

Fol de Veleno

Nº 4
2014

REFLEXIÓNS AO ABEIRO
DUNHA CASA "ADOPTADA"

FAI RUÍDO UNHA ÁRBORE QUE CAE
SE NINGUÉN A ESCOITA ?

A MORTE EN SANTA MARIÑA DE LUCÍ
(Teo). O RURAL E O URBANO

CHAMANES, LICÁNTROPOS Y BERSERKIR.
DINÁMICA Y HERMENÉUTICA DE
UN ACONTECER DE TRANSFORMACIÓN

O COÑECEMENTO DA ZANFONA
E OS CEGOS NA MÚSICA POPULAR

USOS RITUAIS DO SEIXO
NO REXISTRO ETNOGRÁFICO
E ARQUEOLÓXICO DE GALICIA

CURROS NA IDADE DO FERRO?
UNHA PROPOSTA ETNOARQUEOLÓXICA

O MOVEMENTO PROLETARIO
EN MARÍN

ASTVRICA AVGVSTA
ANTESALA DEL INFIERNO PARA LOS
DEPORTADOS AL NOROESTE DE HISPANIA

KERNUNNOS: REPRESENTACIÓNS DE
CERNUNNOS NA ARTE RUPESTRE

AS MÁIS ANTIGAS REFERENCIAS
SOBRE O OCCIDENTE

VIAXE Ó CASTELO DE CERVEIRA
PARTE PRIMEIRA

IDEA VILARIÑO
A POETA DE NEGRO
PEGADA A UNHA GABARDINA



Fol de Veleno

Anuario de Antropoloxía e Historia de Galiza

nº 4 2014



DIRECCIÓN

Rafael Quintía

REDACTOR XEFE

Miguel Losada

ASESORÍA LINGÜÍSTICA

Mar Mosquera

María Xosé López

Nekane Requejo

Emilio X. Cambeiro

Ana Belén Mellado Franco

RESPONSABLE DE COMUNICACIÓN

Paz Castro

DESEÑO E MAQUETACIÓN

João Bieites

ILUSTRADORES

Francisco Sutil

João Bieites

Miriam Quintía

DESEÑO DA CAPA

Miguel-Ángelo Bieites

FOTOGRAFÍA

Sociedade Antropolóxica Galega

IMPRESIÓN

Imprentaweb.com

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:

Marcial Gondar Portasany

Miguel Alonso Cambrón

Jaime Ignacio Sanz de Acedo

José Luís Cardero López

Pablo Quintana López

Manuel Santos Estévez

Celso Milleiro

José Luis Vicente González

Jean-Pierre e Marie-Claude Auffret

Xoán Bernárdez Vilar

Soledad Felloza

*Publicación fundada
en 2006 por*

Rafael Quintía Pereira

Sumario

ANTROPOLOXÍA

Reflexións ao abeiro dunha casa "adoptada". Arquitectura e xestión do Patrimonio

Marcial Gondar Portasany 9

Fai ruído unha árbore que cae se ninguén a escoita? Sobre a pertinencia da atención das Ciencias Sociais aos sons

Miguel Alonso Cambrón 19

A morte en Santa Mariña de Lucí (Concello de Teo). O rural e o urbano. Normalización versus ocultación

Jaime Ignacio Sanz de Acedo 29

Chamanes, Licántropos y Berserker. Dinámica y hermenéutica de un acontecer de transformación

José Luís Cardero López 47

Achegas ao coñecemento da zanfona e os cegos na música popular

Pablo Quintana López 63

Usos rituais do seixo no rexistro etnográfico e arqueolóxico de Galicia

Rafael Quintía Pereira 83

ARQUEOLOXÍA E HISTORIA

Curros na Idade do Ferro? Unha proposta etnoarqueolóxica

Manuel Santos Estévez 135

O movemento proletario en Marín

Celso Milleiro 147

ASTVRICA AVGVSTA, posible antesala del infierno para los Damnati Ad Metalla y los Damnati in Opus Metalli deportados al noroeste de Hispania

José Luis Vicente González 159

Kernunnos: Representacións de Cernunnos na arte rupestre

Jean-Pierre e Marie-Claude Auffret 177

As máis antigas referencias sobre o occidente

Xoán Bernárdez Vilar 183

Viaxe ó Castelo de Cerveira. Parte primeira

Miguel Losada 195

OUTROS

Idea Vilariño. A poeta de negro pegada a unha gabardina

Soledad Felloza 217

Editorial



Unha vez máis volvemos á nosa cita anual cos lectores de Fol de Veleno e con todos aqueles que gozan co mundo da antropoloxía e a historia desta terra.

Van xa catro anos dende que decidimos botar a andar este proxecto editorial, catro anos de traballo, de transformación e de mellora continua co ánimo de ofrecerlles sempre os contidos máis interesantes e novidosos. Empezamos a nosa andaina en plena crise económica, cando ninguén, como se di vulgarmente, daba un peso por unha publicación deste tipo, nun tempo de fonda crise editorial marcada pola caída do consumo e por unha excesiva dependencia do financiamento e das axudas públicas. Botámonos a andar cando todos se repregaban, no peor momento para facelo dende o punto de vista económico pero no mellor momento e o máis necesario se o vemos dende o prisma cultural.

Nestes tempos de recortes, de destrución de logros sociais acadados ao longo de séculos, nestes tempos de supeditación á ditadura da esfera económica e dos seus implacables e intanxibles mercados financeiros, nestes tempos de aculturación, narcolepsia social e globalización mal entendida faise máis necesaria nunca unha publicación como Fol de Veleno. Un anuario que reverta na sociedade os froitos do traballo de moitos investigadores do país, e de fóra, que teñen algo que dicir e ofrecer á cidadanía, que faga da divulgación o seu motivo de existencia e da función social da

achega de coñecemento o seu motor.

