo dunha significación especial, a teor da súa asociación co fenómeno astronómico e do contexto arqueolóxico:

- a) O alborexar co inicio da mañá e co fin da noite
- b) O mediodía, a transición entre o día e a tarde
- c) A tardiña, co fin da tarde e o inicio da noite

É coñecido que nas sociedades celtas o inicio do día sitúase na tardiña, ao igual que o Ano Novo que se inicia nun período de escuridade. Durante a noite prodúcese unha viaxe até o alborexar, momento que tamén está indicado. E por último, o menos coñecido, un punto intermedio representando o mediodía.

³ Pedroso relata a aparición de moursas às once horas literalmente (1988: 222).



Portas 1ª e 2ª aliñadas co sol no mediodía (solsticio de verán de 2012)

4.- As horas abertas, espazos de contacto

Estes períodos temporais son relevantes en canto marcan o tránsito entre importantes momentos do día. Porén non parecen ser meros fíton cronolóxicos senón que indican momentos propicios para o contacto co mundo do aquí e o alén. Así manifesta A Moura ao mediodía, ao igual que os mouros do folclore barbazón e noutros lugares³. Vexamos as relacións.

Certamente, no Noroeste a mediados do século XIX, na zona de Porto, considerábase que certos días había unhas horas chamadas "horas abertas" principalmente no mediodía, na que andan soltos seres maléficos (Pedroso, 1988: 230ss.). Tales seres eran o *Entreaberto ou Encantado*, o *Homem das sete dentaduras*, o *Rosemunho*⁴, o *Secular das nuvens*⁵, ou o *Pretinho de barrete encarnado* (Braga, 1986:

108, 113). En prevención botábanse algunhas oracións que rezaban así:

*Nunca demónio me encontre,
Nem de noite, nem de día,
Nem à hora do meio-dia*



Antropomorfo na tardiña do equinoccio de outono (2012)



Antropomorfo no alvorexar do equinoccio de primavera (2012)

Alguns destes seres, como os *rosemunhos*, adoitaban toparse nas estradas e nas encrucilladas⁶ (Braga, 1986: 110). É dicir, aparecen tamén asociados cun ámbito de encontro (varios camiños na encrucillada), o cal está relacionado con seres de carácter neutro como a Santa Compañía, composta por ánimas do purgatorio que non son nin boas nin máis, e nin están no ceo nin no inferno. Hai tempo que Bermejo Barrera (1978) ten destacado o vínculo dos cruceiros e encrucilladas con cultos antigos aos lares viais.

Segundo Teófilo Braga (1988: 108) outro momento de "*horas abertas*" é na *noite*, coa *Velha da Égoa Branca, o Lobisomen*, ou o *Canto do galo e o Homem do chapéu de ferro*, e outras prácticas da noite de Natal (Solsticio de Inverno), e do San Xoán (Solsticio de Vero). En numerosas ocasións as *mouras encantadas* aparécense na medianoite (crepúsculo), sobre todo de San Xoán (solsticio de vero). Incluso algunha moura peitea os cabelos mirando para a lúa (Pedroso, 1988: 217ss.). De igual maneira tamén existen prácticas rituais na medianoite, como a do Marco de Salto (Cabanas)⁷. Quizais con esta concepción estea relacionado o "twinlight" na Irlanda e Gran Bretaña, no que tamén se produce unha fenda pola que aparecen seres máxicos⁸.

4 Segundo Teófilo Braga, na Galiza chámase ao necromante "Escoler", coa que se designa na comarca das Mariñas ao "Tronante" ou ser máxico que causa grandes choivas. Vales Villamarín (1999: 12) relata como o cura de Santiago de Paderne (Cesuras) botou uns rezos diante do marco de Medela e o Tronante caíu.

5 O Tronante galego.

6 Nunha encrucillada, no camiño das Maías, se ao bater no día de San Xoán se atopan casualmente tres Marias, óuvense tecer dabaixo do chao uns poucos teares de ouro e prata das mourañas... (Pedroso, 1988: 225).



Finalmente, tamén atopamos algunhas aparicións, poucas, de mouras na madrugada de San Xoán, no tempo de alborear, relacionando auga e virtude (Pedroso, 1988).

As horas abertas no folclore aluden à unha conxunción entre unha data sinalada e unha hora concreta na que poden entrar en contacto dous mundos: o aquí e o alén. Teófilo Braga relata un moi bon exemplo: as horas abertas personificáranse nas Entreabertas, nas Illas dos Azores hai *"unhas mulleres a que se chamaban entreabertas, que por arte diabólica afirman que as almas ven da outra vida a esta para atormentar os enfermos"* (nun documento de 1696; Braga, 1986: 109)⁹

5.- Pena Furada: O simbolismo ritual do tempo e o espazo

En 2011 puxemos de manifesto que a situación de Pena Furada se realizaba nunha zona "baleira" de castros. Esta situación resultaba moi relevante quer pola súa consideración como fronteira, quer pola preferencia doutras áreas rituais por estas localizacións (Criado Boado, Parcero & Santos, 1998, Parcero Oubiña, 2002; García Quintela et al., 2006,

Santos Estévez, 2007).

Nos anos 90 Fdez. García-Albalat introduciu o termo da "chaira mítica" como un espazo de encontro co mundo dos deuses e co dos mortos, tal como pode ser o caso do mar na mitoloxía irlandesa. Seguindo esta perspectiva, Rosa Brañas ten relacionado esa noción cos espazos de fronteira ou despoboados [áreas baleiras]. *"Nos límites converxen espazos diversos, resultando propicios para a manifestación da divindade, cuxa realidade percíbese como algo diferente a respecto do "humano"* (González García et al.: 2007: 417).

Quer dicir, a aptitude sagrada destes espazos baleiros pode radicar na súa consideración como vías de tránsito ao Alén, onde as deidades se manifestan de forma privilexiada, tal e o caso tamén das chairas ou dos cursos fluviais. Na Pena Furada esta situación resulta moi relevante por mor do espazo baleiro estar delimitado por dous importantes ríos (Mendo e Mandeo).

A noción das horas abertas permítenos conectar, fundado sobre evidencias arqueolóxicas, que o encontro ou comunicación entre o

7 Este exemplo resulta interesante pola proximidade co marco de San Lourenzo (Laraxe, Cabanas). Considérase que a festividade de San Lourenzo é a cristianización do Lughnasadh, ao mesmo tempo está asociado a rituais de fecundación e sandación. Tal e como teñen posto de manifesto Vales Villamarín (1999) e Lodeiro Souto (2003) a edificación de ermidas en varios marcos da contorna (San Lourenzo en Cabanas, Franza en Mugardos, San Marcos en Fene ou Medela en Cesuras) indica una clara intención de cristianizar espazos de carácter relixioso e ritual anteriores.

8 Por desgraza o estudo da concepción do tempo en sociedades de ascendencia celta redúcese ao almanaque.

9 Pensamos que boa parte da presenza de seres maléficos asociados ás horas abertas está motivado polo afán corrector da Igrexa Católica. Son moitos os documentos eclesiásticos que enumeran os usos pagáns como *"De correctione rusticorum"* de San Martiño de Dumio (572); nos sermóns de Santo Eloy (s. VII); o Concilio de Leptines (743) ou no proceso de Luiz Penha (1626) e nas distintas Constitucións dos bispados.

mundo do aquén e do alén non se realiza ao azar, senón en períodos temporais que tiñan un valor especial: o alborexar, o mediodía e a tardiña. Por tanto estaríamos ante unha semantización do tempo, para alén da simplemente calendarista. Outro dado de interese e seu número (3), coincidente formalmente coa tri-funcionalidade indoeuropea.

Se ben é certo que faltan estudos similares a este, nos que se preste atención aos momentos temporais nos que se manifestan seres máxicos no folclore popular, tradicionalmente considéranse que, durante os festivais do Beltaine e Samain, prodúcense "gretas entre mundos" que permiten a súa interacción. Esta concepción ven a ser un "tempo aberto".

A investigación deberá indagar sobre a relación entre estes períodos e as funcións da divindade de Pena Furada: Nabia.

Témolo mencionado noutro lugar (Fernández Malde, 2012), resulta emocionante poder chegar a estas conclusións, sen ter a quen preguntar o sentido das cousas. Primeiro fomos conscientes que Pena Furada tiña un sentido ritual analizando a funcionalidade construtiva, pero sen coñecer o por qué da distribución. Nunha segunda fase comprendemos que boa parte desa distribución estaba relacionada cos astros e o calendario. E finalmente, case o mais difícil, por medio de antigas prácticas do folclore recollidas hai case 150 anos mergullámonos na forma de pensar e conceder intimamente o tempo.

Bibliografía:

-BERMEJO BARRERA, J.C.: 1978: La sociedad en la Galicia Castreña. Follas Novas Edicións. 131 pp.

-BRAGA, T., 1986: Superstições populares portuguesas. Lisboa. D. Quixote.

-CRIADO BOADO, F., PARCERO OUBIÑA, C. & SANTOS ESTÉVEZ, M.; 1998: La arqueología de los espacios sagrados. Arqueología Espacial, nº 19-20. Pp. 507-516.

-FERNÁNDEZ GARCÍA-ALBALAT, B.; 1990: Guerra y religión en la Gallaecia y la Lusitania antiguas. Edicións do Castro.

-FERNÁNDEZ MALDE, A., 2012: O Santuario de Pena Furada: entre o rito e a xestión do tempo. A Xanela, Revista Cultural das Mariñas, nº 33. Pp 15-17.

-GARCIA QUINTELA, M., BRAÑAS ABAD, R., CRIADO BOADO, F., PARCERO OUBIÑA, C. & SANTOS ESTEVEZ, M.; 2006: Soberanía e santuarios na Galicia castrexa. Toxosoutos, Serie Keltia. 273 pp.

-GONZÁLEZ GARCÍA, F.J. (coord.); 2007: Los pueblos de la Galicia céltica. Akal.

-LOUREIRO SOUTO, E.; 2003: Límites parroquiais, límites simbólicos, conmemoracións rituais: o marco de San Lourenzo. Cátedra, Revista Eumesa de Estudios, nº 10; pp. 269-299.

-PARCERO OUBIÑA, C.; 2002: La construcción del paisaje social en la Edad del Hierro del Noroeste Ibérico. Ortegalia, Fundación Federico Maciñeira.

-PEDROSO, C.; 1988: Contribuições para uma Mitologia Popular Portuguesa e outros Escritos Etnográficos. Lisboa, D. Quixote.

-SANTOS ESTEVEZ, M., 2007: Petroglifos y paisaje social en la prehistoria reciente del noroeste de la península Ibérica. TAPA 38, Laboratorio de Arqueoloxía do Instituto de Estudos Galegos Padre Sarmiento (CSIC - Xunta de Galicia). 216 pp.

-VALES VILLAMARIN, F.; 1999: El marco del Monte Medela. Anuario Brigantino, nº 22. Betanzos. Pp 11-20.



Asociación Queremos Galego Marín

Na defensa do noso, do teu.

Colabora, implicate... Faite soci@

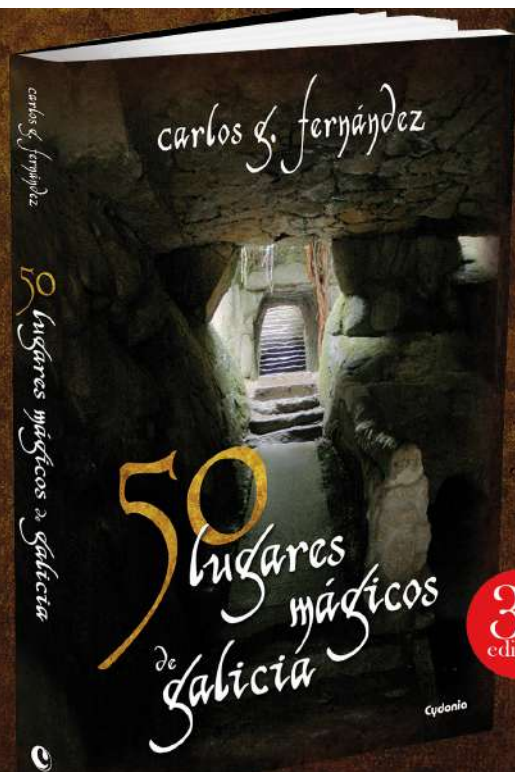
www.facebook.com/queremos.galegomarin

queremosgalegomarin@gmail.com

NOS
LIBREIROS

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

36960 SANXENXO
(Pontevedra)



Un viaje por las leyendas,
tradiciones y creencias populares
de Galicia

Incluye coordenadas GPS

En librerías o en
www.edicionescydonia.com



OS AVIFORMES NA ARTE RUPESTRE

Marie Claude Auffret

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

Coa colaboración de

Pablo Novoa Álvarez e Janu Igarashi



Sumario

As aves aparecen como elemento simbólico en calquera parte do mundo. Os seres humanos teñen tirado inspiración delas en tódolos tempos. O uso simbólico das aves dende a prehistoria até hoxe, o xeito de esculpir nas abas e rochas dos montes e nas paredes e espenucas está a falar de nós e da nosa mente simbólica que tende a atribuír características positivas, negativas e neutras ó mundo que nos rodea.

Palabras clave: Aves, arte rupestre, covas, prehistoria, gravados. Europa, América, Xapón, simbolismo.

Abstract

The birds, class Aves, are a widespread symbol around the world. Human beings have take inspiration from the birds in all times. In this way, here we can see how the symbolic use of birds continues unabated from prehistoric to actual times because this graphical and sculptural works on hillsides, scattered rocks, and the walls of caves are talking about us and our symbolic mind that works in terms of positive, negative and neutral features.

Keywords: Birds, rupestrian art, caves, prehistoric, engravings, Europe, America, Japan, symbolism.

Limiar

Este artigo non ten pretensión de ser exhaustivo. O seu obxecto merecería, cando menos, un volume enteiro.

Xeneralidades

Examinaremos antes as representacións aviformes de diferentes períodos. A seguir abordaremos os homes paxaro. Ó cabo evocaremos os xeoglifos, algúns dos cales amosan magníficos exemplares.

Introdución

Antes de desenvolver o tema dos paxaros na arte rupestre, convén de primeiras facer algunha memoria sobre a importancia deste animal no dominio dos mitos, das lendas e dos símbolos.

Cómpre salientar que os paxaros non teñen representado xamais un perigo directo para o ser humano ou unha competencia real no concernente á caza.

As aves teñen xogado sempre, en tódalas civilizacións, un rol simbólico de primeira orde. O máis recorrido é o vencello entre o ceo (ou o

mundo subterráneo) e a terra. Ténselles atribuído ás aves, como a tódolos animais familiares para o ser humano, certas características máis ou menos antropomórficas.

O número de divindades aladas (co corpo animal ou humano) é moi elevado. A máis complexa destas divindades é a Esfinxe. Os asiro-babilonios representaban grifóns e touros alados. Nas culturas da India e as asiáticas volvemos atopar personaxes fantásticos alados. Quetzalcóatl era o máis importante entre os Maias.

No mundo do budismo descubrimos dragóns e cabalos alados. Para os xudeo-cristiáns a ave representa o mito da creación. Noé ceiba unha pomba e un corvo, que fican opostos de xeito evidente polas súas cores. Para os musulmáns a linguaxe das aves fica reservada ós iniciados. Nas lendas hiperbóreas as aves de xeo están compostas de cristais.

Na mitoloxía grega e latina:

- Xúpiter ten unha aguia ó seu carón.
- O Ganso acompaña a Afrodita e a Apolo (xa que salva Roma dos galos).

Lettre	Hiéroglyphe
A	 un vautour
M	 un hibou
U	 une caille

Figura 1

- Atenea ten como símbolo un moucho¹ (oposición entre a destrución e un aspecto protector).
- Marte aparece nun carro levado por cisnes (ou cabalos alados).
- Hermes (Mercurio) mensaxeiro dos deuses posúe ás nos talóns dos seus zapatos.

Entre as representacións de aves cun corpo humano, os anxos posúen a un tempo un aspecto positivo e un aspecto negativo (como os humanos).

O antigo Exipto é particularmente rico en divindades aviformes: o paxaro Benou² e os deuses aves: Horus, Ra e Tot.

Cóñécense 65 hieroglifos que aluden ás aves das cales tres deron en ser letras do alfabeto. Fig 1.

Letra	Hieroglifo
	un voitre branco ³
	un bufo
	un paspallás

O voo da ave simboliza a liberdade, ó tempo que expresa o mito grego de Ícaro.

1 (N. do T.): No idioma orixinal do texto faise referencia á "chouette", Chouette chevêche, pois, ou Chevêche d'Athéna (Athene noctua, Scopoli 1769), que corresponde co moucho común europeo e, xa que logo, galego. Erroneamente adóitase verter ó galego como "curuxa de Atenea" aquilo que debiera facer referencia á ave estrigiforme, da familia strigidae, do xénero Athene que por esa relación leva, precisamente, o nome da deusa no seu binomial, Clasificación Ornitolóxica Internacional, COI.

2 (N. do T.) Esta ave fai referencia ó xénero das garzas (Ardea sp)

3 (N. do T.) O voitre branco (Neophron percnopterus L.) é unha ave da familia dos acipitridos.



Dende a antigüidade, o simbolismo das aves é ambivalente. Se ben unha maioría das aves está vencellada á luz e ó mundo celeste, algunhas delas están en relación co mundo das tebras, tal como os voïtres (aves da prea). A reputación negativa que acompaña estes últimos non lles impide xogar un rol importante entre os parsis e os zoroastrianos, os cales lles confían a tarefa de desfacerse dos cadáveres, sendo consideradas a inhumación ou a cremación como ofensas á terra e ó lume.

A laverca⁴ ten sido o emblema dos Galos. O galo tense convertido no noso emblema nacional —de Francia— no 1789.

O pavón é, en Europa, un símbolo do don da ubicuidade (polos seus ollos) e unha representación do sol (viorta ca alquimia) Está vencellado ó Fénix.

A mitoloxía

As aves míticas son moi numerosas, de xeito que non citaremos máis que as máis coñecidas:

- O Fénix, símbolo do renacer, elemento cíclico vencellado a Osiris.
- O Rokh das *Mil e unha noites* é unha rapina que é quen de capturar barcos.
- O Pouakai⁵, segundo as lendas maorís, era quen de capturar un humano.
- Garuda, ave xigante da mitoloxía hindú, é unha encarnación de Vishnú.
- O Simurgh, ave da mitoloxía persa, posuidor dun inmenso saber vencellado á súa

grande lonxevidade.

- Thunderbird (paxaro do trono) é unha criatura lendaria con forma de paxaro, común ás relixións de varias poboacións amerindias de América do norte.

Os aviformes na arte rupestre.

Xeneralidades.

Cronoloxía das representacións

As aves están presentes na arte rupestre esencialmente nos períodos seguintes: Paleolítico, Mesolítico, Idade do Ferro, Idade Media, primeiros do século XIX e século XX.

Os falconiformes e estrixiformes aparecen, en xeral, como figuras frontais; os representantes das especies doutras ordes figuran de perfil. A meirande parte das veces están en posición estática. Veremos neste artigo aves en voo (Venezuela e Perú), unha escena de parada nupcial e unha escena de pesca. Pódese observar que as aves representadas son polo xeral de tamaño medio, unicamente unha minoría é de gran tamaño. Os paxaros de pequeno tamaño son rarísimos.

Ata a Idade Media, o rol psicopompo destes animais aparece moi claramente e vese mesmo, ás veces, subliñado pola adición de signos tales como as escadas de chamán.

Tentaremos neste artigo relaciona-los animais gravados e ou pintados coas aves vivas dos nosos días. Isto non ten máis que unha importancia relativa xa que os aviformes representa-

4 (N. do T.): A laverca (*Alauda arvensis* L.), tamén chamada cotovía.

5 (N. do T.): Efectivamente existiu en Nova Zelandia unha aguia de enorme tamaño, a aguia de Haast (*Harpagornis moorei* H.) que era quen de matar un ser humano. Video da BBC ó respecto. <http://www.youtube.com/watch?v=xbdwn4mGmZ8>

dos nas rochas teñen esencialmente un valor simbólico. Estes petróglifos poden igualmente darnos indicacións sobre unha pequena parte da fauna nunha época determinada.

Unha pintura rupestre australiana (Terra de Arnhem, Gabarnmung Niwarla, Australia do norte) representa unha caste de emú (*Genyornis newtoni*). Esta ave xigante está extinta dende hai uns 40.000 anos. Non era quen de voar, posto que era máis grande e pesada ca unha avestruz ou có emú. Poder ser que se trate da máis antiga pintura rupestre aínda así a antigüidade desta pintura e a data de extinción da especie representada son obxecto de polémicas.

Case que tódalas aves, mesmo as estilizadas, son recoñecibles.

Fóra do paleolítico, hai unha característica recorrente: as cabezas son pouco ou nada representadas ou mesmo teñen sido marteladas. Mesmo cando as cabezas están representadas, estas non o son con detalle.

Paleolítico. Francia e a Península Ibérica

As aves, netamente abondosas na arte mobile son máis raras na arte parietal, e están presentes dende o Paleolítico especialmente nas espenucas seguintes:

Francia

- Cova de Lascaux: unha ave fixada no alto dunha vara a carón dun bisonte. Fig. 2

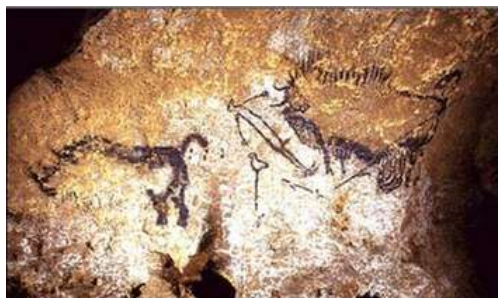


Figura 2

- Cova de Labastide (Altos Pireneos): 2 zancudas e un ganso.
- Les Trois Frères: dous bufos das Neves⁶ Fig. 3, un córvido e un probable faisán gravado.
- Cova de Chauvet: unha curuxa. Fig. 4.
- Cova de Gantés (Montespan, Haute Garonne): un paxaro indeterminado.
- Cova de Gargas (Hautes-Pyrénées): unha zancuda.
- Cova du Portel (Loubens, Ariège): un bufo das Neves.
- Gran cova de Arcy sur Cure (Yonne) unha ave coas ás despregadas, de 30 cm de envergadura.

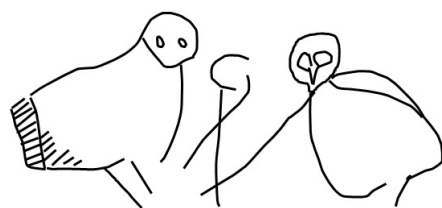


Figura 3



Figura 4

6 (N. do T.): *Bubo scandiacus* L. Sábese que habitou rexións meridionais de Europa antes do Holoceno.

España

- La Pasiega (Cantabria): unha representación dun galiforme e unha representación dun colombiforme.
- El Pendo (Asturias): Cabeza de paxaro á esquerda dunha especie non identificada e prótomo de cabalo á dereita. Fig. 5.
- Chufín (Rionansa, Cantabria): unha zancuda.
- Ardales (Málaga): un flamenco.

**Figura 5**

Os arqueólogos que teñen orientado o seu traballo cara ós aviformes do Paleolítico interpretáronos de distinto xeito.

- Función ritual ou transcendental, segundo o abade Breuil e Jean Clottes.
- Función propiciatoria para a caza, Salomon Reinach.
- Simbólica sexual para André Leroi-Gourhan.
- Reflexo das divisións territoriais ou étnicas, Jose Antonio Moure.

Representacións máis aló do dominio europeo: Arte rupestre amerindia

Aínda que os petróglifos aviformes estean presentes en tódolos continentes, escollemos concentrarnos unicamente no continente americano.

Posto que a arte rupestre amerindia non ten sido datada con precisión, absterémonos de situala cronoloxicamente en relación coas representacións aviformes do antigo mundo. As aves son relativamente frecuentes, e numerosas as especies representadas.

América do Norte

Como noutras partes, as aves son xeralmente amosadas de perfil. Fig. 6. Atópanse algúns exemplares de fronte; acotío son falconiformes. Fig. 7.

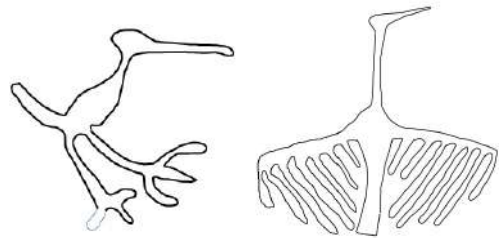


Figura 6- Petrified Forest National Park
Figura 7- Juan basketmaker Style Anasazi

Pódense ver igualmente aves acéfalas de perfil. Fig. 8. Un paxaro de longo bico moi atípico, sendo o seu corpo máis semellante ó da "escada de chamán" ca dunha ave levando un saqueto ó pescozo. Fig. 9. Isto non fai senón subliñar que as aves son primeiramente relacionadas co mundo dos espíritos antes que co mundo terrestre. Atópanse tamén homes paxa-



ro (véxase o parágrafo dedicado ós homes paxaro).

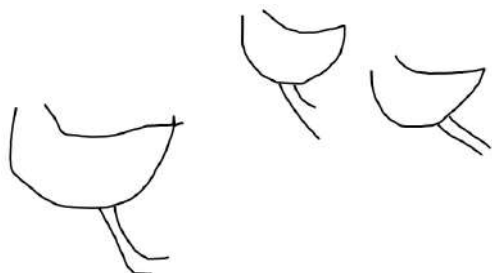


Figura 8- Cova Canón del Muerto

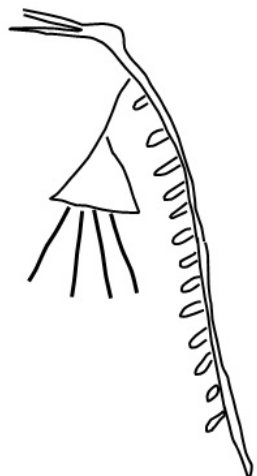


Figura 9- Colorado Occidental

En América do Sur

Guyana

Na rocha do Marouini os paxaros están representados de perfil. A maior parte teñen longas patas. Trátase pois de especies acuáticas. Fig. 10. Están asociadas a numerosos peixes dabondo estilizados, algúns antropomorfos e outros signos abstractos.



Figura 10

Perú

Deterémonos sobre o sitio de Toro Muerto, situado no distrito de Uraca, provincia de Castilla, na rexión de Arequipa (ribeira dereita do val do río Majes). É o meirande sitio de petróglifos do Perú. Os gravados foron trazados sobre rochas de orixe volcánica. O sitio posúe numerosos petróglifos con figuras aviformes, dos cales a maioría presentan unha decoración interna e paxaros en voo. Fig. 11.

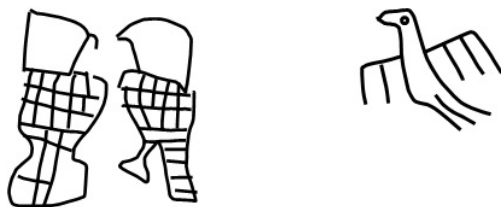


Figura 11

Vense falconiformes dispostos de xeito semellante a aqueles de América do Norte, ademais de falconiformes en voo. Fig. 12. Unha das figuras amosa grandes similitudes cunha representación de Val Camonica. Fig. 13.



Figura 12

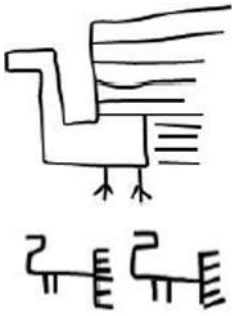


Figura 13- Arriba: (Río Muerto) Perú. Debaixo: Seradina Capo di ponte, (Val Camonica, Italia)



Figura 14- Pedraza Rocha A

Venezuela

Pablo Novoa Álvarez transmíteno-los elementos seguintes:

Na comuna de Pedraza do estado de Barinas (ó pé dos Alpes venezolanos), cinco petróglifos con características diversa foron localizados e estudados polo Grupo Kuayú (1981), J.E. Ruiz Guevara (1983), Chasles Spencer (1984) e Pablo Novoa Álvarez (1985). Non imos describir máis que aqueles que conteñen aviformes.



• Rocha A.

A primeira rocha (3,4 m de altura e 3,9 m de lonxitude) está situada sobre a ribeira esquerda do Río Curbatí. Ten forma semicircular. Na parte superior vese unha figura alada (13 cm de altura e 25 cm de lonxitude) Fig. 14.

• Rocha C.

A terceira rocha (3,8 m de alto por 7,8 m de lonxitude) está situada no lugar que lle chaman Madremonte, sobre a ribeira dereita do Río

Curbatí e a ribeira esquerda do Río Curbaticito. É de forma oval. Os ribeiráns chámanlle "Piedra Herrada". Está gravada sobre tres das súas faces e tamén sobre a parte superior. Está exposta a grave risco de destrución polos fenómenos naturais. Fig. 15. Sobre a face sur, convexa e orientada cara ó Río



Figura 15- Rocha C

Curbatí, pódense ver numerosos rostros, un serpentiforme e unha figura aviforme (30 cm de ancho, 9 cm de alto). Os trazos teñen 4 cm de lonxitude por 1 cm de fondura. O plano medio do extremo esquerdo amosa unha figura alada (30 cm de lonxitude por 9 de altura, con sucros de 4 cm de longo e 1 cm de fondura). O plano inferior presenta numerosas figuras aladas (de 70 cm de longo por 18 cm de alto).

• Rocha D.

A cuarta rocha (de 1,4 m de alto por 4,1 m de longo) localízase no leito do Río Curbatí, na beira dereita, a este sector chámalle "Mantenido". Fig.16.



Figura 16- Pedraza Rocha D

O outro sitio venezolano está situado en Cerrito Anime, no concello de Pedraza. Localízanse aló tres rochas gravadas

Cerrito 1. A rocha está orientada cara ó leste, na ribeira dereita dun afluente do Caño Mitiao. A rocha, aparentemente tallada, é de forma oval (1,85 m por 1,5 m). O seu nome local é "Piedra de los Indios". Fig. 17. Vense trinta e dúas figuras zoomorfas voando. Posúe ademais unha figura antropomorfa. As figuras aladas chegan ós 33 cm de longo por 12 cm de alto con sucros de 5 cm de longo por 2 cm de fondura. A técnica de execución é a percusión seguida de abrasión.



Figura 17- Cerrito 1

Cerrito 2. A outra penela é máis pequena ca precedente e amosa a mesma escena de voo. Fig. 18. Está situada na ribeira dun afluente do Caño Mitiao Hondo.

É unha rocha arenisca de 1,2 m de longo por 1,8 m de alto, que amosa unha fronte oval plana. Vese una escena con 15 figuras aladas semellantes a aquelas do petróglifo precedente. Non hai superposición con outras figuras.



Figura 18- Cerrito 2

Interpretación de Pablo Novoa Álvarez

Estes elementos interpretativos teñen sido publicados na prensa baixo o título "Curbatí un centro ritual dedicado á fertilidade". Pablo Novoa Álvarez subliña o feito de que a meirande parte das rochas se atopa na proximidade de cursos de auga e que as figuras máis

emblemáticas son formas femininas coas pernas separadas e en posición de parto, sobre a cabeza delas aparece un moño en forma de paxaro coas súas ás. Aparecen, igualmente, numerosos paxaros coas ás despregadas e numerosas covañas⁷. Trátase pois, como conclusión, dun culto á fertilidade, ilustrado por escenas de partos practicados en pé e dentro da auga. Esta práctica aínda está vixente.

Outros períodos prehistóricos

Mesolítico (Macizo de Fontainebleau)

Alain Benard describe no artigo "*Les motifs rupestres dans l'art de Fontainebleau*" *Bulletin Art rupestre* nº54 varios paxaros, entre eles unha curuxa atopada sobre unha plaqueta en Noisy-su-École, unha figura aviforme no acubillo de Normont en Rochefort-en-Yvelines e os tres paxaros de Chamcueil. (Véxase o parágrafo sobre os homes paxaro).

Idade do bronce

Boutigny

Esta datación foi proposta por Auguste Mallet, xusto a principios do século XX, no seu artigo "*La grotte à graffiti et le trou du sarrasin*". En calquera caso podémonos interrogar sobre a exactitude desta datación. Os gravados deste acubillo foron destruídos polos canteiros. O gravado aviforme situábase preto da entrada da cavidade. Trátase dunha pita montesa⁸. Fig. 19. Se ben o corpo é conforme coa silueta animal, non acontece o mesmo coas patas, as

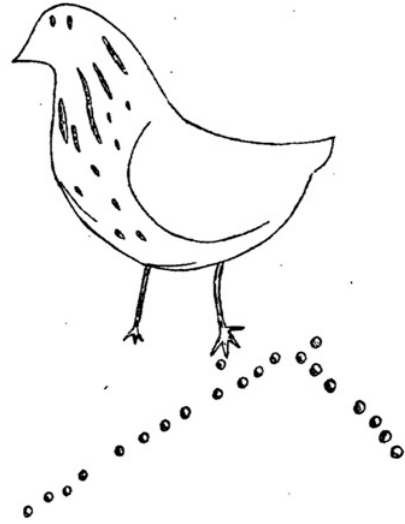


Figura 19

cales son pouco representativas desta especie. Auguste Mallet testemuña que aínda no seu tempore podían atopar pitas montesas en Boutigny.

Idade do ferro

A idade do ferro tennos deixado, en Europa, un grande número de aviformes. Para este período o rol psicopompo é evidente. O profesor Ausilio Priuli ten descuberto no Alto Val Camonica (Monno Dosso Castelletto) unha sepultura dedicada unicamente ós vestixios de aves.

Val Camonica (Italia)

En Val Camonica as aves son moi numerosas. Constatase que acotío están agrupadas xeograficamente. Deste xeito temos que o sector de

Folpe di Nadro, con preto de 45 figuras, é particularmente rico (Fig. 21). Mentres que o mais habitual é que as

7 N. do T.: *Pequenas concavidades feitas nas rochas*. <http://arqueotoponi-mia.blogspot.com.es/2010/03/petroglifos-con-covinas.html>

8 N. do T. *Pita do monte ou pita montesa (Tetrao urogallus L.)*

figuras aviformes estean illadas no seo dos gravados habituais, nunha das rochas estas aparecen agrupadas. Fig. 20. O tamaño das aves, igual ca noutros petróglifos de Val Camonica, é moi variable (de 50 cm a 3 cm), de feito as dimensións dos gravados non dependen dunha vontade específica de resaltar certos motivos senón que se trata da determinación de cada artista de executa-los gravados conforme a un tamaño da súa elección. Alberto Marretta distingue dúas castes de aves: terrestres (46%) e acuáticas (32%). Marretta remarca que as representacións aviformes son netamente máis numerosas na vertente oriental do val de Val Camonica.

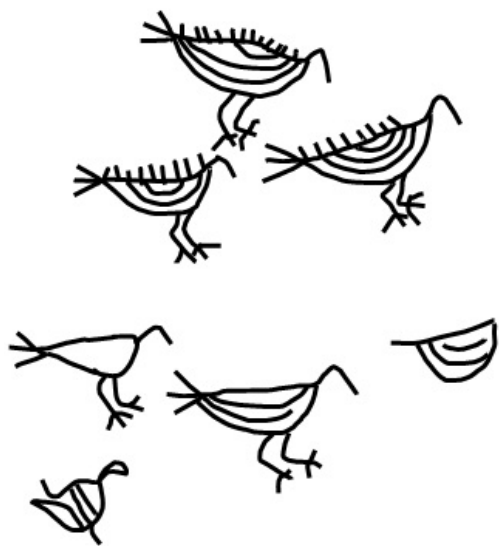


Figura 20

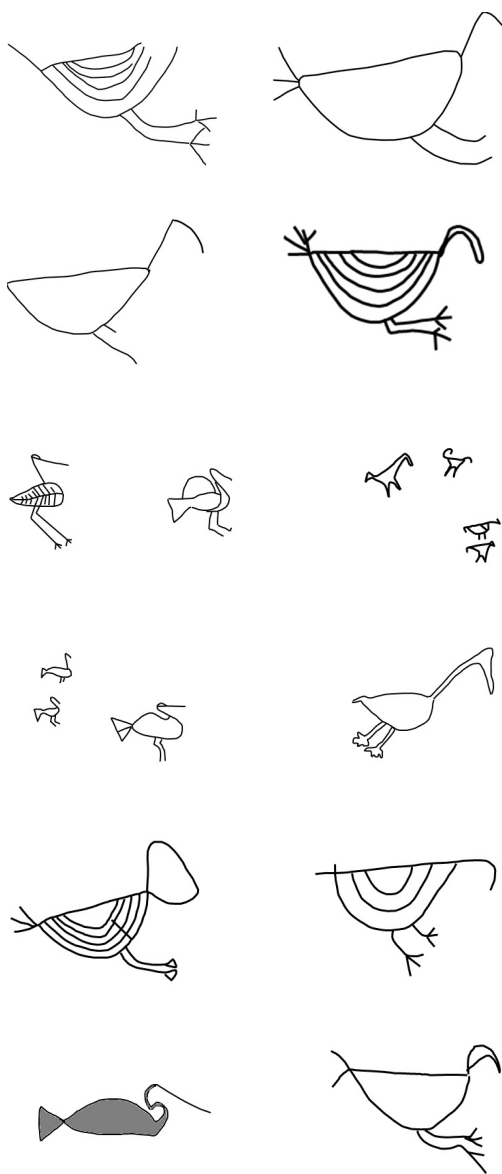


Figura 21- Aviformes de Val Camonica

Entre as aves representadas sobre os rochedos de Val Camonica atópanse: Patos, garzas e cisnes.

Existen casos nos que as aves están asociadas a outros elementos, como por exemplo un podomorfo (Fig. 22). Aínda que o máis salien-

table reside na asociación ave e Cernunnos⁹, xunto coa asociación de dúas aves coroadas por un guerreiro (figura 23).

⁹ http://en.wikipedia.org/wiki/File:Detail_of_antlered_figure_on_the_Gundestrup_Cauldron.jpg



Figura 22- Foppe di Natro Ceto

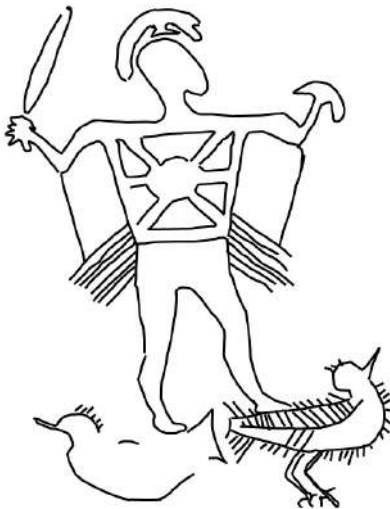


Figura 23- Campanine Cimbergo, rocha 62

Alto Languedoc - Cova da "Garrigue", chamada cova dos paxaros ou das aves, (Paidailham, Herault)

Esta cova contén numerosos gravados lineais e entre eles, dúas aves ben semellantes ás perdices. O lugar está nas proximidades dun outeiro e goza dun panorama inmenso no cabo da serra dos Ante Montes, ca chaira de Carcassonne e os Pireneos a xeito de cortina de fondo. É un excelente posto de observación e de caza. (Fig. 24)

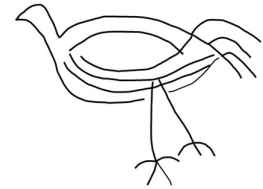
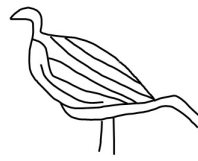


Figura 24

**Aves con gravados finos:
Valcamonica, Piancogno**

Danse en Val Camonica algúns gravados esveltos, de pouco grosor, especialmente en Campanine (Cimbergo), Pia d'Ort (Pezcarzo) e Dos del Pater (Capo di Ponte). Nembargante nestes sectores estes petróglifos ocupan unha pequena parte en relación cos gravados repicados. Algúns destes gravados son claramente medievais (Cabaleiros, fortificacións, nó de Salomón e paxaros). No caso de Piancogno verifícase dun xeito moi diferente. O profesor Ausilio Priuli atribúe a meirande parte destes gravados ó período de influencia dos celtas. Priuli ten establecido unha comparación cos motivos camunianos para o caso dos guerreiros e das armas. Certos gravados son representacións de guerreiros de la Tene¹⁰. Piancogno está situado na aba do monte, sobre o val, e tódolos gravados teñen sido realizados con trazos finos. Tamén aquí se pode ver unha figura tipo Cernunnos. Nas rochas de Piancogno pódense ver antropomorfos, escenas guerreiras, habitáculos, escritura camuniana, numerosos animais (entre eles as aves) e figuras abstractas. A meirande parte dos sitios son de difícil acceso. Un proxecto de parque arqueolóxico semella estar emerxendo para facer visitable unha parte deste vasto conxunto.

¹⁰ http://en.wikipedia.org/wiki/La_T%C3%A8ne_culture

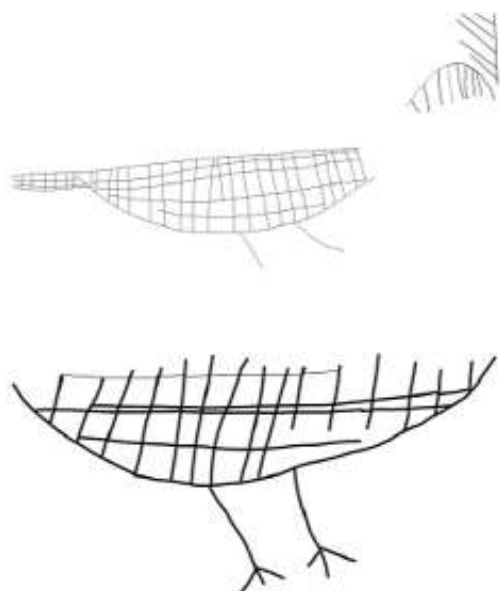


Figura 25

Entre aquelas aves presentes nas rochas de Piancogno as dúas destacadas teñen un valor altamente simbólico. (Fig. 25). Están situadas no grupo 9: Roche du Sentier, a única rocha que amosa gravados fondos (sucos naviformes converxentes). Os dous paxaros teñen un corpo moi alongado. Habida conta do mediocre estado de conservación da rocha, é difícil establecer con certeza se son verdadeiramente acéfalos. O seu corpo está cuadriculado. É interesante notar que están coroados por dous trazos verticais que levan outros máis cativos a intervalos regulares, unha sorte de "fío con pugas". Esta figura volvémosla atopar coroando o ídolo de Dos del Pater Capo di Ponte e pode ser doadamente analizada como unha viorta entre o Ceo e a Terra. Isto mesmo confire unha decidida importancia ás aves.

Esta caste de figura ten sido interpretada por arqueólogos americanos (especialmente Harry A. Marriner) como escala dos chamáns. Os

chamáns como consecuencia do seu transe, rubían ás árbores ou a escadas cara o ceo. Atópanse diferentes castes de escadas en Colombia (Cachipay, Suacha, Media Luna e Bojacá).

Idade media

Macizo de Fontainebleau

Laurent Valois, no artigo dedicado ó acubillo do val de Closse 4 (Boletín do GERSAR nº 60, Xaneiro 2011), describenos dúas aves que poderían ser un falcónido, pousado sobre a man dun personaxe e un faisánido que se confunde cun can. Lembra Valois que o falcón era xa empregado na caza nos séculos XII e XIII. Isto achega un elemento suplementario para data-lo conxunto dos gravados deste acubillo.

Haute Maurienne. Aussois.

No parque arqueolóxico de Lauzes en Aussois¹¹ poden verse cando menos dúas aves. Estes animais teñen sido claramente gravados á marxe das figuras da idade do ferro. Os trazos semellan ter sido executados cun útil metálico. Son estilisticamente moi diferentes dos outros gravados. A unha das aves foille repicada a cabeza. Fig. 26.

Val Camonica Campanine Cimbergo

Sobre unha das rochas de Campanine, unha zona particularmente rica en gravados lineais, pódense ver varias aves: aguías cunha coroa sobre a testa. Fig. 27.

¹¹ Departamento de Savoia, Región de Rhône-Alpes.

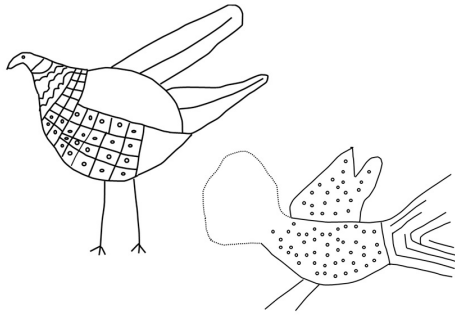


Figura 26



Figura 27

Cerdagne (Osseja e Bolvir)

As aves raramente aparecen illadas. Polo xeral acompañan a personaxes humanas.

Entre as aves que fican soas sobre a rocha temos:

- Unha excepcional escena de combate (ou de danza nupcial) entre dous machos de pita do monte. Esta escena é certamente espectacular e presenta dous animais en movemento. Fig. 28.
- Unha escena de pesca (figura 29). Mesmo aínda que a rocha non está en bo estado, representa unha sorte de nasa.

Nunha escena de guerra de Osseja (Pireneos Orientais) vense dous guerreiros e dúas aves. Fig. 32. Unha das aves está claramente asociada á personaxe da esquerda, esta ave leva unha crista na cabeza e posúe longas patas. Trátase probablemente dunha especie acuática. A segunda figura aviforme coa testa revirada semella unha curuxa. Pierre Campmajó suxire que as aves nesta escena guerreira xogan un rol simbólico de intermediación entre o Ceo e a Terra.

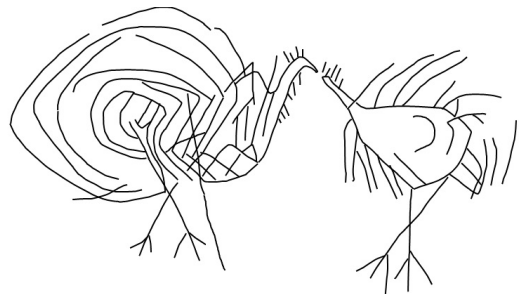


Figura 28

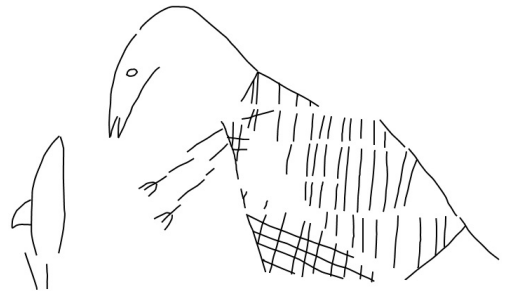


Figura 29



Figura 30

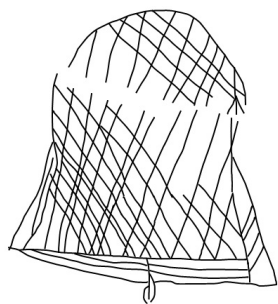


Figura 31

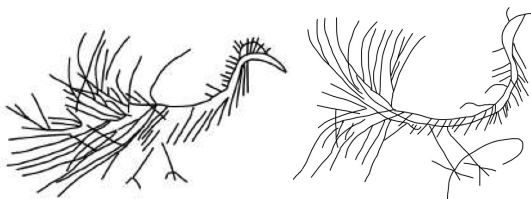


Figura 33

Capcir, Formiguères. Peyra Escrita

Na rocha A, Jean Abélanet identifica unha ave como un macho de Pita do monte. Fig. 34.