Estamos acostumbrados a escoitar falar da importancia da creación cultural, da necesaria axuda e apoio á cultura, do “mundo da cultura” —coma se existise un mundo

sen cultura— e dos gurús da cultura, coma se a súa creación estivese en mans dunha elite social de santóns iluminados. Incluso hai quen fala de cidades da cultura, coma se a cultura fose algo material e medible que se puidese meter nun museo. Escoitamos tamén expresións aínda máis graves, como aquelas que falan de “pobos sen cultura”, “ter falta de cultura” ou xente con “pouca cultura”. Mais iso do que falan non é cultura en estricto senso, é creación artística, no primeiro caso, e formación académica ou coñecementos varios no caso dos últimos exemplos expostos. Confundir iso que se chama “alta cultura” ou formación académica coa cultura dun pobo é un enorme erro e, asemade, motivo e escusa para o desleixe e subvalorización dos elementos que verdadeiramente conforman a cultura dun pobo e que normalmente non residen nas elites ilustradas senón no común dos individuos que conforman o grupo ou etnia, enténdase esta última no concepto cultural e non racial.

A cultura, como ben teñen consensuado os antropólogos —os verdadeiros científicos sociais da cultura— é algo basicamente simbólico e intanxible, é ese molde mental compartido por unha colectividade e que nos fai



ver o mundo como o vemos. Foi o antropólogo Glifford Geertz quen estableceu a ligazón inseparable entre cultura e símbolo definindo a cultura como: *un esquema historicamente transmitido de significacións representadas en símbolos, un sistema de concepcións herdadas e expresadas en formas simbólicas por medio das cales os homes comunican, perpetúan e desenvolven o seu coñecemento e as súas actitudes fronte á vida*. Xa que logo, a cultura é especialmente unha cuestión de ideas e de valores, un sistema simbólico, posto que as ideas e os valores, a cosmoxía, a moralidade e a estética exprésanse mediante símbolos. Por iso a cultura non se pode medir nin cuantificar, ou se ten ou non se ten, non se pode ter un pouco de cultura ou moita cultura. E como o home é un ser social todos tempos cultura.

Cultura é, xa que logo, o comportamento conforme a determinados modelos que aprende cada individuo dende que nace e a medida que é educado (socializado e culturizado) polos seus pais para chegar a ser membro do grupo

particular no que naceu ou ao que se uniu. Por iso é tan importante o coñecemento da nosa historia, a educación nos valores culturais e a conservación da lingua autóctona como vehículo de transmisión deses valores e desa cultura.

Así que, dende Fol de Veleno ou dende o traballo da Sociedade Antropolóxica Galega, non queremos ofrecer “alta cultura”, a nosa modesta publicación confórmase con achegar un pouco de luz no coñecemento da nosa cultura —sobre todo a inmaterial— e da nosa historia, un pouco de formación e de materiais para a reflexión e para alimentar a capacidade crítica do lector, algo tan necesario nestes tempos de regreso á barbarie. Velaí a virtude de Fol de Veleno, se é que se nos permite outórgalle esa graza, ser catalizador de coñecemento e motivo para a reflexión persoal e o pensamento crítico. Eu, persoalmente, non imaxino nada mellor nestes tempos que corren que ter algo que nos faga pensar, pensar no que fomos, no que somos e no que queremos ser.

Rafael Quintía



Concello de
Cualedro

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



Comunidade de Montes Veciñais
en Man Común de Salcedo
Salcedo - Igrexa, 42 - 36143 PONTEVEDRA



chichiss.wordpress.com

REFLEXIÓNS AO ABEIRO DUNHA CASA "ADOPTADA"

Arquitectura e xestión do Patrimonio

Marcial Gondar Portasany
*Catedrático de Antropoloxía Social
na Universidade de Santiago*

*A César Portela,
mestre de canteiros*

Sumario

Todas as culturas teñen a súa cara e a súa cruz. Nin algo, polo feito de ser antigo, é xa de por si malo, nin o novo, polo mero feito de ser novo, garante que sexa mellor. Debemos aspirar a un futuro que non signifique asasinar o pasado nin canonizar, sen máis, o novo senón que entenda que, como o vello Hegel dicía, temos que construír por medio dunha *aufhebung* na que, á hora de proxectar o que vai ser, escollamos do pasado o que ten de bo e integremos con el os elementos positivos da modernidade ao tempo que desbotamos o que non é útil, estea onde estea.

Palabras clave: Arquitectura, xestión do patrimonio, identidade de pasado, identidade de futuro

Abstract

All cultures have their face and their cross. Or something, just because they are old, it is in itself bad, or the new, for the sake of being new, guaranteed to be better. We must aspire to a future that does not mean murder or canonize the past, no more, the new but understand that as the old Hegel said, we have built through a *aufhebung* which, when designing what will be, choose the the past it has good and integrates it with the positive elements of modernity while discards what is not useful wherever it is.

Keywords: Architecture, heritage management, identity of past, identity of future

As casas, como os fillos, hainas propias e adoptadas. Quen se pon nesto de ter casa debe decidir se opta por facela *ex novo* ou, máis ben, prefire exercer a *paternidade cultural*. Como hai gustos para todo, os que acreditamos na vella consella que di: "Parir paren as cabras no monte, o importante é crear" preferimos coidar ben o Patrimonio existente antes que pensar en traer ao mundo casas novas.

Pero así como cando adoptas un fillo, sobre todo se provén doutra cultura, tes que decidir como xestionar esa diferenza cultural, cando optas por rehabilitar unha casa rural tes tamén

que pensar que relación queres ter con esa parte do patrimonio sobre a que actúas. Ábreseche, entón, todo un abano de posibilidades que, ao menos na teoría, van desde reconstruíla exactamente tal como era, até desfacela totalmente e utilizar as pedras vellas para edificar outra totalmente distinta e ao teu gusto. Non parece que ningunha das dúas alternativas, tomada *stricto sensu*, teña sentido. Se alguén adopta un neno chinés, tan tolo sería esperar que a feitura dos ollos do neno adoiten a forma dos ollos occidentais como pretender que os pais occidentais se poderían converter en chineses.