Figura 32

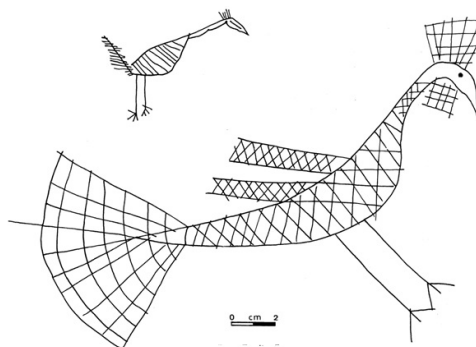


Figura 34

A escena máis rica en antropomorfos de toda a Cerdanya catalá, atópase en Bolvir. Vense aquí 16 personaxes bailando. A meirande parte semellan femininos, e algúns outros son extremadamente esquemáticos. Cando se observan representacións actuais de persoas bailando a sardana pódese establecer unha similitude. Non é sorprendente ver dúas aves asociadas ós bailadores. Estas aves semellan ser pavóns; non teñen unha posición particular nesta escena. Despréndese deste notable conxunto unha impresión de desorde que subliña o aire festeiro desta escena. A plumaxe das aves aparece desordenada e resalta o movemento que o

Século XVIII-XIX

Galicia

As aves están ausentes dos gravados protohistóricos. Nembargantes, podemos citar dous sitios nos que os gravados foron feitos, probablemente, polos canteiros: Santiago de Ermello, en Bueu, e Laxe Ferrada, en Antas de Ulla.



Baixo Rhin, Alsacia, Francia (Eschbourg): as pedras pintadas

Nos Vosgos do Norte hai un grande panel gravado sobre un cantil de arenisca. Un estudo completo subliñou a vertente heráldica desta rocha. As aves son prevalentes nela. E neste caso en particular, o seu simbolismo fica ben ás claras.

Situada ó sur do Parque Rexional dos Vosgos, concello de Eschbourg, preto de Oberhof (antiga Octroi), esta rocha atópase na beira dunha ruta moi transitada que tamén é moi antiga, segundo testemuña a presenza dunha ponte romana. Fig. 35.

Trátase dun longo rochedo de 41 m de longo e de 2,5 m de alto. A superficie gravada comprende 7,3 m de longo cunha altura mínima de 1,9 m. Atopámonos pois, diante dunha verdadeira banda deseñada. O conxunto dos graffiti está inspirado pola heráldica. Constitúe, verosimilmente, a obra dun único autor. O panel gravado presenta unha decidida organización: vilas na beira dereita, na esquerda e por baixo; animais na parte central, dentro da cal e

mesmo no centro do programa aparece a relixión. Pódese le-la data de 1821.

Nesta escena os animais aparecen "pasando" e "virados cara á dereita" agás as dúas aves opostas que encadran un brasón. "Pasando" quere dicir que figuran representados no intre de camiñar, "virados cara á dereita" quere dicir que os animais ollan cara a ese lado, a sutilizade vén do feito de que nós, observadores, debemos figurármolo escudo que porta o cabaleiro.

As aves representadas son a cegoña, o pavo real e a merla. A primeira, en heráldica¹², aparece sempre cunha serpe no bico. No tocante ó pavón, está representado cunha crista de plumas. A merla é con frecuencia representada na heráldica.

Século XX

A aguia ten sido sempre un símbolo de poder. A aguia real (*Aquila chrysaetos* L.), que sería a única ave quen de ollar cara ó sol sen cegar, sempre foi símbolo de potencia, de gloria e de xenio. Segundo Xenofonte, unha aguia de



Figura 35

12 N. do T. Pódese consultar ó respecto o libro "simbología y diseño de la heráldica gentilicia Galaica" de Valero L. et alii ed. Heraldica. Madrid 2003.

http://books.google.es/books?id=YJ707wqc dioC&pg=PA146&lpg=PA146&dq=Cig%C3%BCe%C3%B1a+heraldica&source=bl&ots=AiK71iTuG5&sig=66WRUNf8HzFRDFTww2XYT7mvT20&hl=en&sa=X&ei=dwmuUOKJCsaChQfbtYCACQ&redir_esc=y#v=onepage&q=Cig%C3%BCe%C3%B1a%20heraldica&f=false



ouro servía de insignia ós exércitos dos persas. Ten sido empregada polos romanos nos seus exércitos. Naceu ben cedo o símbolo do imperio romano antes de adquirir unha segunda testa, indicando así a dobre orientación do imperio. Carlomagno, Duguesclin e os emperadores xermánicos (herdeiros de Roma) escolleron tamén esta ave para orna-la súas tropas. En Francia foi escollida por Napoleón 1º para ser representada nas súas armas. É o símbolo dos EE.UU.

Foi o emblema do Terceiro Reich. A uns poucos centos de metros da fronteira franco alemana, nunha zona na que se poden ver numerosos sinais da ocupación militar, un soldado esculpiu en baixo relevo unha aguiña acompañada dunha esvástica.

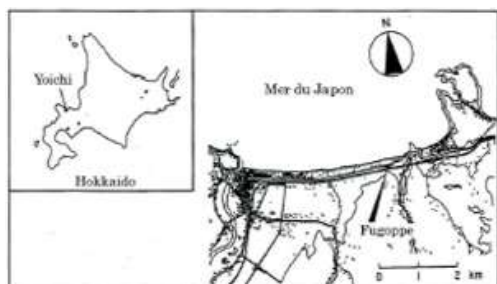


Figura 36- Fugoppe : Plano de situación

Os homes paxaro. Segundo Jannu Igarashi

A cova de Fugoppe atópase en Yoichi, na illa de Hokkaido. Xapón. Situada a uns 30 m de altitude na costa do Mar do Xapón, as súas dimensións na entrada son de 7 m de anchura e de 5 m de altura por 7 de fondura. É o resultado da acción das ondas hai 6.000 anos. Foi descuberta no ano 1950 e como resultas da súa excavación revelou os vestixios seguintes:

fragmentos de olas, industrias líticas e óseas xunto con 19 restos de fogares nunha capa á que lle foi asignada unha antigüidade de 2.000 anos.



Figura 37- Fugoppe: figura humana

A parede está formada por toba volcánica areúda e fráxil. Nela é pois, doado face-los gravados: as técnicas empregadas para realizalos son a abrasión, o repicado, o escavado e a incisión. Téñense detectado preto de 800 gravados, incluíndo figuras humanas e animais, "embarcación" e diversos signos.

Bosque do Cemiterio Vello, Champcueil

Georges Nehl subliña que "*A orixinalidade deste acubillo reside na presenza, na parte dereita da zona 3, de tres figuracións antropomorfas cos brazos caídos...*"¹³. Alain Benard no seu artigo relativo ós motivos zoomorfos do macizo de Fontainebleau¹⁴ precisa, co gallo



Figura 38- Fugoppe: Figuras humanas



Figura 39- Fugoppe: "embarcación"



Figura 40- Fugoppe - Figuras animais e humanas

dunha das representacións de Champcueil, na rúbrica "3.6 aves": *"este zoomorfo é identificado como unha ave polos seus membros laterais longos (formando ás) e coas extremidades ornadas con pequenos sucos paralelos figurando as plumas. Por riba da cabeza feita a punzón, uns pequenos sucos radiantes poden figurar unha crista"* Fig. 42.

A similitude cos "antropo/zoomorfos" de Fugoppe é evidente.

América do norte- -Civilización Pueblo

As dúas aves desta figura presentan un claro carácter antropomorfo. Fig. 43

Xeoglifos

Presentamos nun boletín do GERSAR un artigo relativo ós xeoglifos descubertos por Pablo Novoa Álvarez no norte de Portugal (Serra da Peneda). Podemos lembrar que estes xeoglifos representan varias aves¹⁵. Teñen sido en parte destruídos pola instalación dun parque eólico.

Perú. Nazca

Os xeoglifos aviformes máis coñecidos atópanse no deserto da costa peruana en Nazca. Os deseños máis representativos son os deseños de animais. As aves están moi ben representadas e miden mesmo 275 m de

¹³ Boletín do GERSAR nº 24, 1985.

¹⁴ N. do T.: Apareceu no Boletín do GERSAR nº 61, set. 2011 pódese consultar, ó respecto, o artigo *Cérvidos e reticulados. Un estudo comparativo Galicia - Val Camonica - Macizo de Fontainebleau*.



Figura 41- Fugoppe: Calco



Figura 42

15 Boletín do GERSAR nº 54, maio 2007. N.do T.: Pablo Novoa Álvarez presentou estes descubrimentos en Galicia no congreso "Os celtas da Europa atlántica" celebrado en Narón do 15 ó 17 de abril de 2011.

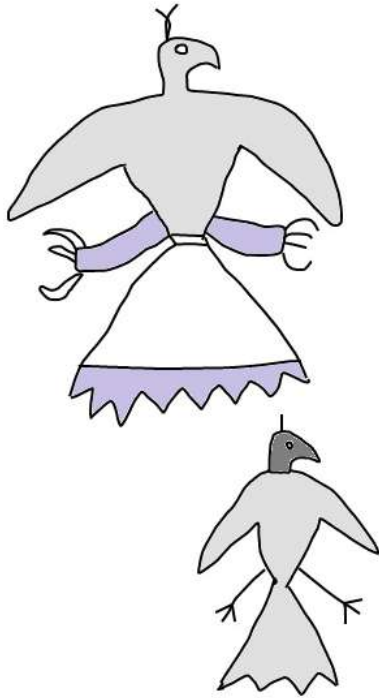


Figura 43

longo. As especies son numerosas: Colibrís xigantes, cóndor, garza, grúa, pelicano, gaivota, loros e outras. Fig.44.

Chile

Atópanse igualmente algunhas figuras aviformes no Salar de Pintados, Pozo Almonte, Iquique.

Conclusión

As aves, os animais cun forte potencial simbólico, foron representados polo ser humano en calquera período. Poden revestirse de tres aspectos: positivo, negativo e neutro. O tema das representacións aviformes na arte rupestre merecería, por si mesmo, dunha monografía completa.

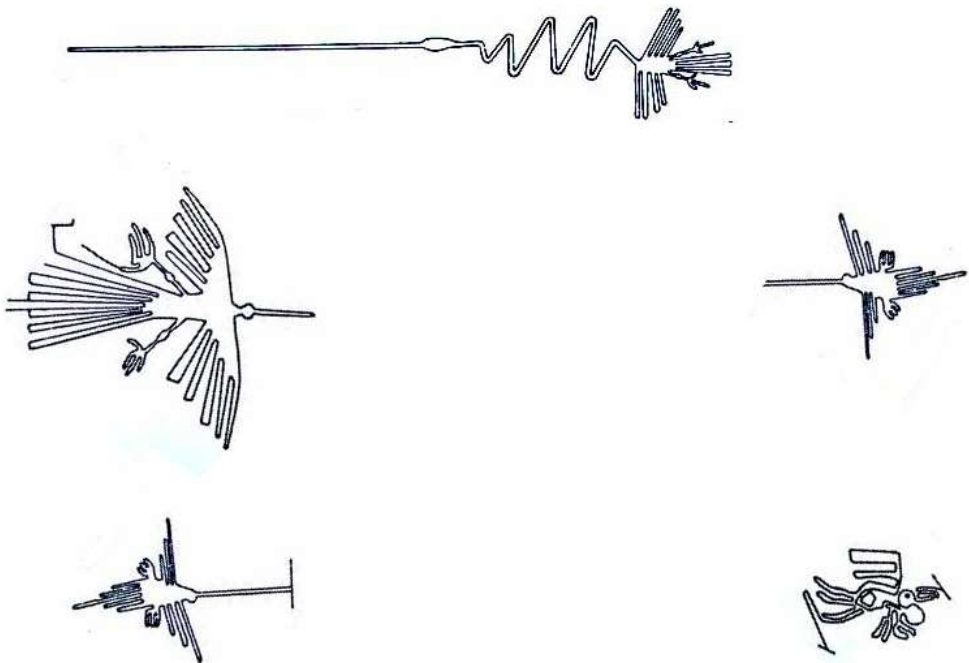


Figura 44- Xeoglifos aviformes de Nazca



Bibliografía:

- ABELANET, JEAN. *Signes sans paroles*. Hachette.
- AUFFRET, MARIE-CLAUDE e JEAN PIERRE. *Les pierres peintes d'Oberhof, en Graffiti anciens*. Troisième recontre. Dieppe ASPAG Ed. 2004.
- BENARD, ALAIN. *Les motifs zoomorphes dans l'art rupestre du Massif de Fontainebleau* Bulletin du GERSAR nº 54, Maio 2007.
- CLOT, ANDRÉ e MOURIER CHAUVIRÉ CÉCILE. *Inventaire systématique des oiseaux quaternaires des Pyrénées Françaises*.
- JIMÉNEZ, JESÚS, SÁNCHEZ, ANTONIO Et al. *Nuevo examen de los grabados paleolíticos de el Pendo (Cantabria, España). Consideraciones sobre las aves del arte paleolítico de la Península Ibérica*.
- MALLET, AUGUSTE. *La grotte à graffiti et le Trou du Sarrasin*. En *L'homme préhistorique*. Revue mensuelle illustrée d'archéologie et d'anthropologie préhistoriques. 1903-04, pp. 110-117.
- MARRETTA, ALBERTO. *Forma, funzione e territorio nell'arte rupestre camuna: il caso delle figure ornitoforme*, en A.A.W. XXII Valcamonica Symposium, 2007, Ed. Del Centro Camuno di Studi Preistorici.
- NEHL, GEORGES. *Les abris ornés du Bois du Vieux Cimetière*. En Bulletin GERSAR nº 24, 1985.
- NOVOA ÁLVAREZ, PABLO. *Les geoglyphes de la Serre da Peneda. La Nazca Portugaise*. En Bulletin GERSAR nº 54, Maio 2007.
- PRIULI, AUSILIO. *I graffiti rupestri di Piancogno*. Editrice Vallecamonica.
- PRIULI, AUSILIO. *Etnoarcheologia in alta Valle Camonica e il mister dei villaggi scomparsi*. Unione dei Comuni dell'Alta Valle Camonica.
- THYBONY, SCOTT. *Rock art of the American south west*. Graphic Arts Center Publishing.
- VV.AA. *L'archéologie en Guyane*. Edition pour la Protection du Patrimoine Archéologique et Architectural de Guyane.

AS PINTURAS RUPESTRES DE SANTA ROSALÍA DE AGUA LINDA NA AMAZONÍA VENEZOLANA

Pablo Novoa Álvarez

Investigador experto en Arte Rupestre.

Directivo da Asociación Arqueolóxica Viguesa.

*Exdirector do Centro Arqueolóxico Kuayu de
Venezuela e Coordinador do Patrimonio Arqueolóxico
del Estado de Barinas (Venezuela)*



Sumario

Narramos neste artigo a expedición realizada ao estado venezolano de Amazonas para estudar o descoñecido abrigo de Agua Linda, unha das mostras de arte rupestre máis grandes e fantásticas de América. Achegarémonos, asemade, ao chamanismo e espiritualidade dos indios hiwi e describiremos algúns dos megálitos e outros restos arqueolóxicos localizados na contorna do poboado indíxena piaroa de San Miguel de Manuare.

Palabras clave: pintura rupestre, abrigos, hiwi, piaroa, chamán, Amazonas, Venezuela

Abstract

We tell in this article our trip to the Venezuelan state of Amazonas to study the unknown rock shelter of Agua Linda, a sample of the largest and wonderful rock art of America. At the same time, we talk about the shamanism and spirituality of indian hiwi and we describe some of the megaliths and other archaeological remains located in the surroundings of the indian piaroa town of San Miguel de Manuare.

Keywords: rock art, rock shelter, hiwi, piaroa, chamán, Amazonas, Venezuela

Petra La Rosa, aborixe da etnia Hiwi ou Guahibo da comunidade de Santa Rosalía de Agua Linda no Estado Amazonas, ao sur de Venezuela, saíu como moitos días a recoller algúns froitos ao conuco situado a poucos quilómetros do poboado. Eran os primeiros días do mes de febreiro de 1982, como sempre chamáballes a atención a grande montaña de pedra situada enriba das terras de labor do seu home. Algo lle fixo dirixir a mirada cara ao farallón situado no alto da mole rochosa cando viu un personaxe que cubría o seu corpo cunha túnica branca que lle chegaba ata os pés e que lle facía sinais cos brazos. Asustada, a muller saíu precipitadamente para a aldea pois, que ela

soubese, esa montaña nunca fora visitada por persoa ningunha. Toda emocionada chegou ao poboado e contoulle ao seu xenro Pedro Chipiaje o que vira. Ao outro día Pedro, que por aquel entón contaba con 25 anos de idade, quixo matar a curiosidade e, sen pensalo dúas veces, subiu á gran montaña de pedra, á cal os indíxenas da zona lle tiñan un grande respecto. Despois de varias horas de camiñada abrindo-se paso a través da selva co seu machete e escalando a montaña, pola parte máis alta, chegou ao farallón que ao longo duns douscentos metros se estendía sobre o cumio da montaña. Ao chegar, a súa sorpresa foi maiúscula pois a gran parede do farallón estaba pintada con

miles de figuras dos máis variados motivos. Pedro tardou en reaccionar.



Petra La Rosa, a aborixe hiwi que tivo a experiencia en 1982 coa personaxe de túnica branca que lle facía sinais dende o abrigo con pinturas precolombinas de Agua Linda

A pesar dos 51 anos que ten na actualidade, Pedro narrábame emocionado o sucedido había 26 anos e foi así como na súa compañía e na do investigador amazónico Santiago Obispo realizamos novamente a rota para coñecer e poder estudar o devandito lugar. Debido a que había tempo que ninguén subira á montaña, a subida fixose complicada polo intrincado e selvático do acceso. Despois de varias horas de camiño abrindo unha trocha na selva a forza de machete e tras facermos varias paradas de descanso esgotamos as nosas reser-

vas de auga. A partir de aí tivemos que mitigar a nosa sede coas pólas duns arbustos que cortaba Pedro co seu machete e cuxo interior contiña saborosas fibras con sabor a limón, un zume, dito sexa de paso, que bebido en exceso causaba unha prolongada irritación de gorxa.



Vista panorámica, dende a selva, do abrigo con pinturas precolombinas de Agua Linda

No último tramo de acceso enfrontámonos á parte máis complicada, pois tivemos que escalar os últimos metros coa axuda dunha desgastada corda que traía o noso guía, o indíxena Pedro, e que non me inspiraba moita confianza. O primeiro en subir foi o noso guía, que non necesitou da cordada para chegar, e aproveitou para atala arriba e subir despois Santiago e eu seguino xa máis tranquilo, esperando que a corda aguantase os meus case setenta quilos de peso. Tras escalar o último tramo do cimo chegamos ao idílico lugar e ao contemplarmos a extraordinaria paisaxe selvática e o enorme mural de case douscentos metros de longo pintado con miles de figuras a emoción embargounos, estábamos ante un dos achádegos de arte rupestre máis importantes descubertos no mundo, e pensar que á metade do camiño estiven a piques de abandonar a

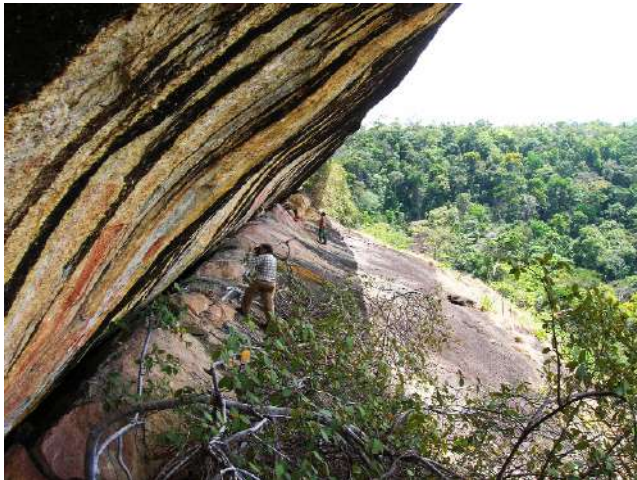
expedición! Entre as figuras pintadas destacaban varias de formas humanas con longas túnicas, nese momento veume á mente a historia da visión da india Petra, a sogra de Pedro.

Entre os múltiples deseños que estaban pintados no enorme panel había numerosas figuras de animais das máis diversas características, incluso pareceume ver unha avestruz? e un touro ou bisonte?, igualmente había formas humano-animais. Podíanse ver moitos grupos de figuras humanas practicando danzas e ritos; escenas de caza; algunhas figuras humanas con grandes máscaras montadas nunha especie de embarcación? Outra curiosa representaba unha gran figura humana tocando



O autor e Pedro Chipiaje, descubridor do lugar en 1982, sentados diante do panel principal con pinturas do abrigo

escenas de figuras que parecía que se reflectiran na auga, o que lles daba un carácter artístico moi peculiar e case descoñecido dentro da arte rupestre americana. Igualmente en todo o mural destacaban unha especie de grandes triángulos decorados no seu interior, coma se parecesen ás, colgando destas figuras unha especie de formas antropomorfas. Pero quizais a figura que máis me impactou foi unha sorte de barco con tres velas triangulares que pola súa forma lembrábame as antigas embarcacións de totora, como aquelas construídas para reproducir as viaxes na antigüidade por navegantes modernos como Thor Heyerdahl, Kitín Muñoz e outros, o cal nos suscita unha interrogante sobre o pasado americano, preguntándonos de onde sacaron a idea os realizadores destas pinturas para plasmar unha embarcación deste tipo nun apartado lugar da



O autor tomando fotos das pinturas rupestres do abrigo prehistórico de Agua Linda

unhas maracas triangulares, mentres debaixo desta varias formas humanoides realizaban unha especie de danza. O que máis me impresionou do abrigo de Agua Clara foron varias

Amazonía venezolana. Todo un repertorio de figuras e escenas as do abrigo prehistórico de Agua Linda que o día que sexa estudado con detemento nos achegará datos sobre o pobo

que realizou estas manifestacións arqueolóxicas hai milenios. Unhas datacións que se poderían remontar quizais ata os 10.000 anos de antigüidade na fase máis antiga, pois detectamos pinturas máis vellas e máis modernas, o que ameritaría un estudo moi detallado de todas as figuras.



Pedro Chipiaje, descubridor do lugar, con pinturas precolombinas en 1982 e guía que levou o autor a coñecer un dos abrigos cos deseños rupestres máis grande do mundo

Se os actuais aborixes hiwi que viven na rexión son os descendentes dos antigos pobos que deixaron plasmadas as devanditas manifestacións arqueolóxicas, poderíamos pensar que esas mostras artísticas estivesen relacionadas con certos ritos e cos costumes practicados polos chamáns do grupo. Como na cultura occidental, os indíxenas posúen certas crenzas sobre o home, a natureza e os seus costumes. Entre os hiwis os máguaris son os gardiáns da natureza, segundo eles teñen aspecto humano e viven no ar, son donos da flora e da fauna e por iso deben ser tratados respectuosamente. Cando os homes non obedecen, estes envíanlles enfermidades e incluso a morte, só os chamáns están en capacidade de

tranquilizar os máguaris e curar enfermidades. Por regra xeral son homes e algunhas veces algunha muller anciá. O curandeiro ou chamán ponse en contacto cos espíritos a través de substancias alucinóxenas e trasládase a lugares moi apartados a practicar os seus ritos, ás veces en abrigos rochosos situados nas monta-

ñas altas, onde entran en transo e realizan algunhas das pinturas. Antes de inxerir drogas (como o yopo), o chamán debe facer xaxún e absterse de prácticas sexuais, igualmente debe someterse a unha limpeza espiritual e corporal consumindo beberaxes vomitivas. O chamán diagnostica nas súas visións a enfermidade e as súas causas ou o probable causante, curando deste xeito o seu paciente cos seus cantos que fan referencia a algún animal ligado á enfermidade. Tamén tocan as maracas que

representan a voz dos espíritos e, no caso das pinturas rupestres, trasladan as súas visións realizando figuras da máis diversa índole.

Segundo as crenzas culturais dos aboríxes hiwis, todos os seres humanos e animais posúen dúas almas: "yetbi" e "búmpe". A primeira



O investigador Santiago Obispo e o guía Pedro Chipiaje medindo e fotografando algunhas das figuras do gran mural arqueolóxico

é invisible e abandona o corpo mentres dorme para aparecer nos sonhos doutros homes. A segunda sepárase do corpo coa morte, esta viaxa á morada de "Kuwai", o creador supremo, unha sorte de ceo onde goza de plenitude



Santiago Obispo e Pedro Chipiajes introducidos na fenda do abrigo coas pinturas rupestres, que segundo indicou o aborixe hiwi, posúe propiedades enerxéticas

e abundancia de alimentos. Cando un chamán morre, o seu "búmpe" vai vivir dentro dunha grande serpe no fondo dalgún río. Dentro das crenzas dos hiwis destacan os heroes civilizados, entre outras figuras míticas destacan: Yámamaxa, espírito do trono e creador das serpes; Dowáti, ser maligno devorador de almas



Curiosa pintura situada no abrigo prehistórico de Agua Linda; parecera un velame ou unhas ás

humanas; Kulivakúa, ladrón de cadáveres; Masiphéphere, é o esquelético enviado da morte. A este grupo pertencen unha serie de espíritos malignos e grotescos que posúen temporalmente os homes e que lles causaban enfermidades. Existen outras figuras míticas como os Mánu, pais dos ríos e protectores dos animais



Estrañas figuras de animais como esta aparecen pintadas no abrigo prehistórico descuberto na Amazonía venezolana



Especie de soporte ou embarcación. Presidida por un animal e varios homes cos brazos levantados, coma se estivesen realizando unha danza ou algún tipo de rito

O chamán hiwi escolle a súa profesión ou herdada do seu pai nun longo proceso de aprendizaxe que debe pagar con bens materiais ou traballo. Os instrumentos esenciais do seu poder radican nunha pedra máxica chamada wánali. Trátase dun fragmento de rocha cristalina. Con só axitar esta pedra, o chamán pode causar



Varias figuras humanas, unha delas cunha grande máscara, parece que estivese navegando en dúas embarcacións



Santiago Obispo e o autor xunto ao monólito de escasos catro metros de longo descuberto en medio da selva, perto do poboado da etnia piaroa de San Miguel de Manuare, na Amazonía venezolana

enfermidades ou matar os seus inimigos. Esta sèrvelle para descubrir e castigar o responsable dunha morte. O mal de ollo é causado pola mirada dun chamán maligno. Este é a fonte de todas as enfermidades graves, a súa cura amérita a intervención do curandeiro e dos seus espíritos auxiliares Málike e Málikai, e un tratamento que inclúe danzas, cantos, toque de maraca, sopros, masaxes, succión e inxestión

de plantas medicinais. Quizais moitas das manifestacións artísticas de Agua Linda nos reflicten todos estes costumes milenarios herdados polos aborixes hiwis, actuais moradores desta rexión da Amazonía venezolana.

Despedirse do abrigo precolombino de Agua Linda non é tarefa fácil, despois de pasar varias horas estudando os murais deste lugar tan máxico que nos deixou cativados. Pouco antes do regreso, o noso guía Pedro amosounos unha fenda no abrigo, xusto debaixo dun-



Montaña rochosa de granito ígneo, onde probablemente sacaron a materia prima para fabricar os monólitos prehistóricos descubertos perto do poboado piaroa de San Miguel de Manuare

has pinturas, onde apenas cabían dúas persoas delgadas de pé. Pedro díxonos que cando subía ao lugar e se introducía no devandito lugar sentía que se cargaba de enerxía. El e Santiago metéronse e, segundo afirmaban os dous, sentían un gran "pracer espiritual" ao introducirse naquel claustrofóbico lugar. Eu non me atrevín a tanto pois prefiro respectar este tipo de lugares, pero si saquei o meu péndulo de cuarzo para facer unha proba de radiestesia e ao poñelo no lugar empezou a xirar coma tolo, o que nos deixou aos tres sorprendidos. Pedro non coñecía o uso do péndulo e ensineille a practi-



car con el. Foi así como me confesou que o seu pai fora chamán do grupo e que aprendera moitas cousas con el. Xa de regreso e no poboado, Pedro e eu non deixamos de conversar sobre experiencias máxicas e a práctica do chamanismo entre os aborixes actuais, el manifestoume que xa apenas quedan indíxenas que coñezan esas prácticas e a maioría dos poucos que hai, principalmente os residentes perto das grandes poboacións, terminaron comercializando os seus saberes e, deste xeito, estes coñecementos vanse perdendo pouco a pouco, ata que un día, por desgraza, desaparezan totalmente.

Esta viaxe á Amazonía venezolana non terminou aquí, ao día seguinte proseguimos a rota para visitar, na mesma rexión, a comunidade indíxena de San Miguel de Manuare, habitada por membros da etnia Piaroa. En terras desta comunidade localizamos a primeira cultura megalítica descuberta en Venezuela, na que destaca un monólito menhir de 390 centímetros de alto por case un metro de circunferencia, totalmente tallado e rematado, na súa parte alta, en forma redondeada. O monólito presentaba, ademais, os restos de gravados nalgúnhas das súas caras. Moi perto do lugar e nunha grande montaña de granito ígneo duns cin-



O autor xunto a unha grande estela circular de pedra descuberta xunto a un abrigo prehistórico e outros monumentos megalíticos cerca do poboado piaroa de San Miguel de Manuare



O autor xunto a un megálito prehistórico descuberto nas proximidades do poboado aborixe da etnia piaroa de San Miguel de Manuare



David Rodríguez e Santiago Obispo no abrigo prehistórico de San Miguel de Manuare na Amazonía venezolana

cuenta metros de altura, localicei os restos da canteira feita sobre as paredes da montaña para fabricar os monólitos, probablemente usados por algunha antiga civilización megalítica nos seus rituais ou cultos.

Perto do lugar localizamos un abrigo con pinturas rupestres milenarias e miles de frag-

mentos de cerámica antiga, así como moreas de cunchas de caracol. Igualmente, descubrimos, semienterradas na selva, dúas grandes estelas redondas de pedra, coma se de grandes rodas se tratasen. Así como varios megálitos máis de menor tamaño e algunhas marcas en varias pedras situadas en pleno leito dun regato, de muíños antigos e amoladores de puntas de frecha. Os aborixes piaroas que viven na zona descoñecen que pobo puido ser o autor dos devanditos monumentos pero

téñenlles un grande respecto. Estes achádegos supoñen unha interrogante máis sobre os

pobos milenarios que poboearon a Amazonía americana.



Toma aérea do río Orinoco ao seu paso polo estado Amazonas de Venezuela e onde se localizan importantes restos arqueolóxicos de carácter precolombino

Notas

Os Hiwi son unha poboación relativamente heteroxénea e moi dispersada que habita as sabanas ou Llanos do oeste de Venezuela e leste de Colombia. Hoxe en día ocupan case toda a rexión do Vichada en Colombia. Existen uns poucos grupos ao norte dos ríos Meta e Orinoco e nalgúns zonas dos estados venezolanos Apure, Guárico e Bolívar. Como a maior parte dos grupos étnicos americanos, os cales no levaron á escritura os seus coñecementos sobre organización social, economía, relixión, etc. para a ensinanza das xeracións futuras, as informacións que posuímos deles fóronnos proporcionadas polos exploradores e os misioneiros asentados nos seus territorios logo do proceso de conquista. A primeira vez que se fala especificamente dos hiwis ou guahibos (como tamén se lles denomina) é nun relato da expedición do alemán ao servizo da Coroa Española, Nicolás Federmann, á rexión dos Llanos. Cerca do río Meta, en 1538. Esa expedición atopou grupos de indios nómades mencionados con nomes tan diversos como Guaigua, Guahigua, Guashigua e Guayhigo.

En 1800 Alexander Von Humboldt e o viaxeiro e naturalista francés Aimée Bonpland internáronse no Orinoco dende a desembocadura do río Apure. A eles débense importantes descrições xeográficas, astronómicas e arqueolóxicas que non só lle permitiron o levantamento e a corrección de mapas como a "Carta itinerante do Orinoco, Atabapo, Casiquiare e río Negro" (París 1814), senón que impulsaron a cartografía como disciplina xeográfica. Ademais, son innumerables as súas achegas a outras ciencias, como a botánica e a zooloxía. A súa exploración do río Casiquiare permitiu verificar a existencia dunha canle natural que une as dúas concas hidrográficas de América, a do Orinoco e a do Amazonas, a través do río Negro.

A Humboldt débese o establecemento dos primeiros estudos para establecer a orixe asiática do home americano e o inicio dunha antropoloxía que se apoia en criterios científicos. Os seus estudos abriron novos camiños de coñecemento en varias disciplinas antropolóxicas, como a etnobotánica, a etnografía, a lingüística e a arqueoloxía. As súas descrições das formas culturais de pobos indíxenas como os hiwis ou guahibos, os piaroas, os yaruros, os otomacos, os sálba, os maipures e outras culturas aborixes máis, que forman parte da súa grande obra "Viaxe ás rexións equinocciais do Novo Continente", colócanos entre os pioneiros da antropoloxía sudamericana.

A TORRE DOS MOUROS: Arqueoloxía pública e divulgación na Costa da Morte

Manuel Gago

Xornalista e profesor da USC.

Responsable da comunicación do proxecto

e Antón Malde

Arqueólogo.

Director científico do proxecto



Sumario

Entre a primavera e o verán de 2012 o concello de Carnota (A Coruña) acolleu unha experiencia singular de investigación científica, dinamización social e comunicación ao redor dun sitio arqueolóxico, a Torre dos Mouros, ubicada na parroquia de Lira. O proxecto foi unha experiencia piloto destinada a explorar novas visións, modelos e estratexias de interacción co patrimonio cultural que posteriormente poideran ser aplicadas noutras localidades e proxectos.

Palabras clave: arqueoloxía, patrimonio, divulgación, voluntariado

Abstract

Between the spring and summer of 2012, a peculiar event of scientific research, social dynamics, and communication took place in the town of Carnota (A Coruña), around an archaeological site, the Torre dos Mouros, situated in the parish of Lira. The project was a pilot aimed to explore new visions, models, and strategies of interaction with cultural heritage that later could be applied to other localities and projects.

Keywords: archaeology, patrimony, diffusion, volunteering

1.- Fundamentos teóricos

O proxecto da Torre dos Mouros parte da premissa de que un sitio arqueolóxico é esencialmente un *obxecto cultural*. É dicir, constitúe non só un espazo físico de traballo científico, senón tamén un ecosistema de produtos e servizos cara o cidadán que se incardinan dentro das estratexias da denominada industria cultural e a aproveitando os seus recursos, canles e potencialidades. Como obxecto cultural, debe producir contidos e servizos desde o primeiro momento, pero tamén é un sistema que produce información e comunicación e que constrúe un público.

Así mesmo, este obxecto cultural debe converterse nunha fonte recoñecible de recursos para a poboación local e supralocal, e eses recursos non deben ser unicamente económicos, senón sociais, comunitarios e identitarios. Os sitios arqueolóxicos son, por definición, lugares de memoria, pero tamén espazos que agregan valor aos seus territorios de múltiples xeitos.

Consideramos un grave erro das nosas políticas públicas encol do patrimonio cultural o lexitimar a viabilidade dunha intervención arqueolóxica e de recuperación dun xacemento unicamente a través dos beneficios do sector turístico, usando criterios de retorno económicos en exclusiva. As políticas así concibidas



ignoraron á poboación local, que debe ser a valedora do xacemento ante as administracións públicas cando estas cambian as súas prioridades e políticas.

O discurso lexitimador turístico alienou e distanciou a moitas persoas dos seus xacementos e recursos de patrimonio cultural: non senten que pertencen a eles, senón que están destinados a un turista imaxinario que ninguén sabe exactamente como é nin de onde vén. Son esas políticas as que conduciron, por exemplo, ao fracaso do 90% dos roteiros de sendeirismo abertos nos últimos dez anos en Galicia. Son roteiros escasamente percorridos e non recoñecidos pola poboación local como tales.

de? Quen debe construír ese significado?

Nun contexto de retroceso do investimento público en patrimonio cultural, a reintegración do patrimonio cultural no discurso das sociedades contemporáneas é un dos grandes desafíos, e non só en Galicia. Nocións como a "custodia descentralizada" son determinantes para garantir a supervivencia e bo estado do inxente patrimonio cultural de Galicia, ante unha Administración que carece dos recursos precisos para a súa protección eficiente. Consideramos que a poboación de proximidade ao xacemento debe erixirse na primeira embaixadora do sitio arqueolóxico, e tamén na primeira garante da súa preservación.

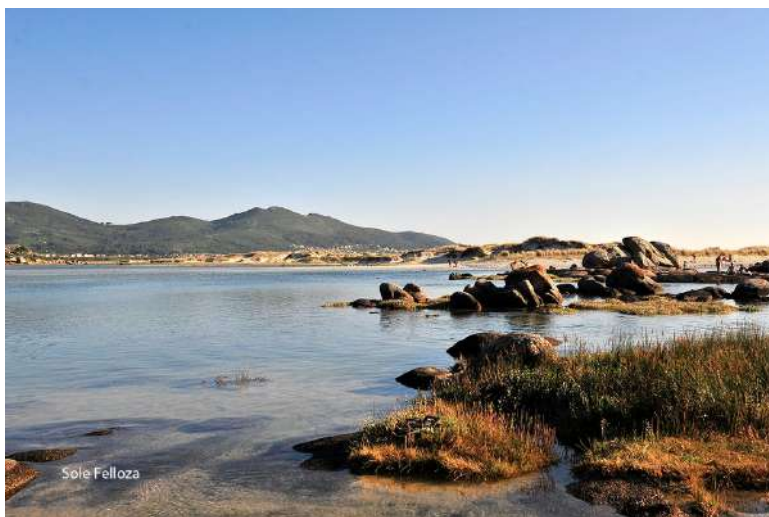


Figura 1- O monte da Torre dos Mouros desde a praia de Carnota.

Foto: Sole Felloza

O proxecto da Torre dos Mouros naceu tamén co obxectivo de detectar e construír o novo discurso de espazos esquecidos pola poboación local desde unha óptica do século XXI. Cal é a función dun castro, dunha fortificación, dunha mámoa ou dun petróglifo no noso tempo? Para que lle serven a unha comunida-

A nosa estratexia pasa por implicar á poboación local nos procesos de construción do coñecemento científico ao redor do sitio. Consideramos que un xacemento arqueolóxico desempeña un importante rol de estruturación e vertebración das comunidades locais, nun contexto de perda dos referentes habituais na



sociedade tradicional. E dicir, o criterio económico é fundamental para a viabilidade dun sitio arqueolóxico localizado no rural, pero xera o fracaso do xacemento cando se concibe unicamente de acordo con este criterio.

Se ben os proxectos deben incluír e integrar o folclore e os relatos tradicionais dentro do discurso ao redor do xacemento, a arqueoloxía actual dánsa a oportunidade de que a propia sociedade se implique na interpretación do xacemento e participe, in situ, na construción de discursos novos que se adaptan á idiosincrasia e os tempos actuais. O fascinante da cultura galega como espazo de traballo é a súa capacidade de asimilación e integración do discurso mítico e o discurso científico. Pola nosa experiencia, esa aparente dualidade non é percibida como tal. Esa é unha oportunidade de futuro.

Nese sentido, consideramos os procesos de divulgación e comunicación científica como unha estratexia axeitada para complementar a experiencia física da intervención na Torre dos Mouros, para vincular e manter a toda a comunidade informada dos movementos e para construír un obxecto cultural de maior impacto e dimensión que o ámbito exclusivamente local. Considerabamos que a comunicación da ciencia actual, moi resultadista, está orientada á presentación de resultados definitivos, cando o traballo científico é máis ben un proceso. Desde o punto de vista da comunicación, o interese científico do proxecto estaba en investigar eses procesos como tales.

O proxecto ten moitas raiceiras que cómpre mencionar. Desde a recuperación do espírito das intervencións arqueolóxicas levadas a cabo nos anos 80 en diferentes puntos de Galicia e promovidas por entidades culturais non institucionais, e que contaron coa interacción entre profesionais da arqueoloxía e afeccionados, ata as diferentes iniciativas de arqueoloxía pública levadas a cabo polo Instituto de Ciencias do Patrimonio (INCIPIT) do Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) en diferentes xacementos arqueolóxicos ao longo dos 90 e dos 2000 (Castrolandín, Neixón, A Lanzada). Significou tamén o refinamento e a mellora de técnicas de intervención social e comunicación que xa experimentáramos en outono de 2011, durante a intervención arqueolóxica de limpeza do sitio arqueolóxico de Pena Furada (Coirós)¹.

O proxecto implementouse con recursos económicos mínimos. A ausencia dun orzamento formal como tal foi substituída pola descentralización do gasto: diferentes entidades asumían custes respectivos de participación no proxecto, esencialmente exercidos a partir do uso de recursos humanos e tecnolóxicos propios; na execución do proxecto participaron entidades institucionais, empresas e entidades do terceiro sector, canda moitos esforzos individuais.

O Concello de Carnota, promotor do proxecto, encargouse dos custes de loxística. Malde Arqueoloxía subministróu o equipamento arqueolóxico e recursos humanos, ao igual que o INCIPIT do CSIC. O Grupo de Novos Medios achegou as tecnoloxías de comunicación e difusión, así como recursos humanos, e a empresa DeHistoria realizou un pequeno estudo documental sobre o espazo. DEMO

¹ Poden consultar información e resultados da intervención de Pena Furada no sitio web do proxecto: www.penafurada.net



Editora participou tamén coa creación dunha banda deseñada orientada á difusión do proxecto que integrou tamén nas súas políticas de difusión. A Consellería de Cultura e Educación da Xunta de Galicia participou colaborando economicamente nas accións de difusión dos resultados científicos e autorizando a intervención arqueolóxica.

A participación de entidades complementouse cunha importante participación de voluntariado tanto no ámbito técnico arqueolóxico como noutros ámbitos de participación. En total, máis de 60 persoas participaron de xeito activo nos ámbitos do proxecto, incorporándose nalgún momento dos tres meses de traballo que implicou. Unha significativa parte dos voluntariado (un 30%) procedía do propio concello de Carnota, e participaron esencialmente na inxente tarefa de desbroce manual de 7000 metros cadrados de terreo durante tres meses. O resto dos voluntarios incorporáronse nas catro fins de semana que supuxeron a intervención directa de limpeza fina e sondaxes arqueolóxicas.

2.- O sitio arqueolóxico: a súa problemática

A Torre dos Mouros é un sitio arqueolóxico de grandes dimensións localizado a máis de trescentos metros de altura sobre a parroquia de Lira (Carnota). O sitio arqueolóxico ocupa unha ampla superficie entre varios outeiros que pechan o sur do arco de Carnota, ao oeste dunha falla xeolóxica e exercendo unha importante posición de preeminencia visual sobre todo Carnota, a abra de Fisterra e o litoral ata Monte Louro (Muros), así coma os camiños interiores que comuni-

caban Carnota con Muros.

A súa existencia fínoos comunicada por Xilberto Caamaño, presidente da Asociación Monte Pindo Parque Natural, a quen fixera participe da súa existencia Jordi Tato, veciño de Carnota.

A Torre dos Mouros foi identificada xa nunha data moi temperá: no *Diccionario Geográfico-Estadístico* de Madoz (1847), de onde procede a primeira mención da súa existencia e a alusión á presenza de estruturas arqueolóxicas moi relevantes: "en la cúspide del monte Garganta se encuentran vestigios de torreones cuyo sitio es conocido por Torres de Mouros". Aínda que o monte estudado recibe numerosos topónimos distintos, o equipo decidiu nomear o proxecto con esta denominación, Torre dos Mouros. Autores como Fernando Alonso Romero recolleron diversos aspectos do seu folclore, en especial a lenda do cabaliño de ouro.

A problemática da Torre dos Mouros derívase das súas características que a singularizan no seu contexto cultural e xeográfico. Trátase dunha fortificación de grandes dimensións



Figura 2- Mitin de Castelao en Lira en 1936 coa Torre dos Mouros ao fondo



(alomenos dúas hectáreas) situada nun territorio abrupto e de moi pouca produtividade agrícola, así como unha clara e difícil exposición aos ventos do Atlántico.



Figura 3- Localización da Torre dos Mouros en Galicia e no concello de Carnota

A fortificación está dotada de elementos monumentais, como a existencia dun dobre perímetro amurallado de máis de 500 metros de desenvolvemento, no que a muralla superior consta de paramentos de carácter ciclópeo e un grosor de cinco metros de ancho nalgúns puntos. A muralla inferior, máis reducida, alterna os paramentos a base de cachote coa integración de penedos cortados e situados en posición a partir da súa extracción de cotas superiores. A traza da muralla é regular e rectilínea ao longo de todo o perímetro, se ben o seu estado de conservación é disimilar. Recentes observacións aéreas amosan posibles indicios dunha terceira liña defensiva, inferior, que parece estenderse de xeito regular ao longo do sector occidental da fortificación en paralelo coas outras dúas liñas de murallas, pero a espesa matogueira actual impide a verificación

da súa existencia. A integración entre as murallas e a topografía da Torre dos Mouros é moi eficiente, incorporando as penedías como parte do sistema defensivo e optimizando, xa que logo, os traballos de amurallamento.

A fortificación consta de dous recintos claramente diferenciados. O *recinto baixo* comprende unha área de 7000 metros cadrados e unha superficie chan encaixada entre dous grandes outeiros. A partir de diferentes denominacións tradicionais deste espazo podemos supoñer un aproveitamento agrícola deste recinto en épocas posteriores ao seu abandono: *Alvariza dos Mouros*, *Curro dos Mouros*... Este aproveitamento exprésase visualmente no erguemento dun valado tradicional que aproveitou directamente os grandes volumes de cachote da muralla, reerguendo unha pequena liña delimitadora que pecha e



Figura 4- Ortofotografía da Torre dos Mouros que revela as principais estruturas. Fonte: Google Maps

acouta o recinto baixo. Unha das peculiaridades iniciais do recinto baixo era o contraste evidente entre os grandes volumes de pedra e mampostería xeradas pola muralla en relación á aparente ausencia de edificacións no interior do recinto, agás na área próxima ao lenzo de



muralla oriental, o máis protexido do vento.

O recinto alto, aínda que de grandes dimensións teóricas, en realidade ten unha superficie útil para habitación moi reducida, esencialmente vertebrada a partir dun estreito aterramento situado na área occidental do recinto. O recinto aproveita a configuración natural do outeiro coñecido como Monte do Castro na microtoponimia da Torre dos Mouros. Este recinto ten as maiores capacidades de visibilidade do seu contorno inmediato. Debido ás enormes dimensións da Torre dos Mouros, este recinto só tivo unha pequena intervención de limpeza, orientada a crear un corredor de acceso para as tarefas de prospección, pero descoñecemos como está estruturada esa terraza occidental. Constatamos a posible existencia de pequenas casoupas ou construcións nalgúns puntos do sector oriental, próximas á muralla, pero ao non seren intervidas, carecemos de datos que nos permitan saber se son contemporáneas das estruturas defensivas.

O xacemento arqueolóxico non estaba catalogado no Catálogo da Xunta de Galicia, se ben figuraba nas Normas Provinciais de Planeamento. Malia iso, a fortificación estaba definida e ben presenta na memoria da parroquia de Lira, tanto a través da (Monte do Castro, Estivada dos Mouros, Alvariza dos Mouros) na memoria da parroquia de Lira; pola nosa experiencia de traballo de campo, puidemos comprobar a extensión dunha lenda, que con certas variantes, pode atoparse en puntos da costa das rías de Muros e Arousa: o cabalo de ouro. No caso da Torre dos Mouros, a variante máis estendida di así: *"No monte do Castro/ no Curro do Medio/ hai un cabaliño de ouro/ enterrado coa súa manta/ e o seu freo"*².