Cal é, pois, a saída? Como xestionar ese diálogo entre Tradición e Modernidade? Este é o momento no que se fai patente a necesidade dun tipo de arquitecto que case que non existe; dun bo profesional que teña sensibilidade para respectar eses dous mundos e, ao tempo, habilencia para facelos dialogar sen que un asoballe ao outro.

Cando o Pórtico románico do mestre Mateu foi tapado ao público da praza coa actual fachada barroca da Catedral de Santiago, foron moitas as voces que puxeron o grito no ceo por tal “desfeita”. Pasado o tempo, é seguro que, se un goberno de hoxe decretase desfacer a fachada do Obradoiro para volver a deixar á vista desde o exterior o Pórtico da Gloria, interviría até a UNESCO para frealo. Se, na vez do antedito, e por seguir con outro exemplo compostelán, se ben de menor entidade, tomamos o caso do elegante edificio modernista do Castromil construído na entón Praza de Vigo (hoxe de Galicia) nos anos vinte, vemos que foi botado abaixo, no medio dun mar de críticas dos profesionais e de boa parte da cidadanía, a finais dos setenta. Cando no lugar que ocupaba se construíron un aparcadoiro e unha praza que rachaba coa harmonía da zona e non era quen de articular de xeito acaído o vello Santiago co seu ensanche, os veciños que o lembran e, mesmo aqueles que xa só o coñeceron por vellas fotos, despois de tantos anos seguen a laiarse polo edificio perdido. A pregunta que quero facerme é a seguinte: Por qué dous cambios arquitectónicos que, no seu inicio, provocaron fortes críticas, pasados os anos merecen da cidadanía e dos técnicos estes dous pronunciamentos tan contrarios?

Sócrates dicía que a función do filósofo é axudar a parir a verdade, o perigo que corre todo

arquitecto é que, por quedar ben co seu cliente, se converta en submisgo executor dos seus desexos sen pararse a considerar se o que lle están a pedir se podería facer ou non sen traizoar os seus principios.



Alguén puidera estar pensando, se son eu o que vai vivir na casa, non teño dereito a que ma fagan ou ma restauren ao meu gusto? Un tal razoamento non é tan concluinte como puidera parecer. É certo que as casas son para as persoas e non as persoas para as casas, máis iso non quere dicir que a casa non poida ser, diría máis, non teña que ser, un medio que nos axude a mellorar a tarefa que todos os humanos debéramos asumir con dedicación: a de aprender a habitar no mundo. Habitarnos a reflexionar sobre o que significa “habitar”, descubrir que a forma de vivir nunha casa non é independente do rol de cidadáns da Terra e que, polo tanto, *vivir, habitar e pensar* non son



cousas independentes senón dimensións inseparábeis dunha mesma tarefa, é a disciplina pendente que á maioría dos cidadáns e dos arquitectos nos queda por cursar.

O bo arquitecto é un educador que, transmutando cliente en discípulo, é quen de facerlle descubrir a través da súa obra que os gustos e desexos cos que entrou a vivir nela poden ir progresando e mellorando a medida que vai pasando o tempo. No acto de habitar ten lugar un dobre proceso de "contaxio": a nosa personalidade váiselle pegando á casa pero, ao tempo, a alma da casa imprégnanos tamén a nós, aos que alí vivimos, e remata converténdonos en corpo desa alma. Cando, como é o meu caso, esa vivenda é unha vella casa de labranza rehabilitada nunha pequena aldea galega, a alma que entra en ti leva toda a carga da memoria que co paso dos anos se lle foi pegando ás súas pedras.

Unha das cambas de pedra dunha porta interior do baixo da nosa casa amosa o profundo rebaixe que foron deixando nela os centos de veces que alí se afiaron os fouciños. Cando nas chuviosas tardes de inverno séntome a ler no que hoxe é unha saliña, de cando en vez vánseme os ollos cara a porta e aquela marca cóncava na pedra, estimulando o meu imaxinario, faime soñar con mundos nos que é difícil distinguir o que é vivido, lido nos libros, ou escoitado nos rexistros das miñas *escoitas* de antropólogo. E nese soño leve ao que, por veces, conducen as lecturas, salpícame o feixe mollado da herba recen cortada que unha antiga moradora da que hoxe é a miña casa tráelle para o gando.

Con César Portela, o meu arquitecto-pedagogo, tiven e teño a sorte de experimentar en vivo todas esas experiencias que agora estou

tentando reproducir. Neste exercicio de reflexión-aprendizaxe no que me atopo, a primeira lección que me ven á memoria foi cando a miña compañeira e máis eu descubrimos esa dimensión de non submisión ao cliente da que antes falaba como característica innegociable do bo profesional. Viñamos de rematar o xantar dun soleado día de finais de xullo cando soou o teléfono. Era Fabián, un dos colaboradores de César, que acababa de chegar a Santiago e propúñanos tomar un café para falar da pintura que ían levar os teitos de madeira da casa. Aos poucos minutos atopábamonos no Derby. A pequena mesa do café estaba cuberta polos catálogos das pinturas. A proposta que nos fixo, a penas sen tempo para sentarnos, non foi, como puidera parecer lóxico, cal era a pintura que, de todas aquelas, nos gustaba senón esta outra: "*A ver se acertades a cor que Cesar escolleu para a madeira*". Engadiu que nos daba tres oportunidades a cada un; si perdíamos, debíamos pagar nós o café. Fallamos, unha tras outra, as seis posibilidades que entre os dous tiñamos.

Cando despois de despedir a Fabián, saímos á rúa, recordo que comentamos que a escolla de Cesar non nos convencía. Ao día seguinte abandonamos Santiago porque tomábamos as vacacións. Ao volver, despois de quince días, o primeiro que fixemos foi ir a Souto, a aldea onde está a casa, convencidos de que a pintura dos teitos ía ser un pequeno desastre. Era unha magnífica tarde de agosto co sol a piques de se meter. Entramos, ollamos para os teitos...; o arrubiado da pintura competindo co último sol, xogaba coas vetas da madeira que se deixaban adiviñar tras da cor. Non houbo palabras, os dous dixemos que si coa cabeza. Aprendéramos a lección.

Outra ensinanza, quizais a máis importante



para o que Galiza precisa neste momento, tivo que ver coa forma de facer dialogar a Tradición coa Modernidade. Eu era daquela un antropólogo cos prexuízos típicos da miña profesión: unha excesiva sacralización do tradicional que leva a confundir o respecto polo pasado coa inmoderada paixón por conservar *tal cal* calquera cousa que nos pareza antiga de xeito que “esas cousas de antes non se perdan”. Na miña profesión, como en tantas outras que tratan co Patrimonio cultural, existe unha tendencia, por máis que poucas veces consciente, a confundir *conservación* con *musealización*. O problema está en que vivir nun museo, a máis de incómodo, é falso, por iso hoxe non acredito na diferenza conceptual que algúns queren establecer entre “rehabilitación” e “restauración” nin noutras parecidas.

Outro cambio importante, no que segue ese diálogo entre tradición e modernidade, foi o do número de luces da casa. Como todas as vivendas dos estratos baixos do campesiñado, a nosa era unha construción con moi poucas ventás. Dúas eran as razóns principais, a máis do maior custo: unha funcional e outra simbólica.

A primeira ten que ver co *uso* que se lle vai dar. Mentres para nós a casa é o espazo onde se desenvolve boa parte da nosa vida de familia e, por conseguinte, apreciamos e valoramos que sexa un lugar agradable para a convivencia; para eles a vida desenvolvíase practicamente na súa totalidade por fóra, de sorte que a casa en canto que habitación queda limitada a protexer das inclemencias, comer (non sempre) e durmir. O paradigma máis acaído sería a tobeira dos animais no monte máis que a “sala de

estar” das nosas vivendas. Por iso, cando na aldea se falaba da “casa”, non se referían só ao lugar de habitación senón as terras, ás construcións adxectivas, aos montes, ao gando, e, mesmo, a todos os antepasados que moran xa no alén e dos que as súas fotos colgan no comedor acompañando, como un convidado máis, as festas máis solemnes. Casa era todo iso porque con todo iso se *convívía*.

A razón simbólica refírese ao forte sentido de *privacidade* que tiña a que, con certa inexactitude, chamamos *sociedade tradicional galega*. Todos recordamos a abundancia nas nosas aldeas, desas portas partidas pola metade das que podía abrise a parte superior mentres a de embaixo permanecía pechada (por veces, cun pequeno furado para que entraran gatos ou galiñas). A maiores de permitir a ventilación e unha certa entrada de luz na escuridade interior da vivenda, acentuada polo fume da lareira,



ra, tal tipo de porta cumpría a función de poder ser utilizada como barreira para visitas inoportunas. Calquera que coñecese minimamente as nosas aldeas puido asistir á seguinte escena: unha veciña peta na porta pechada, a dona da



casa, abrindo a parte superior da porta mentres a de embaixo permanece atrancada, aténdea e despídea sen que a visitante chegue a traspasar a soleira da entrada.

Este gusto por manter a *privacy*, a máis do seu interese estratéxico material, viña potenciado por outros elementos do sistema simbólico como eran a crenza nas bruxas e no *mal mirar* que con só unha *mala ollada* podían matar ou eivar a un cativo, a unha vaca, ou a calquera outro animal da casa. O resultado era que, con toda esta panoplia de estratexias, a *intimidade* da casa quedaba preservada e con ela o gusto polas poucas luces no edificio.

Nós hoxe, como xa insinuei, estamos nas antípodas desta situación. Cumpridas as obrigas da nosa vida pública, a casa representa o claustro materno no que sentimos, se todo discorre en boa hora, a quentura da vida familiar e dos amigos máis íntimos. Todo o que signifique *confort* é benvido nese espazo íntimo de convivencia, e non esquezamos que a luz, nun país de chuvias e néboas como o noso, é un elemento chave dese conforto.

Foi, debido a ese novo contexto, polo que o arquitecto cambiou totalmente a política lumínica da vella fábrica abrindo o suficiente número de luces novas e portas interiores con vidreira como para que, como agora acontece, desde calquera lugar da casa no que un se sitúe, se poidan ver os catro puntos cardinais. Até un grande lucernario disimulado no tellado permite tamén que, a través das ramas das arbores que rodean a vivenda, a natureza, nas distintas estación do ano, penetre no interior

do edificio e, sen saír del, poida ser usufrutuada.

Xunto a estes profundos cambios no interior, outro elemento quixera destacar neste diálogo entre o tradicional e o moderno: o profundo respecto polo entorno. Entre as eivas máis abundantes da arquitectura que se fai hoxe en Galiza, non só nas aldeas senón tamén nas



vilas e cidades, está a forte desconexión entre uns edificios e outros e a falta de preocupación por acadar unha integración coa paisaxe na que se constrúe. Cada edificio parece estar pensado para dialogar (no mellor dos casos) só consigo mesmo sen ter en conta os que ten ao seu arredor nin o territorio no que se asenta.

Na actualidade, as unidades urbanas de poboación na nosa terra, con frecuencia, tenden ser auténticos *conglomerados* pero, raras veces, *estruturas* nas que os elementos que as compoñen dialoguen entre eles. As novas construcións das vellas aldeas chaman aínda moito máis a atención porque, fronte a vella harmonía construtiva que nelas se daba, con moita frecuencia, producen esa impresión desagradábel que, por veces, se ten etiquetado como "feísmo". Cando, referíndose ao aspecto exte-



rior, César Portela me xustificaba as escasísimas modificacións do exterior da vivenda, e, mesmo estas, sempre utilizando formas tradicionais, facíao botando man desta plástica expresión: -“*Non quero que os veciños vexan a vosa casa como a dos novo ricos da aldea*”

Cando me puxen a reflexionar que fixera César para que unha casa de campesiños da que os primeiros cementos se chantaran alá polos comezos do XIX fose cómoda, acolledo-



ra e perfectamente adaptada ás necesidades dunha parella que vive entre libros no século XXI, caín na conta que detrás do seu proxecto había unha intensa vontade de rachar cos tópicos e prácticas que caracterizaron o panorama institucional da *cultura da conservación* que se estivo a facer até o de agora en Galiza, e que están a ser unha eiva para o desenvolvemento dun cambio crítico, sostido e con capacidade de ilusionar á cidadanía. A eiva fundamental que César Portela soubo disolver foi *superar o concepto de identidade de pasado* por inadecuado para pensar a Galiza de hoxe e substituílo por unha *identidade de futuro*.