Durante o traballo de campo puidemos tamén constatar a existencia de variantes interesantes da lenda: *"Hai un cabaliño de ouro soterrado. A metade del está no Monte do Castro e a outra metade no castro de Miñarzo"*³. Esta referencia ten un interese grande, xa que vincula simbolicamente dous xacementos arqueolóxicos próximos entre si (o castro de Miñarzo está localizado na actual poboación de Lira, aínda que sabemos que no século XVIII era todo unha zona deshabitada). Son os dous grandes recintos arqueolóxicos da parroquia de Lira.

O gran interese científico da Torre dos Mouros procede do seu difícil encaixe nos esquemas tipolóxicos e cronolóxicos dos sitios arqueolóxicos da área. O poboamento castrexo do amplo territorio que ocupaban no seu tempo os antigos *Supertamarici* presenta características que o diferencian tipoloxicamente das estruturas localizadas na Torre dos Mouros.

En primeiro lugar, as dimensións dos castros dun amplo territorio litoral e interior dos concellos de Noia, Serra de Outes, Muros, Carnota, Mazaricos ou Negreira son en boa parte dos casos moito máis reducidos que a Torre dos Mouros. No ámbito local, a Torre dos Mouros está moi próxima (a menos de 2 km) de dous xacementos castrexos, Mallou e Miñarzo, que poden corresponder a unha cronoloxía da II Idade do Ferro, de acordo cos patróns investigados por autores como González Ruibal en diferentes publicacións. Alomenos dun deles, Mallou, as campañas de

2 Informante: Ángel Piñeiro Gómez. Recollido por Mario Maceiras. Verán de 2012.

3 Informante: Recollida por Soledad Felloza. Verán de 2012.



intervencións amosaron, en efecto, unha cronoloxía que finalizaba no século I a.C.

Os dous, así como a maior parte dos emprazamentos castrexos do territorio, responden a esta preferencia de hábitat. Sitúanse en pequenos promontorios nas inmediacións dos recursos mariños e agrícolas da área, respondendo a un patrón similar (dimensións dunha hectárea ou menos), estruturas defensivas sinxelas de parapetos de terra complementados, nalgúns casos, con murallas de pedra e foxos, e sistemas de aterrazamentos. Só dispoñen dunha croa non dividida internamente e non dispoñen na maior parte dos casos dun amplo dominio visual.

Ao mesmo tempo, a exposición de Carnota ao Océano e a súa facilidade de acceso a Compostela debeu ser clave para o establecemento estratéxico de dúas fortalezas altomedievais relativamente ben documentadas xa no século X. O castelo de *Canetum* (actual Bico do Santo), mencionado nas propiedades do bispo de Compostela, Sisnando II, e o castelo de *Sant Iurgium* (actual castelo da Raíña Lupa, ou Pedrullo), localizado nunha penichaira intermedia no ascenso ao monte Pindo. Unha terceira fortificación, na extrema norte do macizo do Pindo, Penafiel, parece responder a un sistema de castelos roqueiros similar ás outras. Penafiel está documentada como un castelo derrubado polos Irmandiños en 1467, pero a famosa inscrición de excomuñón do século XII que está na base do castelo e a súa localización permitiríanos aventurar, tamén, unha orixe altomedieval.

Ambos os tres castelos parecen responder, ao igual que os castros, a un patrón coherente de

situación e morfoloxía. Se os castros da área sitúanse nas proximidades das terras de cultivo e no fondo dos vales, sobre pequenos promontorios, os castelos son da tipoloxía definida desde a Idade Media en Galicia como "roqueiros". Beneficianse dun accidentado relevo e constrúen un sistema defensivo no alto das penedías, intervindo artificialmente as moles graníticas para aterrazar, gañar espazo de hábitat e establecer unha posición. Trátase de espazos de dimensións mínimas: Penafiel e Canedo mantéñense entre as 0,2-0,3 hectáreas, e Sant Iurgium ten unha entidade maior, aproximadamente nas 0,6 has, e desta superficie do sitio arqueolóxico, o espazo habitable e aínda máis reducido. Sen embargo, na nosa impresión o principal elemento decisor da súa localización, ten que ver coa ampla visibilidade dos seus emprazamentos e, non menos importante, a súa proximidade a vías de comunicación naturais e tradicionais que conducen desde a costa ata o interior.



Figura 5- Sitios arqueolóxicos fortificados en Carnota. Dimensións e altitude. Fonte: Elaboración propia

Como se pode apreciar na figura 5., a Torre dos Mouros atópase nun territorio cruzado entre uns xacementos entre os outros. Pola súa altitude e a ausencia de terras de cultivo nas proximidades, parecería responder á lóxica



militar dos castelos altomedievais desta área. Pola súa morfoloxía, achégase ás fortificacións da Idade do Ferro, pero tanto as dimensións como os patróns construtivos das liñas defensivas non parecen corresponder á época.

Sen embargo, a fortificación da Torre dos Mouros si parece gardar máis relación con outra fortificación próxima aínda nunha fase moi preliminar de estudo, a fortificación que denominamos Pindo Central. Trátase dunha gran área fortificada que pecha 10 hectáreas na zona máis alta do Monte Pindo, e está definida por unha potente liña defensiva de aparello ciclópeo que adopta fórmulas de reforzo nas áreas máis vulnerables (bastións, dobres liñas defensivas). Esta fortificación, aínda non catalogada, parece responder nas súas dimensións a estruturas defensivas tardoantigas, aínda pouco coñecidas, pero existentes no occidente da Península Ibérica, pero tamén en áreas do Mediterráneo noroccidental. A súa relación formal coa Torre dos Mouros é aínda hipotética, pero é unha vía suxestiva de traballo.

Xa que logo, os obxectivos iniciais da intervención arqueolóxica eran bastante claros: a limpeza do espazo arqueolóxico para poder estudar a morfoloxía e as súas técnicas construtivas, e intervencións en forma de sondaxes para tentar concretar a súa cronoloxía.

O sitio arqueolóxico da Torre dos Mouros reunía especiais condicións para unha experiencia de arqueoloxía pública e de divulgación científica. A comunidade de Lira e Carnota, na súa historia recente, é un espazo dinámico, acostumado a emprender proxectos en común xerados a partir de iniciativas propias. Ao mesmo tempo, a imprecisión formal da Torre dos Mouros reunía determinadas condicións dis-

cursivas que nos permitían ensaiar novos discursos no ámbito da divulgación científica, como explicaremos máis adiante.

3.- A intervención poliédrica

Como sinalabamos ao principio, o proxecto foi concibido de xeito poliédrico. A filosofía de fondo é que unha escavación arqueolóxica é unha *celebración da ciencia*, é dicir, vai máis alá do propio obxecto de investigación e debe ser unha oportunidade para estender o coñecemento e o proceso científico entre a poboación. O interese polo pasado local é unha magnífica oportunidade para desenvolver programas que amplíen e difundan coñecemento. Xa que logo, unha das primeiras premisas do proxecto foi comprender que o proxecto debía saír do propio xacemento, situado nunha zona distante, a gran altitude e con difíciles condicións meteorolóxicas, e actuar directamente sobre os puntos de reunión da comunidade local. Deseñamos as seguintes actuacións:

1. **Obradoiros de arqueoloxía para nenos.** Impartidos por Iolanda Porto e Xurxo Ayán, arqueólogos do CSIC, os dous obradoiros de arqueoloxía foron impartidos na Biblioteca Pública de Carnota e se impartían en dúas quendas divididas por idades. Un dos obradoiros, de arenoglifos, aprendía aos nenos os principais motivos da vizosa arte rupestre carnotá. O outro dos obradoiros, de cerámica castrexa, instruía nas principais formas e tecnoloxías do resto arqueolóxico máis abundante atopado nos poboados da Idade do Ferro.
2. **Barferencias.** Seguindo o exemplo empregado polo divulgador e neurocientífico Xurxo Mariño e a experiencia pre-



via tamén realizada co sitio arqueolóxico de Pena Furada, as Barferencias trasladaron a experiencia arqueolóxica aos bares máis concorridos de Carnota, os sábados ás 20 horas. O obxectivo era facer visible na economía local, dun xeito sinxelo, dos beneficios dunha programación cultural arqueolóxica e dunha intervención arqueolóxica. As Barferencias eran charlas informais non focalizadas exclusivamente no ámbito da Torre dos Mouros, senón que o programa desenvolvía aspectos da arqueoloxía e a Historia galegas vinculados en sentido amplo con Carnota. Deseñamos cinco barferencias, cada unha impartida nun bar distinto. Unha sobre Comercio e navegación na Idade do Ferro (Xurxo Ayán e Rafael Rodríguez), outra sobre petróglifos (Antonio de la Peña e o canteiro local José Cernadas, descubridor de boa parte dos conxuntos rupestres de Carnota), sobre aspectos pouco coñecidos da Idade do Ferro (Alfredo González Ruibal), sobre piratería na Costa da Morte ao longo dos séculos (Manuel Gago e Alejandro Lamas).

3. **Visitas guiadas, segmentadas e personalizadas.** O proxecto dispuña dun guía especializado, Xosé Gago, da empresa Cool-Touring, destinado á continua atención aos visitantes, que se foron incrementando de xeito proporcional conforme avanzaba a intervención e a campaña de comunicación. Todos os días ofrecíase unha visita guiada gratuíta dunha duración aproximada dunha hora, pero o guía atendía a grupos de visitantes que chegaban a horas distintas. A partir de agosto ofrécese un programa de visitas personalizadas para grupos. Calquera

persoa que queira visitar o xacemento, hoxe en día, pode contratar unha visita especializada na data que lle conveña. O guía ofrecíanos un feed-back determinante para coñecer a reacción dos visitantes ante o xacemento, as áreas de maior interese ou aspectos tan importantes como a identificación efectiva das estruturas arqueolóxicas. É importante sinalar a realización de actividades *in situ* con colectivos segmentados, coma os nenos da comunidade local. Estas actividades baseábanse tamén en visitas guiadas adaptadas e en sesións de contos nas que se recreaba a tradición oral da Torre dos Mouros.

4. **Banda deseñada.** De acordo tamén coa filosofía sinalada ao principio, un dos obxectivos é que o sitio arqueolóxico debe xerar produción de industria cultural desde o primeiro momento que faga viable a amortización de custes. Neste sentido, e contando coa colaboración da Consellería de Cultura e Educación da Xunta de Galicia, traballamos co debuxante Manel Cráneo e Demo Editorial para xerar unha publicación de ámbito xeral que presentara, en banda deseñada, os principais resultados da campaña 2012. Concibímolos como un produto eminentemente narrativo, que outorgaba personalidade ás estruturas arqueolóxicas exhumadas e facía visibles as hipóteses do equipo de investigación. A banda deseñada agasállase aos nenos de Carnota e se converte nun obxecto simbólico para os voluntarios que participaron no proxecto, que reciben un exemplar personalizado e adicado polo autor. O resto distribúense en puntos de venda e librarías de toda Galicia e os seus

beneficios destínanse a amortizar custes básicos do proxecto.

5. **Branding, merchandising e creación de marca.** Para obter retornos económicos e facilitar a difusión do proxecto, un elemento relevante foi a constitución de elementos de *branding* e *marketing* con aplicación multisupoite. O *branding* foi concibido para fixar a tradición oral da Torre dos Mouros e demostrar a súa conversión en iconas contemporáneas. Deste xeito, o deseñador local Mario Maceiras, a suxestión do equipo do proxecto, traballou cun radiante cabalo de ouro que se converteu nun importante elemento de valor na venda de merchandising do proxecto arqueolóxico (camisetas).

4.- Traballo en redes informais e voluntariado

Un dos elementos claves no proxecto Torre dos Mouros foi a participación social. O proxecto foi artellado de acordo co valor de facer participar ao público da experiencia de construción do coñecemento científico. O proxecto contaba cun equipo técnico especializado (e tamén voluntario) de once persoas, das que un 60% eran arqueólogos e o 40% restante repartíanse entre arquitectos e xornalistas. Pero nos traballos da Torre dos Mouros participaron outras 49 persoas en diferentes tarefas.

Os voluntarios participan en diferentes tarefas do proxecto: desde a loxística básica (alimentaria, traslado de persoal e material, etc.) ata as inxentes tarefas de limpeza dun sitio. Limpáronse preto de 8000 metros cadrados de vexetación de xeito gradual e durante toda a campaña arqueolóxica. A limpeza estaba orientada a facer visibles as estruturas defensivas e as posibles estruturas interiores.

En función das súas capacidades e coñecementos, os voluntarios operaban en diferentes áreas do proxecto. Podían participar previa inscrición. Non se realizaba selección previa, e a procedencia territorial, os grupos de idades e de profesións orixinarias son bastante heteroxéneas. En xeral, o seu radio residencial era a provincia da Coruña e o contorno urbano, e as medias de idade oscilaban entre preadolescentes ata a madurez (12-55 anos). Os voluntarios recibían un curso de formación, visitas guiadas aos avances do proxecto e dispuñan de asistencia continua por parte dos arqueólogos do proxecto. Se ben o equipo técnico arqueolóxico

concentrouse no ámbito das sondaxes arqueolóxicas e os voluntarios nos espazos de limpeza, a supervisión técnica e o apoio era continuo. Os arqueólogos interpretaban *in situ* a evolución dos traballos desde un punto de vista didáctico para os voluntarios. De feito, estes valoraban especialmente "que se lle explicasen as cousas".



Figura 6- Traballo específico con preadolescentes



Cremos que o traballo con voluntarios non é unicamente unha resposta a unha mala situación económica, senón que debe estar na cerna dos proxectos arqueolóxicos. Os voluntarios convértense en embaixadores e custodios do sitio arqueolóxico, e permiten difundir visións directamente do proceso científico entre amplas comunidades de afeccionados. Só poño unha anécdota: en setembro incendiouse un sector dos montes de Carnota e había un pequeno risco de que o incendio se estendera ata a Torre dos Mouros. E a penas dúas horas recibíramos máis dunha ducia de mensaxes de voluntarios veteranos da Torre indicando que prestarían o seu apoio se fose necesario. O voluntariado estimula a apropiación simbólica do espazo arqueolóxico a través da xeración dunha experiencia que é á vez individual e colectiva.

Unha acción significativa foi a imbricación coa industria turística local; non foi un deseño inicial do proxecto, pero alomenos dous establecementos da parroquia de Lira ofreceron de motu propio descontos ou gratificacións nos seus establecementos para o voluntariado. Desde o noso punto de vista, a noción de voluntario ao que se lle ofrece unha oferta de turismo e lecer vinculada ao territorio é un elemento especialmente interesante para desenvolver en futuras campañas.

Cremos que tamén se asocia, habitualmente, o voluntario arqueolóxico a tarefas directamente en campo. Desde o noso punto de vista, creo que hai moitos ámbitos máis dentro dun proxecto arqueolóxico onde un voluntario pode traballar: desde procesado e análise de determinado tipo de datos, ata dinamización da comunidade local, etc. Cremos que se debe transmitir a idea dun voluntariado con moitas

máis funcionalidades, para así obter unha base social maior.

O traballo coas empresas tamén é, ao noso xuízo, determinante. Malia que son os custes económicos a principal preocupación dun proxecto arqueolóxico, futuras liñas de traballo deberan avanzar nunha economía do intercambio coas empresas da zona, baseadas no patrocinio a partir do intercambio de bens e servizos e facendo fincapé, desde os proxectos, nos beneficios tanxibles que as empresas poden obter da súa participación. O patrocinio unicamente por anuncio é un concepto gastado desde o punto de vista publicitario, e que pode limitar as posibilidades de obtención de recursos.

5.- Divulgación en tempo real e público

Un dos aspectos máis novidosos do proxecto foi a experiencia de comunicación e divulgación en tempo real do sitio arqueolóxico. Polo noso coñecemento, é a primeira vez que se incrusta un equipo xornalístico no equipo arqueolóxico. Alumnos e profesores vinculados ao Grupo de Investigación en Novos Medios da Universidade de Santiago de Compostela —un equipo científico que leva quince anos traballando en experiencias de comunicación interactiva— desenvolveron un proxecto de comunicación que permitiu obter valiosos datos sobre recepción de contidos científicos de ámbito arqueolóxico nun universo relativamente amplo de poboación de ámbito galego e español.

Desde o punto de vista comunicativo, o noso principal obxectivo era experimentar coa comunicación de procesos e coa construción



Figura 7- Gravación das crónicas audiovisuais da Torre dos Mouros.
Manuel Gago entrevista a Antón Malde. Foto: Soledad Felloza.

dunha narrativa divulgativa baseada no método científico. A escasa difusión dos contidos científicos cara un público xeral existente en Galicia cremos que se debe, en gran medida, á falta de especialización profesional no ámbito xornalístico, á ausencia dunha cultura de divulgación no ámbito dos profesionais científicos e a unha concepción xeral incorrecta da transmisión de resultados. Tradicionalmente, a comunicación científica concíbese como unha simplificación dos aspectos lexicográficos dun texto científico, e a unha noción da comunicación científica como a transmisión dun proceso xa finalizado, duns resultados.

Desde a nosa visión, consideramos que a divulgación científica implica o desenvolvemento de narrativas propias concibidas desde os formatos tradicionais orientados a un público xeral. Neste sentido, as estruturas de guión audiovisual de ficción como as tramas ou os *plot points* (puntos de xiro) encaixan maximalmente ben cos procesos do método científico clásico (os indicios, as evidencias, as conxecturas, as hipóteses, os descartes).

Programas audiovisuais de éxito coma o Time Team teñen empregado estratexias similares para crear relatos de gran interese para unha audiencia non especializada.

Deste xeito, o traballo de comunicación no ámbito da Torre dos Mouros centrouse nas accións previas de difusión da existencia de xacemento e da convocatoria pública de voluntariado, así como na difusión posterior en tempo real do evento. O equipo non fixo comunicación corporativa externa cara outros medios de comunicación, senón que se centrou na construción do produto cultural desde cero, a partir de diferentes recursos electrónicos. A comunicación, a nivel de ritmo, estruturouse en tres fluxos temporais diferenciados:

1. **A fin de semana** —momento no que se realizaban os traballos— realizábanse traballos de comunicación en tempo real durante as 10 horas de actividade no sitio arqueolóxico. O proceso comezaba a primeira hora da mañá cunha breve presentación en vídeo dos traballos do día por



parte do director da intervención. A partir da súa intervención e do traballo previo estruturábanse tres tramas, dúas delas de continuidade e outra difusa. As tramas de continuidade difundían o avance en determinado tipo de traballos, como a limpeza do lenzo occidental da muralla ou a descuberta de estruturas edificadas na banda oriental. As tramas difusas introducían elementos non agrupados (visitas, anécdotas, fotos interesantes). O proceso de comunicación centrábase, durante a fin de semana, nas redes sociais (Facebook e Twitter). A partir da segunda semana o esforzo centrouse en Facebook, debido á baixa penetración de Twitter entre a nosa audiencia potencial (esta rede social está aínda moi marcada socialmente no ámbito español).

2. **Durante a semana.** Tras o traballo no sitio arqueolóxico da fin de semana, empregabamos a semana laboral para unha comunicación máis estruturada e soportada, esencialmente, no web oficial do proxecto, apoiado por Facebook e Twitter. Esta comunicación de profundidade incluía artigos de reflexión e de interpretación dos resultados da fin de semana, infografías e vídeos resumo da actividade arqueolóxica.

3. **En longo alcance.** A nosa estratexia pasa por diminuír a actividade en redes sociais e concentrar, a medio prazo, a produción científica e documental en grandes repositorios. Deste xeito, o material multimedia depositábase en repositorios específicos (canle en Flickr, en Youtube) e todos os artigos e a produción científica fano no apartado de *Producción Científica* do web. Cremos que é o mellor xeito de achegar de xeito eficiente unha visualización da evolución dos procesos de traballo para unha audiencia máis selectiva, de ámbito profesional ou especializado. Para este tipo de contidos de longa duración, as redes sociais tradicionais revélanse como ineficaces e incluso perniciosas.

Os resultados da comunicación foron moi satisfactorios. O alcance global da comunicación na rede Facebook foi de máis de 308.000 ítems informativos consumidos durante o período de xullo de 2012 e na web, de máis de 68.000 páxinas vistas.

Como se pode apreciar, existe un reparto relativamente equilibrado do consumo de contidos da Torre dos Mouros en Facebook por idades e sexos; para interpretar estes datos hai que reparar en que a tecnoloxía está moldeada

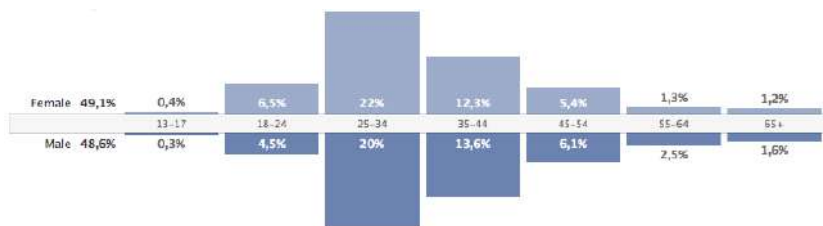


Figura 8- Alcance global do proxecto en Facebook (sexo e idade). Período: 01/06/2012 - 08/08/2012. Fonte: Facebook

socialmente, e a distribución do emprego das tecnoloxías en termos de idade, nivel económico e hábitat segue sendo relevante e pode favorecer o segmento de consumo de poboación con ingresos económicos propios e dunha idade entre os 25 e 45 anos. Sen embargo, consideramos relevante prestar atención tamén ás dificultades de penetración no ámbito da mocidade, que son comúns a outras experiencias de comunicación.

Na nosa opinión, cómpre desenvolver e traballar formatos específicos de comunicación para segmentos de audiencia tan complexos como os da mocidade, a adolescencia e a infancia. Cada un deles ten requirimentos específicos e de aí a súa complexidade desde o punto de vista comunicativo.

Futuras campañas permitirán experimentar con *targets* de audiencia específicos para coñecer a súa interacción coa divulgación científica.



Figura 9.- Prime Time en Facebook e Web (páxinas vistas en web e contidos consumidos en Facebook). Fonte: Elaboración propia

Creemos que estas cifras se poderían incrementar intensificando a campaña de comunicación ao longo de xuño e estruturando elementos de impacto previos á propia intervención arqueolóxica, como se revela na figura 9, que amosa

o *prime time* de consumos de contidos da Torre dos Mouros, especialmente no impacto da viralización. Como se pode apreciar, mentres o consumo do web obsérvase como un medio secundario, de depósito, cunha audiencia fidelizada e recorrente, o impacto da viralización e socialización da campaña na Torre dos Mouros apréciase a partir da segunda semana da intervención e incrementase de xeito notable nos últimos días. En futuras campañas, consideramos necesario deseñar un plan de comunicación máis amplo que permita unha viralización do contido de xeito previo. No ámbito dos visitantes, este fenómeno incremental apreciouse especialmente coincidindo coa terceira ou cuarta semana de intervención.

6.- Un novo perfil de visitante

Os datos de audiencia revelaron unha interesante correlación co fluxo de visitantes presenciais que subían á Torre dos Mouros. Desde Cool-Touring informámonos de que no conxunto de visitantes apreciábanse perfís claramente definidos de visitantes que teñen que ver coas estratexias de comunicación e socialización. Por unha banda, un significativo número de visitantes que acudían ás visitas da Torre dos Mouros viñan previamente informados a través das accións de comunicación en Internet. Isto introduce unha nova variable para comprender o turismo cultural en Galicia, que é a interacción e o vínculo previo entre o visitante e o xacemento, e a súa comprensión apriorística do contexto cultural e características do xacemento. Falamos dun visitante con coñecemento previo que formula cuestións elaboradas e froito dunha reflexión previa no seu consumo doméstico de información sobre o xacemento arqueolóxico.