A *identidade de pasado* caracterízase por pensar que o que nos une como pobo é ter unha

herdanza común. Mentres que era lóxico que xentes como Vicetto, Murguía e, mesmo a Xeración Nós tratasen de poñer en valor unha identidade referenciada no pasado, dado que esta era a orientación predominante na sociedade na que eles querían incidir, parece fóra de lugar que esteamos a repetir hoxe a mesma mensaxe cando a cosmovisión dos destinatarios do noso discurso cambiou radicalmente. A ningún neno se lle pregunta xa “*“E, logo, ti de quen ves sendo?” senón “E ti que vas ser cando sexas maior?”*”. Ou somos quen de contactar cos intereses e formas de pensar que hoxe son dominantes ou a nosa tarefa converterase nun discurso autoreferenciado só capaz de convencer a quen xa o está.

Temos que nos decatarmos de que o pasado non é algo sagrado e intocábel senón un capital para invertir, pedras que reciben o seu sentido do valor que teñan para construír o futuro. Cando o pasado non se ve así, o Patrimonio cultural dun pobo convértese nunha especie de *Coros y Danzas* da “Sección Femenina” da Falanxe que só serve para vender exotismo que posibilite aos turistas safaris fotográficos ou gastronómicos e, cara a dentro, converter a nosa historia e os nosos costumes nun espectáculo festivo que nos faga esquecer os problemas reais da xente. O que nos ten que unir, máis que a nosa historia pasada compartida, é o *proxecto de futuro* que queremos para o noso país. E é neste proxecto de futuro onde debemos poñer o acento se verdadeiramente queremos potenciar no século XXI a identidade de Galiza como pobo de seu.

Optar por unha *imaxe de marca de futuro* é a



única maneira de que Galiza visualice a súa vontade de abandonar o seu endémico atraso e opte por ocupar no mundo o espazo de modernidade ao que a súa cidadanía ten dereito. Apostar polo futuro en absoluto significa desprezar o seu pasado. Fronte á conservación do Patrimonio Cultural dun pobo caben dúas actitudes: conservalo nun fanal, ao modo que os vellos gardaban os seus aforros no calcetín ou no colchón “para que non se perda”, ou invertelo para poñelo en valor converténdoo en pedras e ferramentas con que construír o mundo do mañá.

Un cambio social integrado só ten lugar cando somos quen de superar dúas actitudes extremas: *canonizar o mundo do pasado* pensando, ao modo platónico, que nas orixes e no primitivismo están os auténticos valores a recuperar (ruralismo romántico que tanto nos eivou) e, a postura contraria, *sacralizar de forma acrítica o futuro* de xeito que o pasado só nos produza vergoña e desprezo. É preciso traballar cun modelo de cambio social no que a *integración na modernidade* non nos leve a perder as *raí-*

César Portela, non só as intervencións sobre o Patrimonio cultural (como pode ser a nosa casa, ou a carballeira de Santa Minia en Brión, ou o complexo de Allariz, nomeadamente a Casa da Lombarda, etc.), senón, mesmo, a súa arquitectura máis vangardista, atopámonos sempre con ese diálogo co pasado. As obras de César están sempre feitas en diálogo co tempo e, precisamente, a través dese profundo encarnarse na historia é como el, por veces, consegue o que tan difícil é para un creador: acceder á xeometría procesual do perenne.

Na casa de Souto nos deixaremos tamén as nosas pegadas. A Historia componse de feitos miudiños; se coñecéramos o decorrer das vidas que se sucederon nunha vella casa dunha aldea galega, saberíamos moito máis da Historia ou da Antropoloxía de Galiza que estudando os máis sisudos tratados. Cando un arquitecto fuxe do efémero e establece a través da súa obra ese diálogo coa temporalidade como proceso integrador estase a converter en mestre e pedagogo da cidadanía do pobo no que constrúe.



ces que están no fondo da nosa biografía como pobo. Cando se revisa a obra arquitectónica de

Conectada con este diálogo co tempo, está a derradeira lección que eu quixera destacar nesta miña reflexión sobre a obra de rehabilitación que César Portela levou a cabo nesta vella casa: a capacidade de *estimular o espírito crítico*.

Cando actuamos sobre un elemento patrimonial do pasado dun pobo ben pola vía da “restauración” (volver a poñer a cousa como estaba) ou pola da “rehabilitación” (actuar sobre algo de pasado para “habilitalo”



e facer que poida ser útil hoxe), en ámbolos casos estamos tratando de colocar a Historia ou, se preferimos, o discorrer do tempo, o pasado e o futuro, no medio das nosas vidas.

Este traer o pasado ao presente e, mesmo, ás nosas expectativas de futuro non tivo en todas as épocas históricas a mesma consideración. Mentres naquelas sociedades nas que prima o que denominei *identidade de pasado*, como son todas as "tradicionais" (a campesiña galega entre elas), a función da Historia mírase como enormemente importante porque é a principal guía do noso xeito de vivir ("Historia magistra vitae est", deixou dito Cicerón no seu *De Oratore*), nas sociedades modernas, como



as nosas urbanas, nas que se rende reverencia ao deus "Progreso", o pasado, a Historia, perde toda función maxisterial para quedar reducido a pedestal no que mellor lucir os éxitos da modernidade.

Con esta minusvaloración da Historia, propia do noso mundo actual, que a leva a ver o anterior simplemente como pasado "morto," esta-

mos a perder unha ferramenta de primeira importancia se aspiramos a ser cidadáns que reflexionan criticamente sobre o mundo que lles está tocando vivir e non se contentan con ser conchos que aboian no mar por onde os leva a marea.