Figura 10- O arqueólogo Xurxo Ayán explica a edificación oblonga do sector oriental. Foto: Andrea Lozano

Por outra banda, conforme avanzaba a campaña, tamén visitaron o xacemento numerosos visitantes do ámbito local que tiveran unha experiencia previa asistindo ás barferencias. No noso deseño inicial, non calculabamos que se ía producir este fenómeno, que chegou de xeito indirecto. As Barferencias reveláronse como dinámicas tractoras de poboación cara o acceso ao xacemento, que non é inmediato a unha estrada e que esixe un pequeno esforzo físico. Ao mesmo tempo, consideramos que estas experiencias na poboación permiten vencer prexuízos ou percepcións negativas apriorísticas que poidan estar vinculadas a este tipo de traballos e asociadas, na mentalidade popular, á práctica arqueolóxica (inaccesibilidade dos profesionais, politización do proxecto, efectos nocivos, etc.).

7.- Principais resultados

Desde o punto de vista arqueolóxico, a intervención na Torre dos Mouros confirmou a existencia dun recinto defensivo de grandes dimensións no alto do Monte Garganta. A

intervención revelou, ademais, a intención monumental dos seus construtores, especialmente nos lenzos defensivos do oeste, que son os que teñen unha gran visibilidade —e son vistos— desde o ámbito de Carnota e o mar. Esta monumentalidade exprésase na descuberta dun amplo tramo de calzada (**figura 11**) que vincula organicamente a primeira e a segunda liña defensiva, e na construción dinámica da muralla principal, engrosándose nos dous tramos conforme se acerca á porta de entrada.

A intervención tamén revelou o intrigante baleiro do recinto inferior, que foi o espazo obxecto das sondaxes e traballos arqueolóxicos. De acordo coa prospección e os datos radiolóxicos, unha significativa parte do recinto está baleiro, se ben as sondaxes arqueolóxi-



Figura 11- Fotografía aérea do sector oeste da muralla.
Foto: Equipo Torre dos Mouros

cas constataron traballos de construción de edificios na zona oriental da muralla e o gradiómetro ofrece posibles resultados positivos tamén na zona suroriental. Esas dúas áreas son as máis protexidas das inclemencias meteorolóxicas.



A aparición dun gran edificio oblongo cun gran derrube interior e muros asociados posteriores, situados por debaixo de pequenas estruturas de posible uso gandeiro, foi un dos achados significativos. Sen embargo, non foi posible obter evidencias de uso doméstico deste edificio. Consideramos que, alomenos ese gran recinto inferior, non foi empregado como un espazo habitacional permanente.

En canto a cronoloxía, as evidencias localizadas ata o momento (substancialmente os paramentos, de sogas e tizón, o emprego de picos como elemento nivelador das pedras e os xeitos de construción) asociadas á ausencia de materiais no interior do xacemento, permítenos manter a hipótese —con prudencia— de que a súa cronoloxía non é da Idade do Ferro, senón que estamos a falar dun xacemento esencialmente de época tardoantiga ou altomedieval. Sen embargo, é preciso unha intervención máis ampla no xacemento para concretar máis o ámbito cronolóxico. As evidencias tamén permiten sinalar que o recinto baixo non foi empregado de xeito continuo por unha actividade doméstica e familiar.

Algunha lenda localizada nas aldeas situadas aos pés do sitio arqueolóxico, como O Carballal, sinalan o uso conxuntural do recinto como un "refuxio contra os piratas dos mares" por parte da poboación de Lira. Esta funcionalidade lendaria é coherente co rexistro arqueolóxico localizado, se ben non explica as orixes e as peculiaridades dun recinto arqueolóxico que, na súa concepción, parece a cabalo entre varias épocas, aínda que a súa construción, polo momento, parece toda da mesma.

Desde o noso punto de vista, a campaña 2012 do proxecto arqueolóxico da Torre dos Mouros

revelou a viabilidade da arqueoloxía pública en Galicia, tanto como mecanismo de preservación da ciencia en momentos de especial dificultade económica como, máis relevante, como un poderoso mecanismo de vertebración social, dinamización local e transmisión e divulgación do coñecemento científico. Os datos obtidos permiten entender que as intervencións arqueolóxicas deben ser pensadas para ser viables social e economicamente desde o primeiro momento, e que esta viabilidade se constrúe a partir dunha relación próxima tanto cos cidadáns como cos potenciais consumidores do obxecto cultural. Abordando unha intervención arqueolóxica con estratexias similares ás da industria editorial ou cinematográfica —salvando, evidentemente, as cuestións que teñen que ver coa finalidade científica, que debe ser primordial no proxecto— é factible activar esa viabilidade nun contexto local, pero tamén moito máis amplo.

O patrimonio cultural galego precisa de narrativas, de intérpretes e de embaixadores. Cada visitante debe ser concibido como un cliente —aínda que o servizo sexa gratuíto— e, xa que logo, procurar a súa máxima satisfacción, pero sobre todo como un cidadán —entón, propietario en última instancia do lugar e, polo tanto, valedor da súa preservación. Estes visitantes serán os futuros intérpretes e embaixadores do sitio arqueolóxico.

Aínda que no conxunto de factores que fixeron viable o Proxecto Torre dos Mouros hai condicións que fan único o proxecto, consideramos que o modelo é aplicable, coas adaptacións pertinentes, en diferentes puntos do territorio galego, como unha estratexia por parte de entidades sociais, empresariais ou das diferentes administracións.

PASEOS POLA NOSA OURIVERÍA

Susi Gesto
Ourive compostelá



Sumario

Neste artigo farei un breve percorrido pola historia da ourivería galega desde o meu papel de ourive. Realizarase tamén unha parada importante na ourivería compostelá, coa que eu me criei no recanto do meu pai. Un novo concepto de ourivería cheo de arte, de soños, de maxia, de crenzas e sobre todo de paixón polo oficio. Penso que é preciso recuperar as tradicións e as nosas profundas raizames e así remover o pasado, pois este forma parte do noso presente e máis do futuro próximo.

Palabras clave: ourivería, acibeche, Compostela, prata

Abstract

In this article I will be briefly wandering through the history of Galician goldsmiths from my role as a goldsmith. An important landmark will be the goldsmiths from Santiago de Compostela, where I learned my trade from my father with a new approach to the trade that is full of art, dreams, magic, beliefs, and, above all, passion. I find it important to recover our deep-rooted traditions in order to remove the past, as this in itself forms part of our present and near future.

Keywords: Goldsmith, Jet stone, Santiago de Compostela, Silver

O auxe repentino de amosar os procesos de creación no ámbito da artesanía en xeral rexorde a partir do valor que acada de novo o artigo único e exclusivo —o artigo feito coas mans e coa alma, pezas con historia que pasan de xeracións en xeracións— ante o bombardeo de copias e produto foráneo. É posible que actualmente esteamos ante un novo rexurdimento da ourivería. Aínda hai ourives que cremos na maxia que existe tras do traballo feito con agarrimo polas nosas mans, sendo deste xeito conscientes do noso papel fundamental na marcaxe do tempo e da historia.

Poderíamos afirmar que a ourivería tradicional galega resulta unha arte apenas estudada debido principalmente á falta de documentación fiable e aos datos confusos que veñen dados

por diversos factores, como por exemplo a falta dun catálogo de pezas pois estas non se inventariaban e non se conservan os libros dos obradoiros nin os deseños e bosqueños orixinais, contribuíndo a facer da ourivería unha das manifestacións artísticas máis misteriosas. Tamén esta falla de fontes se explica polo feito de que a ourivería foi considerada historicamente como un xénero menor.

Ata o de agora o estudo máis completo sobre catalogación de pezas de ourivería tradicional foi o realizado polo estudoso pontevedrés e crítico de arte Fernando Martínez Vilanova. Algunhas das súas teorías foron recollidas no libro publicado pola Deputación de Pontevedra *A ourivería tradicional en Galicia*, libro no cal se recolle, entre outros temas, a



súa historia, a tipoloxía, a orixe e desenvolvemento e as técnicas. Na miña opinión, este libro é un dos máis completos estudos realizados sobre a ourivería popular. Entre as xoias catalogadas no libro de Martínez Vilanova ocupan un lugar de honor as que se atopan no Museo de Pontevedra. Un claro exemplo disto é a colección que Juan López Suárez cedeu ao Museo e que está catalogada no libro, onde o autor menciona que *son as primeiras mostras da ourivería tradicional en Galicia*.

Vilanova non só investigou a ourivería tradicional senón que tamén rastrexou os ourives e máis os prateiros galegos artífices desta arte e deste fermoso oficio que foi pasando de xeración en xeración, creándose así na historia moitas sagas de vital importancia para a nosa cultura ourive.

A ourivería dun pobo garda gran relación coas supersticións, a simboloxía, os signos identitarios, o estatus social ou o culto e a relixión. Moitos estudosos relacionaron a ourivería galega coa cultura castrexa pola gran similitude das técnicas empregadas na súa creación, como podemos ver na páxina web do Museo de Pontevedra onde se nos di:

A tradición ourive galaica acadará o seu cénit ó longo do período castrexo da Idade do Ferro. Dentro da ourivería castrexa, o elemento paradigmático será o torques, que se converterá en elemento esencial para a ostentación da riqueza e o rango.

Mais no seu libro Martínez Vilanova defende a idea contraria, ao afirmar que non existe tal conexión da xoiería tradicional coas formas prerromanas, como por exemplo os torques,

pois esa posible vinculación perdeuse nos seguintes séculos. Mais cando falamos sobre a orixe da ourivería galega temos que ter en conta que nunca poderemos certificar con total autenticidade as súas bases pois, ao meu entender, a nosa ourivería, debido a diversos factores como o Camiño de Santiago, foi impregnada de diversas culturas ao longo da historia. Algunha das que se poderían citar serían a leonesa, o estilo gótico-bizantino, o arabesco ou o portugués. Poderíamos destacar a similitude da ourivería galega e portuguesa como defende Martínez Vilanova (2011 p.26):

Á presenza de ourives estranxeiros, coa renovación do oficio que iso supón, unimos a formación dos nosos ourives en Portugal debido á unidade política peninsular, sendo Porto o centro de referencia profesional máis directo. [...] De Portugal chegará a Galiza unha ourivería refinada. A variedade ornamental, os motivos, a delicadeza do traballo subministrarán certificados técnicos de acreditación do oficio. Pero sobre todo virá unha identidade psicolóxica moi afín que contará con axentes dunha e outra banda, e que especialmente no século XVII propiciará o embrión da ourivería galega, moi próxima ás patentes lusas.

Mais se temos que falar dalgún momento concreto da nosa ourivería, este sería sen lugar a dúbidas o Barroco, pois esta época marca un proceso de reinvención e innovacións técnicas. Grandes artistas de prestixio colaboran dignificando e dándolle máis valor se cabe ao seu labor, o cal nese momento supera as marxes creativas do artesanado para elevalo a cotas maiores. As formas, como en todos os marcos históricos, van impregnadas dos signos e valo-



res culturais. Fernando Martínez Vilanova estudou o detalle para esclarecer e dignificar o valor destas xoias e situar a ourivería tradicional no lugar que lle corresponde, para o pracer dos apaixonados desta arte.

Poderíamos afondar moitísimo máis neste mundo cheo de maxia, mais sería un mundo sen fin, un mundo que te fai viaxar no tempo, na historia e nas xentes, na ideoloxía, na cultura, nos sonhos e nas sagas. Un mundo cheo de simboloxía, quizais sendo esta a parte que máis admiro deste oficio de artesanado ancestral. Mestres que formarán vindeiros Mestres, os cales darán continuidade ás seguintes comunidades de ourives que endexamais deberían quedar no esquecemento.

Con referencia á tipoloxía e ás formas na ourivería tradicional *O Sapo*, dende o meu punto de vista, é o máis destacado. Este tipo de peza, ao meu entender, fai que un ourive marque o seu propio estilo dentro do gremio. Hai pouco déuseme por investigar o porqué da súa denominación, algo que me produciu moitísima curiosidade, e así atopei no libro de Fernando M. Vilanova unha definición e interpretación baseada en teorías recollidas nos seus estudos. Martínez Vilanova (2011, p 47):

O sapo, que será o prototipo do peitoral da ourivería tradicional galega, procede da imitación das xoias de peito de múltiples corpos en

forma triangular invertida, e mesmo dos rosarios de perlas rematados cun colgante piriforme que adornaban os escotes. En Galicia o *sapo*, que é a alternativa tradicional, acadará o perfil de xoia por excelencia pola súa variedade, riqueza decorativa e compromiso estético coas formas que se labraban no país. Se ben é consecuencia directa das formas eruditas, a súa filiación cos modos do Barroco compostelán e as virtudes profilácticas e morais que recibe dos Agnus Dei vanlle dar unha difusión amplísima en toda a nosa xeografía e, esquecendo as referencias cultas, a súa independencia é tan firme que aparece como paradigma deste artesanado.

O seu nome procede da voz castelá con que se coñecían as rosas de peito, chamadas popular-

mente galápagos. A denominación vén suxerida pola súa semellanza coas formas acoirazadas das tartarugas, ao constar dunha forma convexa adornada con pedras preciosas en cabuxóns (e dicir, pulidas en convexo sen facetar). O sapo, cunha estruturación ornamental desenvolvida en plano, recolle esta identificación zoomórfica cun animal menos distante, que cos seus ollos saltóns e pel verrugosa concita esta analogía. Deixaremos de lado as alegóricas representa-

cións do sapo nos bestiarios medievais para lembrar a súa iconoloxía popular máis primitiva, que o identificaba co órgano sexual feminino e con todo o proceso reprodutivo.





Pola contra, para o antropólogo Rafael Quintía o termo "sapo" podería vir da abreviatura de sapoconcho, termo galego para designar o galápago. Xa que logo, a denominación de "sapo" para nomear este tipo de alfaia podería ser unha simple tradución do termo castelán *galápago*, independentemente do carácter zoomorfo da peza. Malia o dito, engade Quintía, que:

Existe unha relación entre colgantes profilácticos e sapos xa que, como remedio para trata-lo mal de pezoña e o aire de bicho, pendurábase ó pescozo unha bolsiña negra que levaba dentro un sapo seco. Había que colle-lo sapo vivo e metelo nun bote pechado ata que morrese alí dentro de fame e ficase o seu corpo todo seco polo tempo. Despois metíase este sapo na bolsa que se cosía cunha cinta e este amuleto había que portalo pendurado ó pescozo polo tempo necesario para que remitise o mal. Así se recolleu no concello pontevedrés de Vilaboa. Tamén se usaba como amuleto unhas figuriñas que representaban o sapo e que se ataban ós pulsos para librarse do mal de aire.

Prateiros e acibecheiros de Santiago de Compostela

Ata o de agora fixemos una pequena aproximación á ourivería galega, mais dentro desta é a ourivería compostelá unha das de maior importancia. Cuxa principal característica é a técnica da filigrana en prata e a combinación desta co elemento de referencia, o acibeche.

O gremio dos prateiros

A enorme importancia que foi adquirindo a

peregrinación xacobeá dende a Idade Media converteu a Santiago de Compostela nun dos centros relixiosos máis importantes do mundo cristián. En consecuencia a construción e renovación de mosteiros, igrexas e capelas incrementouse non só na área compostelá, senón en toda Galicia, aumentando notoriamente a demanda de obxectos de prata, tanto para o culto litúrxico como para ofrendas e doazóns por parte de particulares, romeiros, confrarías e outras institucións.



Deste xeito foron aparecendo co tempo numerosos obradoiros de prateiros e ourives, sendo o seu traballo documentado na Catedral dende o S. XI. Chegou a tal a súa importancia que os prateiros encargábanse da fixación do valor da moeda e do intenso comercio dos obxectos feitos de materiais preciosos. As súas tendas situáronse sempre moi preto da Catedral, concretamente dende os muros da Quintana ata a Porta Sur que aínda hoxe conserva o nome das Praterías.

A notoriedade do traballo dos obradoiros de prata compostelá dende a Idade Media fixo que os prateiros recibisen encargos doutras partes de Europa. Tamén se achegaron á cida-

de, ao longo dos séculos, prateiros de moi diferentes lugares. Por outra parte moitas das ofrendas e doazóns feitas por peregrinos ou institucións fai que exista un gran número de obxectos procedentes de obradoiros foráneos.

O S. XIX comeza coa Guerra de Independencia, a cal traería o consecuente espolio de boa parte do patrimonio artístico e a perda de moitas obras de ourivería debido á súa fundición para a obtención de moeda. Aínda así, o traballo dos prateiros seguiu sendo uns dos oficios máis relevantes da cidade pervivindo aínda ata os días de hoxe, desenvolvéndose dende as formas máis tradicionais ata as creacións de deseño máis contemporáneo.



A acibechería en Santiago de Compostela

Dentro das numerosas definicións que atopamos sobre o acibeche, quedo persoalmente coa que realiza o antropólogo Rafael Quintía (2009):

Se houbese clases sociais entre os amuletos pétreos tradicionais galegos, o acibeche estaría no cumio, sería a clase aristocrática destas pedras valedoras. O acibeche é carbón petrificado converti-

do en lignito, considerada dende a antiqüidade como unha pedra semipreciosa pola súa relativa escaseza, o seu brillo e a súa cor. É unha pedra de intensa cor negra, moi fráxil e susceptible de ser puída. Foi denominado polos clásicos succinum nigrum e lapis gagotes polos romanos. Empregouse dende antigo para realizar colares, colgantes, sortellas, pendentes e poderosos amuletos como a figa. Atribúeselle ademais un carácter terapéutico, protector, máxico e considérase como un material defensivo que protexe contra as malas enerxías e a mala ollada. Ten a capacidade de cargarse electricamente e de atraer pequenos anacos de papel. Segundo Carmen Baroja: "El azabache como sustancia es el magno preservativo; se enciende con aguas y se apaga con aceite; ahuyenta la mirada del basilisco y recrea las sofocaciones de la madre; en sahumerios da a conocer la gota coral y la virginidad; cocido en vino cura los males de dientes y los lamparones. Se usó para la axiomancia y no se quema si ha de suceder lo que se desea saber".

O traballo artístico do acibeche con fins ornamentais acadou o seu máximo esplendor nos artesáns composteláns ata tal punto que se converteu en símbolo da cidade dando incluso nome a unha rúa —Rúa da Azabachería—, e quedou estreitamente ligado ó culto xacobeo xa que o acibeche era traído a Santiago dende Asturias polos comerciantes que utilizaban o Camiño de Santiago como ruta de traslado do material durante séculos. Con el confecciónanse as famosas figas que posiblemente sexa o amule-

to galego por excelencia que une a virtude valedora que ten o acibeche contra o mal de ollo e a peculiar forma do amuleto: unha man cos dedos cruzados a modo de defensa contra o mal de ollo.

Os primeiros traballos de acibeche feitos en Compostela datan do S. XIII e o material empregado viña de Asturias por carecer Galicia de depósitos deste mineral. Os obradoiros acibecheiros composteláns creáronse a partir do gremio dos concheiros, o cal tiña en exclusividade a venda das cunchas naturais ou vieiras, insignia simbólica da peregrinación que máis tarde se elaborou en materiais como o acibeche. No S. XIV os ourives constitúense como unha das confrarías máis importantes e influentes da cidade, baixo a protección de San Sebastián. Ata o S. XVII o traballo dos acibecheiros foi o de maior actividade, deixando na toponimia compostelá diferentes testemuños. No S. XVII comeza xa un período de decadencia sen chegar por iso a desaparecer o oficio, gozando de novo hoxe en día dun gran prestixio e demanda.

Unha das figuras representativas para a ourivería de Compostela no S.XX, dende o meu coñecemento, foi o derradeiro mineiro asturiano do acibeche, Don Tomás Noval, o cal dende o concello asturiano de Villaviciosa forneceu do negro material os nosos acibecheiros.



Tomás Noval

Todo o material de calidade que se usaba nos obradoiros composteláns viña da zona de Asturias, lugar onde existían numerosas minas. As relacións con Compostela foron sempre moi importantes, pois alí se facían por encargo miles e miles de pequenas pezas que se vendían na capital galega e quedaban as pezas grandes, que hoxe se ven en numerosos museos para os máis importantes obradoiros.

O mineiro asturiano e herdeiro desta rica tradición, Tomás Noval, gardou durante corenta anos os maiores e mellores anacos de acibeche para os Mestres composteláns, cobrando realmente unhas cantidades ínfimas polo material a pesar de ser a única persoa que o extraía. En Compostela, Noval contaba con moitos e bos amigos, entre os cales poderíamos citar a Fernando Mayer, Moncho Requeixo, Ramón González, Ricardo Rivas, Eloy Gesto, os irmáns Tojo, etc. En recoñecemento da súa enorme amizade e fidelidade tributóuselle unha merecida homenaxe o 1 de decembro do 1997, Día de San Eloi, patrón dos acibecheiros e prateiros. Noval non só foi admirado e recoñecido en Compostela, sendo un referente tamén na súa terra, como demostra o fermoso poema creado por Aurelio González Ovies na súa memoria:



AZABACHE

Negro tienes el futuro
azabachero Asturiano
escuro como las mines
que se fueron taponando.

Que por quedar ya no nos queda
quien con piqueta y con sacos
rasguñe la superficie
y atopen con algo tan máxico.

Habrá que incrustar en el viento
los tornos engarrotaos.
Habrá que pulir el oficio
y engancharlo en unos garfios.
Habrá que insertar las fuerces
a la manera del rosario.
Habrá que limar aspereces
hasta dar brillo al cansancio.

Que por quedar no nos quedan
más que piachos y praos
y una figa para espantar
la cigua que nos echaron.

Que lastima y que desidia
que pena tanto fracaso,
tener todo en nuestras vetes
e ir por ahí ha comprarlo.

Tallanos una esperanza
con tréboles y calaos
ponernos un broche en el mapa
y decir que se a atrancao.

Que por quedar no nos quedan
más que un puñao de artesanos,
y los que queden cuéntense
con los dedos de una mano.

Eloy Gesto e o seu papel na ourivería

O oficio de ourive transmitiuse de xeración en xeración, creando así grandes sagas que marcaron papeis de enorme importancia na historia da nosa ourivería. Vou falar da miña saga, os Gesto, o da ourivería que eu respirei dende nena, sen esquecer lembrarnos dos moitos e bos ourives que deixaron marca en Compostela.



Falar de Eloy Gesto é falar dun gran referente na ourivería Compostelá dende finais do S. XX. Home apaixonado polo seu oficio ao cal impregnou dun enorme temperamento artístico. Naceu en Carballal (A Coruña) no seo dunha familia humilde, e non comezou a andar ata os tres anos de idade por causa da pobreza e das necesidades que pasaba a familia, debido á persecución política e á condición de roxo do meu avó, Jesús Gesto Calvo, tamén prateiro que realizaba cuberterias de prata de xeito totalmente artesanal, como era o normal



naqueles tempos. Tamén facía cálices axudándose do torno para darlle forma.

Nos cuartos onde meu pai durmía de neno estaba a mesa de traballo, espertando co son do martelo na ingre, unha sintonía que o acompañaría por sempre na súa vida. Foron dous os fillos que seguiron os pasos do meu avó, o meu pai Eloy e máis o meu tío Jesús. Chegado o momento Eloy é enviado a estudar á Escola de Artes e Oficios Mestre Mateo, combinando a un tempo o traballo xunto ao seu pai co de neno dos recados por diferentes obradoiros de Compostela.

Iso foi o que o levou de aprendiz para algúns deses obradoiros, comezando aos trece anos no da "Rapa da Folla", e continuando noutros ao mesmo tempo que seguía a súa preparación na escola Mestre Mateo. No obradoiro do "Cabalo", lugar no que coincidiu cos que serían algún dos grandes Mestres do oficio, coñece a Mayer, que cando se establece pola súa conta nas Praterías lévao con el para formar parte do seu obradoiro. Alí quedaron catro aprendices a traballar con el. Eloy Gesto encargábase das pezas únicas grazas á súa enorme creatividade e coñecemento da técnica. O meu pai creaba constantemente. Tiña esa enorme necesidade. Nese obradoiro créanse pezas de grande envergadura, mais coa chegada dos veráns meu pai escapaba cos seus bártulos de pintura por aí adiante, para logo voltar cando cansaba

da vida bohemia.

Estando aínda con Mayer, déronse conta de que os vellos esquemas da ourivería quedaran obsoletos e eran carne de museo. Racharon moldes, había necesidade de innovar. O sector estaba ancorado nunha tradición inamovible. Nese momento prodúcese un cambio nas formas da ourivería compostelá, pois o acibeche, que só se realizaba en talla e para traballos na súa maioría para a Igrexa, mestúrase coa fili-grana e créase a ourivería compostelá actual converténdose en xoia. Esquécese o cicelado clásico que era o que facía a maioría dos ourives. Combinanse novos materiais e movementos do gremio creando unha nova escola de seguidores que recolleron todo iso. Grazas a estes factores comeza unha nova xeración que

formará unha das maiores etapas na ourivería compostelá.



A consolidación de Eloy Gesto chega cando este se establece pola súa conta en Vista Alegre. No ano 1975, un Eloy bohemio e soñador comeza a súa andadura absolutamente de cero. Xunta ferramentas e aos poucos comeza a saír adiante. Unha vez asentado dedica parte do seu tempo a crear esas pezas que alimentaba o seu espírito. Pezas que o

levaron a ser recoñecido con premios como por exemplo o Premio Nacional á Popularidade do ano 1985. Sempre innovando nas súas creacións, algo que sempre levou dentro. Inquieto con liñas modernistas e



empregando o plano pictórico na ourivería, pois a súa expresión sempre estaba ligada a iso, pois como el sempre dicía: *Ás veces sentes que esas formas xa non expresan e hai que atopar novas linguaxes.*

Do seu obradoiro de Vista Alegre saíron bos ourives como Adonis ou a miña irmá Leo Gesto, da cal papá sempre dicía que era finísima traballando. Leo comeza no oficio aos seus dezaseis anos, recollendo o legado e aprendendo dun modo excepcional para logo transmitirme a min os seus coñecementos.

No seu *rincón da alma*, como sempre dicía Eloy do seu obradoiro de Vista Alegre, contaba cunha vitrina onde amosaba, con moito orgullo, as antigas ferramentas do seu pai, ferramentas todas feitas a man polo meu avó Jesús. O Museo do Pobo Galego fixouse nestas, e meu pai cedeunas en depósito e axudou á montaxe dunha sala específica no museo dedicada ao oficio de ourive. A presentación desta sala fíxose coa presenza do historiador e antropólogo Antón Fraguas Fraguas. Alí, enriba dunha antiga mesa de ourive, continúa a brillar a miña favorita, a balanza feita coas súas propias mans. Entrañable!

Asociación de Orfebres y azabacheros de Santiago de Compostela

A creación do novo gremio de ourives xorde nunha cea de amigos a festexar o día do seu patrón. Nesta falouse da necesidade de agrupar os prateiros e acibecheiros que nese momento convivían en Compostela, para así poderen defender e reclamar as necesidades deste artesanado. Ao seguinte ano, no 1988, fúndase oficialmente o gremio de ourives baixo o nome de Asociación de Orfebres y Azabacheros de

Santiago de Compostela, sendo escollido Gesto como presidente, que pasou un total de dezanove anos ao fronte da Asociación e loitando xunto a persoas incondicionais como Julio Lado e Ricardo Rivas entre outros moitos.

Das moitas cousas que se promoveron foi a impartición de cursos de formación de engaste, esmalte, cicelado, etc. xurdidos da necesidade de preparación das novas xeracións. Destes cursos saíran bos ourives que aínda na actualidade seguen a mostrar en Compostela a súa profesionalidade. Nesa época e grazas a estes cursos entran no sector moitas mulleres, pois como dicía Eloy, as mulleres neste oficio non existían, ao igual que en moitos outros gremios clasistas. A súa sorpresa foi que as mulleres asistían máis a estes que os homes. Sempre dicía que *un profesional completo é o que sabe coordinar a creatividade do deseño coa parte práctica para realizar a peza.*

Dúas das maiores contribucións deste gremio foron as de deter a proliferación de pezas falsificadas de acibeche procedentes doutros puntos de España e expendidas como propiamente compostelás e máis a de deter a venda de produto mecanizado como artesanal. A adulturación estáballe a facer moito dano á imaxe da nosa ourivería, a cal aínda conservaba a súa pureza e personalidade.

Dende a creación do novo gremio cada ano dedicábaselles aos ourives que máis tempo levaban nel o recoñecemento de Prateiro do Ano, na cea anual do San Eloi, patrón dos ourives. Esta data converteuse nunha xornada de convivencia e festa para os ourives.

Unha das cousas que lle reportou máis ilusión



a Eloy Gesto foi a de promover a creación da imaxe do San Eloi no ano 2000, sendo varios os membros do gremio que participaron na súa creación, tales como R. Rivas Mejuto, S. Mayer Garea, Julio Lado Martínez, J. Eloy Gesto Ferreiro, R. Rivas Casal, E. Fink Fernández, Artesanía Pampín, L. Gesto Beiroa e M. Vilas Novas. A figura foi realizada en prata, marfil, madeira de castaño, acibeche, ouro, ametistas e circonitas e foi depositado polo gremio no museo das Peregrinacións de Santiago de Compostela.



Inscripción: "ESTE SAN ELOY FUE REALIZADO/BAJO LOS AUSPICIOS DE LA/ASOCIACIÓN DE ORFEBRES DE SANTIAGO/EN EL AÑO 2000 SIENDO PRESIDENTE/D. ELOY GESTO FERREIRO/SANTIAGO DE COMPOSTELA, 1 DE DICIEMBRE DE 2000"

Cita do Museo das Peregrinacións

Esta imagen de San Eloy es un buen ejemplo de la continuidad de los gremios dedicados a la realización de obras en plata, oro y marfil en Santiago desde el s. XI. San Eloy está representado con los atributos que caracterizaron su patronato sobre el gremio de los orfebres, plateiros y herreros, fundamentalmente, la zafra y el martillo. Nacido en Francia,

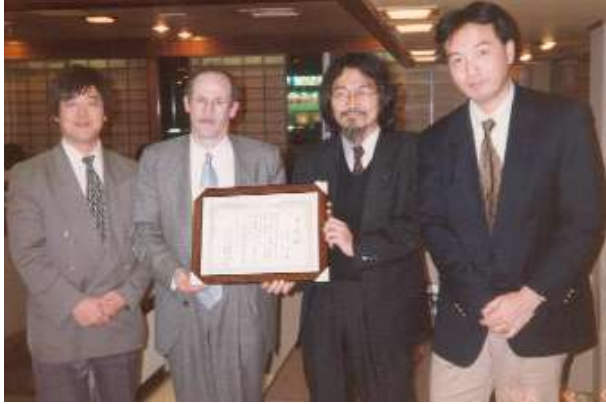
en la zona de Limousin, hacia el año 558, desde joven fue aprendiz de un orfebre de Limoges para pasar más tarde a París a ocupar el cargo de tesorero del rey Clotario II. Años más tarde se hizo sacerdote y llegó al final de su vida a ser nombrado obispo. Utilizó sus bienes para ayudar a los pobres y en el rescate de 10 cautivos y fue un incansable predicador; especialmente, por la zona de Flandes. Murió el 1 de diciembre de 660, por lo que se adoptó esta fecha como la de su festividad.

Despois de 19 anos á fronte da asociación deixa esta canso e en silencio, sentíndose en certa maneira triste polo feito de que non houbera candidatos a, como el dicía, *coller a antorcha do relevo*, atopándose nese momento a Asociación á deriva.

No ano 1996 Eloy Gesto vai a Xapón a través dunha empresa privada nipona que o leva en representación da cultural galega xunto a catro artesáns de diferentes modalidades, un grupo folclórico e ao grupo musical Milladoiro, ao cal el adoraba.

A súa misión alí durante un mes foi a de traballar en vivo por diferentes cidades do Xapón. O que máis lle gustou do país asiático foi a disciplina e a admiración que senten por quen sabe facer ben as cousas. Pasou unha semana no Parque de España e de aí para Osaka, Lara e despois Kioto. Aínda estando alí, realizáronlle unha oferta para que ficase a traballar no Xapón e mandáronlle cartas a posteriori para ver se mudaba de idea, mais a familia e o seu amor e paixón por Compostela tiraron máis

por el. Levou a nosa ourivería por todo o mundo, non só a Xapón, chegando as súas pezas a lugares insólitos.



Un bo exemplo do seu carácter pictórico nas súas obras foi o xogo galaico co cal gañou o certame de artesanía tradicional Antón Fraguas no ano 2000. O mesmo ano que o Museo Itinerante da Deputación de Pontevedra adquire varias pezas súas como a coroa que amosamos na foto.



Coroa, propiedade do Museo Itinerante da Deputación de Pontevedra.
Peza de Eloy Gesto

Realizou grandes obras para a Igrexa, como era habitual neste gremio. Existen pezas dispersas en diferentes lugares de culto como poden ser as que se atopan en Cobas (Viveiro), Abades, Ameixenda, Portumeiro ou Vista Alegre (Compostela), igrexa esta na cal tamén podemos ver O Sagrario, peza creada xunto a outros ourives.

Tamén ao longo da súa vida formou parte do Padroado da Fundación Centro Galego de Artesanía e Deseño e máis da Comisión Gallega de Artesanía, onde loitou xunto a outros

pola creación do novo Centro de Artesanía en Compostela, algo que no seu momento foi aprobado mais que ao final non se realizou. Defendeu tamén os intereses do pequeno comercio formando parte xunto a Asorey da directiva da Cámara de Comercio de Santiago de Compostela.



En recoñecemento á súa carreira e traxectoria profesional, Eloy Gesto foi galardoado coa Segueta de Ouro do Colexio de Xoiería de Galicia no ano 2010, celebrándose en Baiona a gala de entrega do premio, o cal foi recibido rodeado dos seus grandes compañeiros de profesión e dos seus seres queridos.

Para o ano 2011 estaba programado o que era o seu gran soño, a súa exposición de Ourivería



e Pintura, organizada pola fundación da Artesanía de Galicia en colaboración con outros colectivos. A data desta estaba pensada para o día 17 febreiro, mais non chegou a tempo pois meu pai falece o día 3 do mesmo mes.



Lembro ben que cando cumprín os sete anos encargounos facer a min e aos meus irmáns unha mesa de traballo dividida en tres partes onde, dende moi pequenos, comezamos a aprender e realizar o traballo de fondo da filigrana e todo o que iso abarcaba. Medramos do mesmo xeito que el medrou, coa sintonía do martelo de fondo, buscando ese movemento do cal el sempre falaba. Ao voltar da escola e acabar os deberes no noso espazo dentro do seu obradoiro, meu pai escenificaba bodegóns para que nós os pintáramos, pois o deseño artístico e a pintura foi sempre unha paixón para el, o cal proxectaba na linguaxe da súa obra.

A nós, os seus herdeiros, sempre nos dicía que cartos non deixaría, mais que nos quedaba un oficio, un oficio o cal el se encargou durante toda a súa vida de impregnar de maxia. E cumpríu.

“Ourives”, fillos do oficio

Herdeiros dun oficio que chega desde os tempos do pasado xa case esquecidos pola brétema dos anos. Fillos dunha tradición e coñecedores dos segredos dunha cultura. Nenos criados ao son do martelo no ingre, da calor e das cores do lume, do movemento e da maxia das mans modelando metais e natureza. Sabedores do segredo e da clave de pintar lenzos no metal tan só coa axuda das ferramentas e das mans, algo que se acada coa experiencia dos anos e do oficio. Nacendo e vivindo rodeados de liñas, trazos, sombras e momentáneos soños de creatividade. Fillos da identidade dun pobo, responsables de que as seguintes xeracións sexan testemuño dun modo de vida, dun modo de pensamento, do valor do traballo feito coas mans.

Fillos do cobre, do bronce, do ferro, da prata e do ouro. Fillos da materia da cal está feita a natureza e que nalgunha hora se tornou xoia coa axuda das mans e do saber, acadando a súa misión estética ou funcional no seu presente e converténdose co pasar do tempo en memoria de valiosos tesouros; tesouros máis simbólicos que materiais que pasaron e pasarán a través de xeracións.

"Ourives", fillos de pais que ensinaron o que eles antes aprenderan. Pais de fillos que sentirán de igual modo o mesmo orgullo por este oficio de mestres.

Pensar nel é pensar en Compostela, en melancolía, en sensibilidade, na arte e elegancia do movemento das súas mans, en xenerosidade, en paixón, en pai.... Mais sobre todo na súa poesía que expresou en modo de xoia.

**Bibliografía:**

-CARDÍN, ÁNGEL. *Tomás Noval. El último minero del azabache*. El Correo Gallego.

-MARTÍNEZ VILANOVA, FERNANDO. *A ourivería tradicional en Galicia*. Pontevedra. Deputación de Pontevedra. 2011.

-OSMA DE, GUILLERMO. *Catálogo de Azabaches Compostelanos*. Santiago de Compostela. Ara Solis Consorcio de Santiago. 1999.

-QUINTÍA PEREIRA, RAFAEL. *A pedra da pezoña e outras pedras sandadoras da cultura popular galega*. Revista Dixital de Galicia Encantada. 2009.

Páxinas web consultadas:

- GESTO BEIROA, SUSANA. *Susigesto.blogspot.com.es*

- Pax Web Museo das Peregrinacións.

- Pax Web Museo de Pontevedra.



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



Concello de
Cualedro



www.vaipolorio.com



chichisos.wordpress.com



Comunidade de Montes Vecinais
en Man Común de Salceda

Salceda - Igoxa, 42 - 36113 PONTEVEDRA



A ENCEFALITE DO IRMÁN COELLO ("Brer Rabbit visits the witch").

A personaxe da bruxa-terapeuta, na base
literaria da obra "Uncle Remus stories"
("Contos do tío Remus"),
de Joel Chandler Harris

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

Nas sociedades tradicionais, aparece ás veces a metáfora da enfermidade e o camiño de acceso cara a sandación como un marco simbólico no que se desenvolve o proceso de formación cara a autonomía persoal. A familia humana fala de secretos baixo a forma de contos, nos que o exercicio eficaz das actividades propias das bruxas abranguen tamén a función terapéutica. Tal é o caso da tradición afroamericana temperá.

Palabras clave: bruxa-terapeuta, Uncle Remus storie, Joe Chandler Harris

Abstract

In traditional societies, the metaphor of illness —and the path to healing— sometimes appears as a symbolic framework within which the process of personal autonomy develops. Humanity speaks its secrets —in the form of tales— In which the (efficient) use of the activities proper to witches encompasses also a therapeutic function. This is the case within the ancient Afro-American tradition.

Keywords: Witch-doctor, Uncle Remus story, Joe Chandler Harris

Segundo a definición da RAG, bruxo ou bruxa e terapeuta teñen as seguintes acepcións:

Bruxo-a: s.1. Persoa con coñecementos de medicina natural e supostamente con poderes sobrenaturais, que realiza curacións, adiviña o porvir, etc. (O bruxo da tribo). Sin. **baluro, feitiцеiro, mago, meigo**. // f.2. Muller á que se atribuíu un pauto co demo, do que recibía poderes para realizar meigallos, adiviñar o futuro, etc. (*Cre que unha bruxa lle botou un*

mal de ollo). Sin. **meiga**. // 3. fig. Muller mala, que causa dano ou provoca conflitos de maneira intencionada. (*Esa bruxa tiña que ser!*)¹

Terapeuta: s. Med. Persoa que se dedica á terapéutica. (*O terapeuta debe comprender os problemas do paciente e axudarlle a superalos*).²

1, 2, 3. <http://www.realacademiagallega.org>

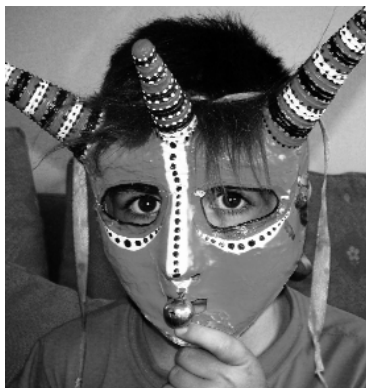


Así mesmo:

Terapéutica: s.f. 1. Med. Parte da medicina que se ocupa do tratamento das enfermidades. (*Os últimos estudos no campo da terapia*). 2. Tratamento específico para unha enfermidade. (*A psicanálise utilizou terapias innovadoras no seu momento*). cf. **cura**.³

Esta diferenciación, que inclúe valoracións non obxectivas, traza unha clara diferenza entre o labor dun "terapeuta", ao que se inclúe dentro do campo da medicina (sen a puntualización de "natural") que trata as enfermidades a través da comprensión destas, na procura da súa *superación*, sen recorrer a ningún elemento *máxico ou sobrenatural*. Pola contra, a acepción de bruxo ou bruxa engloba a ampla esfera do máxico, implica relación co mundo do sobrenatural e unha serie de dons non definidos que, no caso da muller, virían, como non, do trato co diaño, dispensador de poderes daniños. A ambivalencia pertence só ao personaxe do bruxo ou bruxa, ao terapeuta non se lle adxudican en ningún caso intencións *perversas*.

A arte reflicte mellor que os dicionarios o mundo real e, dun xeito non premeditado, realiza combinacións casuais, extraídas da experiencia dos pobos, que dende a tradición oral pasan á escrita e, deste xeito natural, van viaxando polas diversas culturas, que se atopan e mesturan, legándonos unha visión do mundo máis rica e aberta.



Este é o caso dunha das miñas máis benqueridas lecturas da infancia —regalo do meu pai, nese fermoso costume, que convén recordar, de regalar un libro ás fillas arrefriadas que se aburren na casa mentres non curan— un contiño de curioso título que atrapou a miña atención dende o primeiro intre en que o lin pola súa proposta intelixente e (para min, entón)

novidosa que ensinaba como vencer os nosos medos, moitas veces expresados pola *metáfora* da enfermidade. O contiño titúlase "A encefalite do irmán coello" ("Brer Rabbit visits the witch", na versión orixinal) e forma parte dun volume publicado pola Disney, baixo o título "Películas Walt Disney"⁴, no 1979. O conto forma parte dunha serie titulada "Canción del Sur" con historias extraídas da película

de igual título, estreada hai xa case 56 anos; aínda que supuxo un dos grandes éxitos da devandita factoría de animación, tamén foi unha das máis polémicas por considerarse no tempo un filme de connotacións racistas. A realidade é a seguinte: a Disney adaptou a obra de Joe Chandler Harris, escritor, xornalista e folclorista, nado en Georgia en 1845 e falecido en Atlanta en 1908. Harris recolleu na súa obra "Uncle Remus stories" as narracións e fábulas que os escravos afroamericanos trouxeron dos seus países de orixe e que escoitaba e recollía mentres traballaba con eles na plantación de Eatonton (estado de Georgia). Harris, interesado no tema, visitaba os barrios dos escravos e recollía nas casas as historias do seu folclore ás que, despois, daría forma no devandito libro adaptado pola Disney como un filme de ani-

4. "Películas Walt Disney", tomo IX, da colección Jovial, no 1979.

mación para o cinema, baixo o título "Canción do Sur". Nel, un vello escravo dunha plantación sureña, o "Tío Remus", vai contando ao fillo do dono fábulas e contos extraídos do seu folclore; os protagonistas son animais e formulan, principalmente, os conflitos do *Brer Rabbit* para escapar con ben das trampas dos seus inimigos: o "Irmán Oso", o "Irmán Raposo" e o "Irmán Lobo".



Joel Chandler Harris

Na miña investigación resoltoume moi complicado acceder ao libro orixinal completo de Harris, atopando unha versión do Project's Gutenberg⁵; este, aínda que recolle varios contos con ilustracións, non inclúe "Brer Rabbit visits the witch" ("O Irmán Coello visita a bruxa") do que tratamos neste artigo. A

versión que inclúe a Disney, non no filme, senón no posterior volume IX de "Películas Walt Disney", titúlase igualmente deste xeito. O conto preséntanos a *Brer Rabbit* (Irmán Coello) no medio dun gravísimo problema: Brer Rabbit está deprimido (na versión orixinal, "got de mopes"). Sorprendentemente, na versión castelá que eu lin da Disney, a verba "depresión" traducíuse por "encefalite". Quizais a idea dun coello deprimido non tiña sentido nos anos 70 no mundo latino ou, tal vez, se decidiu usar ese termo por ser a encefalite una enfermidade que poden chegar a padecer realmente estes animais e non ocurrérselle ao tradutor dolencia equivalente ningunha. Deixamos de lado este dato curioso e seguimos de volta na procura de información sobre o conto do *Brer Rabbit*, na súa versión orixinal de Harris, que finalmente atopei en fragmentos nun blog: Telling secrets-mks.blogspot.com.⁶

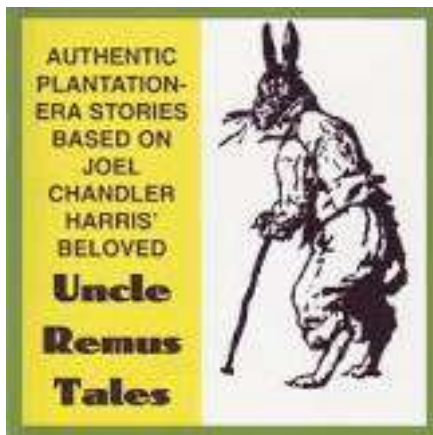
Nel, a través dos diversos fragmentos recollidos da obra de Harris que o autor do blog reproduce en versión orixinal, no dialecto dos escravos afroamericanos da Georgia do XIX, imos vendo como *Brer Rabbit* ("Brer" é o xeito dialectal de dicir "Brother", isto é, "Irmán") confesa padecer depresión (a expresión é "got the mopes") e tras rexeitar o tratamento do *Rabbit-doctor* (desfacéndose das pilulas que este lle subministra) aventúrase a ir na procura da bruxa, chamada na versión de Harris, "Aunt Mammy-Bammy Big-Money" e "Tía Cachimba", pois fuma nesta variedade de pipa, na tradución latina do conto da versión publicada pola Disney no volume anterior-

5. <http://www.gutenberg.org/ebooks/2306>

6. Os fragmentos do texto no dialecto orixinal do conto "Brer Rabbit visits the witch" atopeinos neste blog: <http://tellingsecrets-mks.blogspot.com.es>



mente citado. A bruxa queda ben definida no seguinte fragmento extraído do devandito blog e que reproduzo tal e como vén recollido do dialecto orixinal: "It wuz a long, long way ter de middle of de deep, black swamp where Aunt Mammy-Bammy Big-Money lived. Dose dat wanted ter go der had ter jump some, hump some; hop some, flop some; ride some, slide some; creep some, leap some; foller some, holler some —an if dey wuren't mighty keerful, dey didn't get der den." ("Había un longo, longo camiño ata o medio do profundo, escuro lamazal onde vivía Aunt Mammy-Bammy Big-Money. Aqueles que quixeron chegar ata alí tiveron que saltar algo, carrexar con algo, brincar un pouco, desplomarse outro pouco, montar sobre algo, deslizarse, arrastrarse, saltar por riba de algo, seguir algo, berrar algo e se non foron debidamente coidadosos, entón non conseguiron chegar alí")⁷. É dicir, a "Witch-Doctor", tal como é nomeada na lingua do conto, facendo así a unión de ambos termos, vive nun lugar afastado, perigoso, escuro, ao que se chega tras pasar por unha serie de atrancos e un camiño polo que hai que ir ben esperto para non fracasar no intento e ser quen de



atopalo. Ela ocupa así un lugar de poder, localizado nunha paisaxe concreta, de difícil acceso: é iso o que lle confire o seu carisma, quen pode vivir a cotío no lugar a onde outros soamente se achegan con dificultade e temor na desesperación, na procura dun saber que os cure; ten que ser alguén que venceu o medo, a escuridade, o mal, isto é, a enfermidade, que vive pramenteiramente no centro do coñecemento curativo ("the middle of the swamp", "o medio do lamazal", visión escurecida dos ollos non iniciados do lugar do saber). Ela non ten que ir, ela xa está, ela vive aí, en certa maneira ela é o lugar que habita. Vive na tebra iluminada.