Os humanos só podemos valorar positiva ou negativamente o que vivimos se somos quen de comparalo co espazo e co tempo. Ver o que se está a facer noutros lugares ou noutros momentos do pasado, e deste xeito comparalo co que facemos nós, é o único camiño que nos vai permitir valorar as estratexias que estamos a utilizar para resolver o problema ou problemas sobre o que queremos reflexionar. Cando

isto non se fai, estamos nunha situación parecida á que un vello comentarista deportivo, José María García, sinalaba con bastante sornacando, nos tempos nos que en España existía unha única canle de televisión, dicía:: -*"TV española, la mejor TV de España..."*

Desde hai xa bastante tempo, basta estar un pouco atentos para

decatarse, o espazo e o tempo desapareceron como tribunais xulgadores das condutas do presente. O espazo desapareceu pola vía da *homoxeneización*, a que nos conduciu a globalización. En todos os restaurantes do mundo que figuran nos manidos circuitos internacionais se comen as mesmas cousas (mesmo se acuñou moi laudatoriamente o termo "Cociña fusión") e, cando na carta figuran pratos pre-

suntamente autóctonos, están tan adaptados aos gustos occidentais que ningún nativo os recoñecería como propios. Que vello destilador domestico escocés de whisky ou augardenteiro galego non se asombra de que todas as botellas dunha mesma marca saiban absolutamente igual?



Co tempo aconteceu o mesmo pero utilizando outra estratexia, a da *descualificación*. O pasado que perdura no presente deixou de ser unha garantía de calidade (-“*Si durou tanto tempo por algo será*”, diría calquera vello observador) para converterse en algo caduco, obsoleto e atrasado que non ten nada que facer fronte a alternativa moderna. Parece como se polo feito de ser unha innovación xa ten asegurado a garantía de calidade. O que isto está a impedir

é a máis mínima crítica a calquera innovación. Cando me cadra pasar polo Alto da Gañidoira, pouco antes de baixar a Viveiro, fíxome sempre nuns piñeiros ananos que alí están e que foron plantados naquelas alturas na primeira repoboación forestal que se fixera en Galiza no primeiro franquismo. Os veciños cos que falas disto comentan: -“*¡Aí os tes, son os pinos dos ingenieros*”. A súa experiencia de coñecedores do monte, failles saber con claridade que un piñeiro da caste de aqueles é imposible que medre coa altura e o clima que alí hai.

A ensinanza que compre sacar de toda esta historia é que todas as culturas teñen a súa cara e a súa cruz. Nin algo, polo feito de ser antigo, é xa de por si malo, nin o novo, polo mero feito de ser novo, garante que sexa mellor. O que César Portela nos ensina coa súa obra é que debemos aspirar a un futuro que non signifique asasinar ao pasado nin canonizar sen máis, ao novo, senón que entenda que, como o vello Hegel dicía, temos que construír por medio dunha *aufhebung* na que, á hora de proxectar o que vai ser, escollamos do pasado o que ten de bo e integremos con el os elementos positivos da modernidade ao tempo que desbotamos o que non é útil estea onde estea. Calquera outra cousa é comportarse como eses comensais que, sen probalo, deciden que non lles gusta un prato simplemente porque non se comía na súa casa. O arquitecto que pretende traballar sobre o antigo caduco, como calquera outro xestor do patrimonio cultural, ten que deixar de render acatamento ao “auténtico” para pensar en clave de “utilidade” para as persoas que van ser os seus usuarios, iso si, tendo sempre en conta a sustentabilidade, vale dicir, pensando nos que han vir despois.

Ilustracións e fotografías: João Bieites

Claro que se hai moito que non ves a Pontevedra aínda non viches unha cidade sen coches que molesten, sen centros comerciais pechados e periféricos, con xente que camiña por rúas amplas e preciosas, que devolve a auga saneada ao mar tras collela prestada do río, cun centro histórico activo e unha rede de sendas que parten da cidade e ofrecen máis de 30 km de natureza e vida. Ah... e que segue loitando por recuperar a súa costa, hoxe invadida por unha instalación contaminante. A sustentabilidade é un palabra que case todos usan. Nós non tanto. Pero puxémolo en práctica. Podes velo cando queiras. Aquí está.



CONCELLO DE
PONTEVEDRA

FAI RUÍDO UNHA ÁRBORE QUE CAE SE NINGUÉN A ESCOITA?

Sobre a pertinencia da atención das Ciencias Sociais aos sons

Miguel Alonso Cambrón
antropólogo

Sumario

A atención ós sons e ás formas de escoita preséntase como unha forma de acceder a datos sobre as texturas da sociabilidade no espazo público que precisan de desenrolo teórico e metodolóxico. A partir de exemplos etnográficos o autor presenta e argumenta a pertinencia desta atención dende as Ciencias Sociais xunto con unha serie de conceptos chave á hora de achegarse ós fenómenos sonoros e sociofónicos dende esta perspectiva.

Palabras clave: son, escoita, etnografía, antropoloxía, patrimonio inmaterial, ruído

Abstract

Attention to sounds and listening practices are presented as a way to access privileged information regarding the textures of sociability in public spaces that need further theoretical and methodological development. Through a series of ethnographic examples the author introduces and arguments the pertinency of this attention from the Social Sciences together with a group of key concepts for approaching sound and sociophonic phenomena from this perspective.

Keywords: sound, listening, ethnography, anthropology, intangible heritage, noise

“Moito antes de que se inventara a escritura [...] produciuse algo que quizais é o que distingue de modo fundamental ao home do animal: a reprodución intencional dun ritmo. [...] o lóxico sería imaxinar [...] que rimar (incisións ou golpes) e construír casas son actividades contemporáneas: a característica operatoria da humanidade é precisamente a percusión rítmica repetida por un intre longo. [...] Tamén, grazas ao ritmo, a escoita deixa de ser pura vixilancia e se converte en creación. Sen o ritmo non hai linguaxe posible: o signo se basea nun vaivén, o do marcado e o non marcado, que chamamos paradigma. [...] entón o escoitado non é o “posible” (a presa, a ameaza ou o obxecto do desexo que pasa sen avisar), é

o “secreto”: o que, sumerxido na realidade non pode advir á conciencia humana senón é a través dun código, código que é, ao mesmo tempo, cifrador e descifrador desa realidade. [...] A partir dese intre a escoita queda suxeita [...] a unha hermenéutica: escoitar é poñerse en disposición de descodificar o que é escuro, confuso ou mudo, co fin de que apareza ante a conciencia o “revés” do sentido”

(Barthes, 1993:246-247).

Dende hai non demasiado tempo asistimos a unha revalorización da materia sonora como obxecto de reflexión. Revalorización que quizais sexa indicativa do estancamento de deter-



minados paradigmas artísticos e humanísticos así coma das necesidades destas disciplinas de atopar novas vías de expansión. En calquera caso, a presenza do son e do sonoro nas diferentes esferas do coñecemento sufriu un incremento exponencial nas últimas décadas. Unha presenza que parece nacer na reflexión artística, sempre en constante experimentación e renovación¹. Dende as marxes da crítica cultural especulouse coa posibilidade de que se trate dunha nova manobra industrio-mercantil que non pretendería outra cousa que devolver os logros conseguidos a partir da música experimental e de vangarda (artes escénicas con escasa cabida nos espazos tradicionalmente destinados á difusión da arte) a lugares onde os mercados terían máis control sobre a produción e a distribución. Aínda que tamén é certo que a conectividade e a circulación da información dos nosos días supera con creces ás do século pasado, razón pola que é procedente contemplar a posibilidade de que estamos mais enterados do que nas escenas artísticas e humanísticas internacionais acontece en materia de investigación e produción. Críticas aparte, o certo é que a proliferación e diversificación das reflexións en torno ao sonoro son inxentes. Moitos son os proxectos que saen á luz nos que o son e a escoita son centrais, e posiblemente sexan moitos máis os que non coñecemos. Proxectos que hibridan a arte coas humanidades e as ciencias. Propostas que van

dende a sinxela reconstrución contemplativa dunha suposta natureza ao cartografado de sons cotiáns (e quizais sexan estas as máis numerosas), ou a combinación de elementos e procesos tecnolóxicos a fin de resaltar o poder evocativo e reflexivo da materia sonora ou acústica.

Non obstante, nesta breve reflexión non se atenderá a estas producións máis que de forma tanxencial. O que é interesante aquí e presentar e debater a pertinencia dunha deriva sensorial e, de forma máis específica, sonora (ou “aural”, asumindo o termo anglosaxón) pola parte da análise social. Que aporta a atención ó son e á escoita ás Ciencias Sociais? En que medida é pertinente que sociólogos, xeógrafos, antropólogos e etnógrafos (por citar uns cuantos) prestemos atención ó que ouvimos e ás formas de escoitar dos nosos semellantes? A chave témola nas palabras de Barthes coas que se abre este escrito. Para ilustralas botaremos man de dúas situacións, dous estudos de caso a partir dos cais serán presentadas e argumentadas estas e outras particularidades da atención ó sonoro como paradigma analítico.

Exemplos que necesariamente hai que situar en espazos e ambientes onde existe a presenza humana, xa sexa esta dominante (espazo urbano) ou non. A este respecto hai que asumir as

1 Aínda que quizais falar dunha intencionalidade artística sexa facer unha atribución excesiva, dado que existen numerosos exemplos ao longo da historia que mencionan a temática, dende Aristóteles ou Séneca ata Luigi Russollos ou John Cage. O certo é que o impulso actual desta liña de investigación ou deste interese polo sonoro comeza coa publicación de dúas obras de autores que efectivamente practican os camiños da reflexión artística. Por unha banda Pierre Schaeffer, que no 1966 publica o seu "Tratado dos obxectos musicais" e, pola outra Murray Schafer que no 1977 publica "The Tuning of the World". Son estas dúas as obras que asemellan marcar o inicio desta tendencia e que crean escolas, as veces enfrontadas. Pola parte que afecta a esta reflexión, avógase por un camiño intermedio que incorpore as contribucións feitas desde as Ciencias Sociais que, aínda que comparativamente escasas, son centrais ao avance do paradigma.



consecuencias epistemolóxicas do debate urbano/rural e facer nosos os argumentos que derivan das teorías que Redfield propuxo aló polos anos 50: que non é pertinente planear unha oposición entre urbano e rural senón que o axeitado e falar, ben dende as Ciencias Sociais aludindo aos *imaxinarios* que atravesan a actividade humana, ben dende unha ecoloxía holística onde o axeitado e a gradiente de densidade humana e animal en termos de produción e percepción sensibles. Así pois, esta diferenza verase plasmada na reflexión que aquí comeza nos termos de “cidade” para facer referencia a espazos onde a presenza humana é hexemónica e onde predominan os imaxinarios urbanos, e de “campo” ou “agro” para referir a espazos onde humanos e imaxinarios urbanos conviven con outros discursos e reinos animais e vexetais, e onde os segundos daqueles están presentes pero non de forma hexemónica. Esta separación posúe, evidentemente, compoñentes dun paradigma analítico marxista-gramsciano dende o momento en que se considera que a actividade humana ten un grao de incidencia sobre o entorno maior que o resto de especies, polo que non asemellaría incorrecto pensar nestas últimas como clases subalternas.

A primeira situación ten que ver coas formas de facer relacionadas co traballo da terra no agro. Hai unhas semanas detectei un son novo e estraño nas inmediacións do meu domicilio actual. Unha serie de golpes metálicos que se repetían ciclicamente a unha velocidade varia-

ble. A súa orde era demasiado mecánica e rítmica como para tratarse dun fenómeno natural, pero a súa continuidade parecía estar ligada á do vento. Podería ser o timbre dun teléfono, non obstante, o seu volume e a súa intensidade non apuntaban nesa dirección.