7. A traducción do texto extraído no dialecto afroamericano, tal coma vén exposto no blog citado na nota 6, é miña; fíxena con bastante liberdade pois traducida ao pé da letra resulta repetitiva. As variantes dialectais non tiveron onde cotexalas, fíxenas de xeito intuitivo apoiándose no contexto e a semellanza dos sons das verbas.

Cando *Brer Rabbit* chega onda ela, ponse enteiraamente nas súas mans, cóntalle o seu padecemento no medio dos fumes do lamazal e a *Witch-Doctor* (a *Bruxa-Doutora*) actúa entón en consecuencia. O mal que afecta ao *Brer Rabbit* nace do medo a pensar que ten o seu inxenio magoado, cre que a súa intelixencia e astucia están danadas, enpequenecidas e que será deste xeito presa fácil para os seus inimigos, o "Irmán Oso", o "Irmán Raposo" e o "Irmán Lobo", quen andan sempre a enredar con el, facéndolle todo tipo de falcatuadas, manténdoo así nun constante estado de alerta, no que precisa argallar sempre alguna lería para escapar delas sano e salvo. *Brer Rabbit* precisa do seu inxenio para sobrevivir nun mundo hostil, sen el é vulnerable e feble, e isto prodúcelle un profundo desacougo. É entón, cando, en lugar de facer un ritual máxico, a *Witch-Doctor* propónlle ao *Brer Rabbit* tres probas, moi na liña da contística tradicional (na versión do blog que recolle o conto de Harris, estas consisten en traerlle un esquío nun saco, coller unha serpe do chan e levarlle o cairo dun elefante. Na versión de Disney, a segunda das probas consiste en atar un león a unha árbore). Cada unha das probas conleva unha dificultade meirande ca a anterior, ata que finalmente o *Brer Rabbit* remata curado tras superalas todas con éxito. Así vemos como a "*Witch-Rabbit*" (pois na fábula tamén está representada por un coello femia) utiliza unha metodoloxía claramente terapéutica na segunda acepción presentada ao inicio

do artigo, no senso de que a *Witch-doctor* comprende o problema e axuda ao seu paciente a superalo. Non utiliza para iso máis que as propias capacidades do seu "paciente", neste caso, a súa pretendida doente intelixencia, á que queda demostrado non lle sucede nada.

Máis cercana ás terapias de desensibilización do paradigma cognitivo-condutual que á maxia, converte á nosa bruxa nunha terapeuta, cuxa abraiante figura conciliadora de saberes chega a nós a través do acervo cultural dun pobo escravizado, recollido na escrita por un orfo de pai (Harris é un fillo abandonado, ilexítimo) que se sente moi preto, nas plantacións nas que traballa, dun pobo que tampouco





semella ter pai, e que consegue, a través da figura transmisora de Remus, facernos ver que a mestura cultural enriquece a ollada sobre o mundo, pois mostra un xeito propio de expresar o que todos temos en común. Harris, fainos chegar estes contos a través da figura do *Tío Remus*, un vello escravo da plantación sureña, quen os vai contando pola vía da oralidade ao neno do terratenente. Esta "normalidade" en que se desenvolve esta relación, entre o neno e o vello escravo contador de historias, así reflectida na película de Disney, foi o que fixo que esta fose considerada racista por obviar ou naturalizar o problemático da circunstancia da escravitude en que ambos protagonistas viven e desenvolven a súa relación. O certo é que Harris foi un loitador constante pola reconciliación racial. O seu fillo maior, Julian LaRose Harris, xunto coa súa dona Julia Collier Harris, gañou o Pulitzer en 1926 pola súa loita e rexeitamento do racismo e, en concreto, polo seu aberto posicionamento en contra do Ku Klux Klan.

As historias do *Tío Remus*, narradas polos pobos escravos afroamericanos de Georgia e Atlanta, recollidas por un escritor e xornalista que foi quen de escoitalas e transmitilas, semellan xa ter abandonado as plantacións pola súa conta e viaxan en libros que seguen a contar aos nenos e nenas do mundo outros xeitos de vencer as angustias e os medos que eles, como pobos escravos, experimentaron por séculos e aos que venceron para sobrevivir na circunstancia que lles tocou vivir e que nós herdamos como natureza humana que somos, cada un escravo na súa pequena plantación é servo, á súa vez, dos medos aprendidos, para mostrarnos que xa, no século XIX, houbo unha *Bruxa-Doutora*, chamada *Aunt Mammy-Bammy Big-Money*, que soubo unir saberes para sanar

medos alleos e que non aparecen nos dicionarios.

Tal vez, cando as culturas se esgotan e se deprimen na súa propia decadencia, o mellor que podemos facer é seguir o consello da sabia *Bruxa-Doutora*, *Aunt Mammy-Bammy Big-Money* e poñernos a pensar.



O HOME DE PEDRA

José Luís Lozano Rúa

Dedicado á memoria do señor

"Tivo" de Castrelo



A MIRADA EMIC

Neste apartado da publicación damos voz ós actores culturais para que dende a súa mirada como suxeitos activos e, á vez, observadores do fenómeno cultural a narrar nos conten a súa particular visión ou interpretación dos feitos. A Sociedade Antropolóxica Galega (Saga) non se fai responsable das opinións expostas polos autores dos textos, nin as asume necesariamente como propias. Os textos presentados nesta sección do anuario publicanse sen corrección gramatical e sintáctica para mante-la maior fidelidade co xeito de expresarse do autor.

Na estrea deste novo apartado de Fol de Veleno damos voz a José Luís Lozano Rúa, veciño de Castrelo do Val e redescubridor da Pedra Alta de Castrelo do Val. Así nos conta o Sr. Lozano os feitos nos que se produciu o descubrimento da primeira estela-menhir dun guerreiro atopada en Galicia.

Sumario

O redescubridor da Pedra Alta de Castrelo, José Luís Lozano Rúa, fala en primeira persoa das circunstancias do achado da peza coñecida como estela do guerreiro.

Palabras clave: Castrelo do Val, Pedra Alta de Castrelo, José Luís Lozano Rúa, Estela do Guerreiro, petróglifos, Castro da Cabanca.

Abstract

José Luís Lozano Rúa, the rediscover of the "Pedra Alta de Castrelo" (a standing stone), talks us about the circumstances of the discovery of the artefact named "Estela do guerreiro" or the warrior's gravestone.

Keywords: Castrelo do Val, Pedra Alta de Castrelo, José Luís Lozano Rúa, warrior's gravestone, petroglyphs, Castro da Cabanca.

Son José Luís Lozano Rúa, de Castrelo do Val. Nacín no ano 1970 e antes de falar do achado da "Estela do Guerreiro da Pedra Alta", quero dar as grazas a Miguel Losada e a Rafael Quintía pola oportunidade que me dan para transmitir, a partir destas páxinas, un pouco da historia do meu pobo, da miña familia e das inxedanzas dun mozo da zona fronteiriza con Portugal, no sur de Ourense.

Meu pai é carpinteiro, dos de antes, aparte de facer portas e móbeis, tamén facía carros de

vacas e pipas para o viño. A miña infancia paseina entre Castrelo do Val e Verín, enredando na carpintería polas tardes despois da escola, e axudando nas leiras, collendo patacas, sachando e facendo algunha falcatuada.

Xa dende pequeno, prestoume moito ler, practicamente todo o que caía nas miñas mans: libros, revistas e banda deseñada, chamados "tebeos" naquel entón. Coma todos os do tempo dos setenta, a pequena televisión tamén era un estímulo, con programas como "El



hombre y la tierra", do querido Félix Rodríguez de la Fuente; películas como "Nacida libre" ou novelas como "La llamada de la selva" (*The call of the wild*) axudaron a crear unha pequena consciencia e conciencia de cara á natureza que nos rodea.

Nun mundo e nun intre no que encozaba a mudar o xeito de vida no rural, cando a xente deixaba de ter vacas e cabalos para traballar nas terras e mercaba un tractor. As casas feitas de maneira tradicional e con materiais tirados da terra daban paso a outras feitas con bloques e cemento. A pista de terra pasaba a ser de asfalto. A enerxía eléctrica, "a luz", entraba en todas as casas facendo mudar o xeito de traballar e aproveitando moitas veces a xornada máis aló do acostumado. Seguindo cos cambios na agricultura tradicional de rotación dos cultivos, no coidado dos lameiros e no uso que se facía da auga para regalos, nos muíños e nas caldeiras (eses sucos que levan auga polos prados para regar ou drenar).

Todo iso mudou coa chegada da concentración parcelaria. O sistema minifundista e autosuficiente, que ollaba sempre cara o ritmo anual estacional, as poulas, os navais, as cortiñas, os chousos, as carradas de torgos e uces, os cami-

ños vellos. A concentración (parcelaria) desfiou toda esta paisaxe, este sistema que sostíña a xente dende "sempre". Mudaron así as canles das augas, os chagorzas e outros humidais foron atuídos e pequenos montes de terra e pedras foron desfeitos e aplanados.

Precisamente foi así e aí, con moita probabilidade, onde ficou sepultada a "estela", a nosa Pedra Alta de Castrelo. Unha peza de "pedra de gra"¹, que daba nome á chaira na beira do Támega, a uns centos de metros do Castro da Cabanca e da necrópole do San Martiño² e dentro dunha zona meirande chamada "A Coutada" polo seu uso gandeiro³. Ademais, facía de marco entre as terras de Monterrei, cara o Oeste, de Verín, coas de Castrelo do Val ó Norte e Nordés. Tempo despois do seu redescubrimento, e consultando arquivos, a referencia a unha "Pedra do Couto", no Catálogo do Marqués de la Ensenada, pode que estea conservando para nós un antigo nome dado a esta pedra, posiblemente fincada na terra e que aqueles escribáns recolleron igual que apañaban os dos muíños, casas, carros e xugadas que había na contorna.

A situación dada no Catálogo sitúa a Pedra do Couto entre as parroquias de Vilamaior do Val

1 Nome que no val do Támega recibe o granito.

2 Cara o S. do castro da Cabanca, e moi próximo atópase o xacemento do Campo do San Martiño, onde houbo capela que foi destruída a finais do XIX. A súa existencia foi coñecida grazas á xente de Castrelo que llelo fixo saber ós que logo o excavarían, Taboada Chivite e Xosé Lorenzo "Xocas" na campaña do 1961, que deu como resultado a existencia de varios sepulcros de pedra. No Noticiario Arqueológico hispánico, na separata VI cadernos 1-3 de 1962, os delegados das excavacións, X. Lorenzo e X. Taboada explican: "...hacia el sur se halla otro yacimiento en el que se hicieron asimismo excavaciones: se trata del "Campo de San Martiño" (...) muy pronto dio principio la aparición de sepulturas(...) Es de notar que casi todas las piezas laterales de los sepulcros son de granito, piedra que no existe en las inmediaciones y que por esto tuvo que ser traída de lejos"

3 Nesta extensión adoitábase coutar o gando de xeito que cando a herba xa inzara ben ceibábase nesta gran extensión para que pacera comunalmente por xunto.



e Castrelo do Val. Cada unha pertence a un concello diferente polo que é posible que sexa algo máis que unha coincidencia e que teñamos así unha referencia histórica da función dada como marco entre termos.



non se sabe canto tempo. A pedra fica esquecida, deitada na terra durante un par de anos. A choiva e o sol fan que nese tempo volva medrar un pouco de brión e lique na súa superficie.

Nun día de outono, outro mozo vai dar un paseo até o Río da Veiga. Dende a pista chamada "a corredoira", a cen metros da pedra e douscentos do río, ao mozo chámalle a atención esa mesma pedra e achégase para lle botar unha ollada de preto. Simple curiosidade, podo asegurar, xa que o tal mozo era eu.

Chegados a este punto, vou tentar resumir o acontecido nos últimos cinco anos dende que un arado tropezou cunha pedra até o intre actual no que temos a nosa Pedra Alta na Cidade da Cultura, no Monte Gaiás de Compostela.

Nesta terra unha pedra de gra non é frecuente. Se estaba aló era porque fora transportada doutro lado xa que a zona é de xisto. O sol, dende o oeste, onde está o monte Meda⁴, estaba a piques de poñerse, restarían como moito dúas hora de luz. Segundo me fun achegando á pedra a súa postura, algo inclinada, e a luz solar facendo algo de sombra na superficie fixéronme ver un gravado circu-

A uns douscentos metros do Río Támega, chamado Río da Veiga polos veciños de Castrelo, e no lugar da "Pedralta", un mozo e un tractor vesaban unha leira coa intención de preparar a terra para lle botar cereal. O apeiro, un arado chamado cultivador e coñecido no popular como "ganchos" ou "guinchos", vai soterrado a case que un metro de fondura. Nun intre o tractor non quere avanzar mais e, logo dun par de intentos, unha pedra de gra dunha tonelada de peso comeza a asomar da terra fresca, vendo a luz dende



Pedra Alta de Castrelo. Foto SAGA 2012

4 Este monte, perfectamente visible dende a zona, atópase a uns tres km en liña recta augas arriba do Támega. Nel atópase un dos coutos mineiros máis importantes e antigos de Galicia: o de Arcucelos, no que dende tempos moi remotos se ten explotado o estaño, e máis recentemente o wolframio ou a tantalita.



lar moi desgastado. Dende uns dez ou quince metros dous ou tres círculos concéntricos eran visibles. Ao achegarme máis dinme de conta de que era un petróglifo, seguramente moi antigo, quen sabía canto. Un par de rebaixes laterais, os cantos matados, unhas liñas de esguello, un "U" a carón dos círculos, o que semellaban semicírculos por baixo do "U" e unha liña transversal, fixeron que pensara nunha lápida, ou a tampa dunha tomba. Mais era, era enorme!

Nese ano 2009, un amigo meu chamado Bruno Rúa estaba en Barcelona. Bruno ten editada unha pequena Guía Arqueolóxica do Alto Támega⁵. Un libro que é froito dun longo traballo de recompilación entre a xente dos pobos e aldeas, "pateando" moito monte para atopar e rexistrar moitas pedras dos mouros, das ferraduras, con coviñas e moitos castros, uns setenta que hai na bisbarra.

Púxenme en contacto con el, faleille da pedra, da súa forma e dos seus gravados, do que podía ou non podía ser, etc. Aínda tiven que agardar case que outro ano até que o Bruno volveu da Barcino para comezar a saber o seu posible significado e orixe.

Despois de moitas voltas, aconteceu que dous arqueólogos que facían un traballo en Verín, a moi pouca distancia, achegáronse para ver a pedra no seu sitio orixinal. A partir desta visita os acontecementos tomaron outra dirección,

unha dirección equivocada e torta na miña opinión. Isto tivo como consecuencia directa a saída da pedra, xa chamada "Estela do Guerreiro"⁶ ou estela de Pedra Alta, desta terra na que levaba tantos anos, tantos como tres mil ou tres mil cincocentos segundo estes arqueólogos.

Os feitos a seguir foron o estudo e catalogación da Estela por parte dos arqueólogos Alberte Reboreda e Breogán Nieto, co asesoramento do experto en petróglifos Antonio de la Peña Santos e coa participación de Roberto Seara.



Outro achado recente, non lonxe da Pedralta. A pedra alta de Vilar de Perdizes, Montalegre, Portugal, na casa do seu dono e conservador, o señor António. Foto SAGA 2012

O desencontro

Logo de concretar unha visita a unha propiedade particular, e como é unha leira privada, acordouse entre Alberte, Breogán e o Concello de Castrelo do Val (nas figuras do seu alcalde, Vicente Gómez e do Concelleiro de cultura,

5 Rúa, Bruno: *Guía Arqueolóxica do Alto Támega Imprentadixital*, Verín -Ourense. Ed. Do autor. 1ª ed. 2007

6 A nova en *Cultura Galega* org <http://www.culturagalega.org/noticia.php?id=18914>



Xosé Lois Santiago) e máis eu, achegámonos á Pedralta unha tarde do mes de abril do ano 2011.

Cal non sería a miña sorpresa cando, logo de agardar sen resultado unha chamada para confirmar esta visita e achegarme acompañado do concelleiro á leira, decido dirixirme ao lugar xunto con este. Aló atopeime, atopámonos, cun grupo de catro persoas ao redor da peza, cos ollos bailantes e as mans sucias logo de levar tres ou catro horas limpando, fotografando e marcando con xiz os gravados. Naquel intre a emoción, si a emoción, non me permitiu dicir máis que saúdos e emitir preguntas torpes sobre o que acontecía. Podería escribir aquí algún comentario compartido entre eles, coma se fose un segredo o que alí acontecía. De feito, volvendo a vista atrás, debería ter dado a miña opinión sobre o caso de estar alí sen permiso dos donos ou, cando menos, terme oposto ao traslado da peza até o pequeno museo etnográfico da localidade, algo que se decidiu nese intre con certa presa e pouca información sobre o que se podía ou debía facer ao respecto.

Dende entón, a actitude da Administración, refirome ó Museo Arqueolóxico de Ourense (unha institución que leva pechada de xeito ordinario seica dende 2001), e dende a Consellería de Cultura, pasando pola Delegación desta Consellería en Ourense, levou a certos enfrontamentos. Nos xornais e na televisión teñen saído varias opinións, a meirande parte das veces escritas dende un despacho e polo tanto sen contrastar. Ditas opinións non fixeron máis que danar as dúas partes implicadas.

Logo deste resumo, onde fican inda moitas cousas no tinteiro, seguro que algunhas importantes, só me resta por engadir o meu parecer. Grazas a isto viñeron a Castrelo do Val, e coñecín, a varios académicos, entre arqueólogos, antropólogos, historiadores e fotógrafos. O meu interese na historia é hoxe máis grande que nunca, os estudos recentes sobre os poboadores desta terra na Idade do Bronce desvelan datos noutra hora ignorados ou mesmo negados. Souben así, que a maneira de facer arqueoloxía está mudando. Xa non se trata de espoliar directamente os xacementos e acumular todo o achado nos museos. Diferentes disciplinas teñen cabida no estudo dos nosos devanceiros.



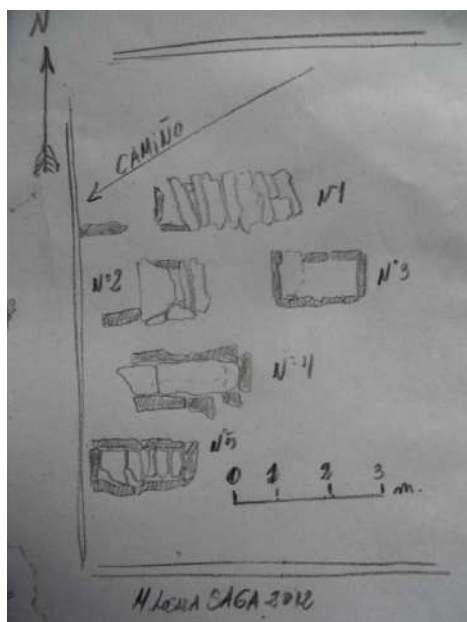
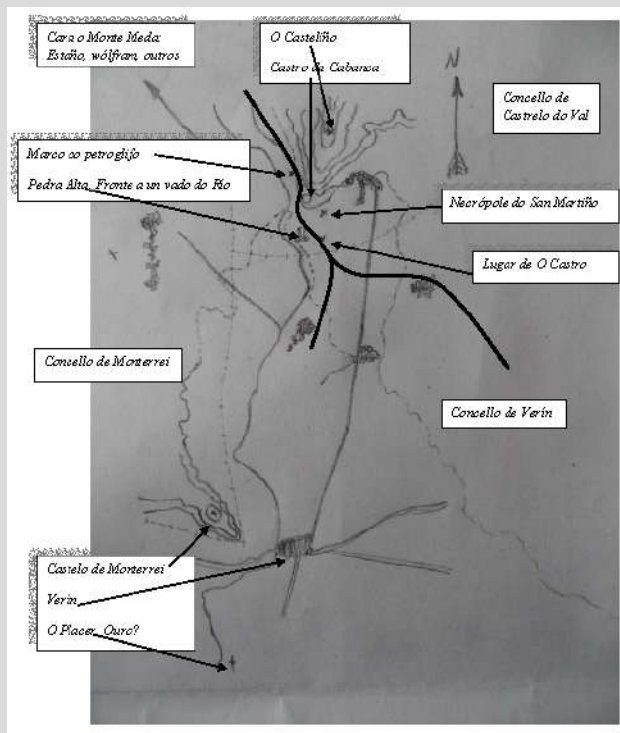
Darlle valor a unha pedra en particular na súa exposición nun museo, onde pode ser vista e fotografada por moitas persoas pero onde non se fala da xente que fixo a pedra e do seu significado simbólico, relixioso e humano paréceme algo errado, incompleto.

Castrelo do Val, 17 de outubro de 2012.
Segundo ano da "Guerra do Guerreiro."

Anexos, fotografías e notas Sociedade Antropolóxica Galega SAGA

Anexo 1: Esquema sobre debuxo de campo.

Esquema sobre debuxo de campo. Fonte: SAGA 2012. No Casteliño apareceu unha cabeza zoomorfa. No Lugar do "Pracer" na beira do Río Támega, seica puido ter habido unha explotación aurífera da Idade do Ferro.



Anexo 2: Necrópole do San Martiño.

Necrópole de San Martiño. Ó sur do Castro da Cabanca. Foi comunicada polos veciños de Castelo do Val a X. Taboada Chivite logo de que un cachón de auga abrirá unha gabia nas proximidades dunha capela destruída a finais do XIX. Debuxo de Campo a partir da información de Taboada e Lorenzo. Fonte SAGA 2012.

Anexo 3: Ficha de catalogación do Petróglifo do Marco Vello do Castro da Cabanca, Castrelo do Val, Ourense.



O Marco Vello do Camiño Vello por baixo da Cabanca, Castrelo do Val, Ourense



Petróglifo do O Marco Vello do Camiño Vello por baixo da Cabanca, Castrelo do Val, Ourense

<https://maps.google.es/maps?hl=es&tab=wl> 41°59'22.32 N 7°26'11.12 O 408 m.s.n.m.

Petróglifo do Marco Vello do Camiño Vello do Castro da Cabanca:

Un petróglifo de sucos semellantes a unha posible forma "Phi" alterada polo desgaste da pedra granítica na que está gravado. Outros trazos indeterminados pola cobertura de lique, e cruciformes "de termo" nas beiras da peza.

<i>Tipo de Ben</i>	<i>Petróglifo sobre marco de termo</i>
<i>Lugar</i>	<i>Camiño Vello por baixo do castro da Cabanca. Dentro da zona de afección deste. Na confluencia de camiños. Na linde de parroquias. (Santa María, Castrelo do Val e San Salvador, Nocado do Val.)</i>
<i>Parroquia</i>	<i>Santa María</i>
<i>Concello</i>	<i>Castrelo do Val</i>
<i>Provincia</i>	<i>Ourense</i>
<i>Cronoloxía</i>	<i>Indeterminada. Idade do Bronce?</i>
<i>Coordenadas</i>	<i>41°59'22.32 N 7°26'11.12 O 408 m.s.n.m.</i>
<i>Data do achado</i>	<i>18 de marzo de 2012</i>
<i>Descubridor</i>	<i>Miguel Losada. Sociedade Antropolóxica Galega, SAGA</i>



Sociedade Antropolóxica Galega

www.antropoloxiagalega.org

<http://sociedadeantropoloxicagalega.wordpress.com>



ISSN: 2253-8437



9 772253 843000



Sociedade Antropológica Galega

www.antropologiagalega.org