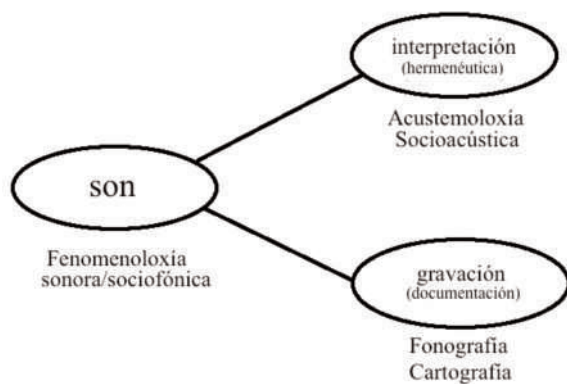
Á estrañeza inicial seguiu unha curiosidade que me levou a buscar a fonte da novidade. Despois de observar detidamente descubrín que un dos paisanos que traballa as terras anexas a miña casa (o que de aquí en adiante chamarei R.) instalou un particular sistema para manter os paxaros e outras bicharadas lonxe das súas leiras. Sistema que pouco ten que ver co tradicional espantallo e que basicamente consiste nun pequeno muíño de vento ó que se lle engadiu un sachó de xeito que cando as aspas xiran movidas polo vento, estas baten no sachó e producen un son seco, metálico e reiterativo. Consciente de que tras un tempo de exposición á novidade esta acaba diluíndose e incorporándose ao cotián², apresureime a buscar a R. a fin de coñecer mais sobre a estratexia en cuestión. Segundo R., trátase dun sistema antigo, que xa usaba o seu avó para substituír o clásico espantallo. A súa funcionalidade tería sentido en lugares como o propio de Galicia, onde as choivas constantes e outras inclemencias climatolóxicas non auguran un futuro moi prometedor aos bonecos de trapo e palla.

Cando lle pregunto sobre a potencial inciden-

² Fenómeno coñecido como “efecto borrado” ou “gommage” no francés orixinal (Augoyard, 2005:47). A noción de efecto sonoro xorde das investigacións do musicólogo e filósofo francés J.F. Augoyard e fai referencia a unha serie de mecanismos que operan na relación entre percepción e cognición (terminoloxía que xa se puxo en dúbida) dos sons en ambientes urbanos. Para mais información se pode consultar a bibliografía citada.



cia do “ruído” que o seu artefacto podería provocar, R. semella atónito. Para R. o son do seu espantallo sonoro non é “ruído”. Tras a pertinente aclaración e un breve debate en torno á cuestión, R. chega á conclusión de que aquel pode ser ou producir “ruído” mais só nos de fora, non para os que son de alí³. Noutras palabras: R. entende que o son do seu aparello pode resultar molesto, pero nunca á xente coa que comparte unha visión do mundo, unha forma de escoitar, unha cultura.



A segunda situación ten que ver coa vida na cidade e con “os imponderables da vida cotián”, que diría Lévi-Strauss. Un domingo despois de xantar, un cidadán anónimo dispónse a botar a sesta que leva agardando toda a semana. Tras baixar lixeiramente a persiana e enfundarse no seu pixama déitase disposto a descansar como mínimo durante unha hora. No preciso intre en que a vixilia cede terreo ao sono, a melodía dunha frauta fai que acorde. É unha melodía que recoñece enseguida. Molesto e desvelado, o cidadán abre a persiana para confirmar que un afiador tense instala-

do nunha esquina preto da súa casa. Aló fai soar unha diminuta frauta de pan a fin de visibilizar a súa presenza e, dese modo, atraer a atención de clientes potenciais. O cidadán, terriblemente contrariado pola falta de sono, brama e berra tras a súa fiestra cara o honesto feirante, o que non entende nada, pois só pode ver a un tipo facendo barullo a unha altura considerable. Tampouco se sente aludido o afiador, e segue co seu particular *jingle* tradicional. Consciente do seu fracaso, o adormentado cidadán levanta o teléfono para dar parte á policía, momento no que a súa parella, ó tempo máis durmida e esperta ca el, faille ver que pouco poderá facer a policía, posto que non deron as 16 h da tarde e a esas horas pódese facer “ruído” na rúa. Cun cabreo monumental, o iracundo cidadán pon a bata, calza as súas zapatillas e baixa á rúa, onde increpa ao atónito afiador. Este lle pide desculpas pero afirma que ten que gañarse a vida e así é como o fai. A cólera do cidadán non

pode crecer máis e a emprende a golpes co apoucado afiador. Nese intre, alarmado polo boureo, outro veciño chama á policía, que momentos máis tarde se presenta na escena e leva preso ao cidadán.

Son estas dúas situacións (a primeira verdadeira e a segunda baseada en feitos reais) que poderían darse con facilidade nos nosos contextos mais inmediatos. Situacións que poñen de relevo por unha banda a polisemia da materia sonora en clave de contaminación e/ou patrimonio inmaterial e, pola outra, que os

3 Tamén coñecidos como “venideros” (en castelán no orixinal) en alusión ás poboacións de clases medias-altas que ben posúen segundas residencias no agro, ou ben se desprazaron ao agro fuxindo da agresividade da cidade. Tamén habería que incluír aos turistas ocasionais.



espazos non son impermeables, que a porosidade natural dos ambientes pon en dúbida o axeitado da forma que os seres humanos temos de fragmentar os nosos hábitats. Danos, por tanto, unha idea sobre o alcance ecolóxico das nosas accións, das dinámicas dos hábitats/ecosistemas que practicamos habitualmente e de como constantemente eludimos de forma consciente ou inconsciente as nosas responsabilidades neste senso.

En ambos os dous casos coexisten as formas de escoita propostas por Barthes. Tanto o cidadán somnolento como o antropólogo “vindeiro” construímos o son novo (ou inaudito) coma un “ruído”, e dicir, coma unha disrupción ou interferencia nas actividades que nese momento levamos a cabo, que gardan relación co descanso e a concentración⁴. Pola súa parte, tanto R. como o afixador o entenden como algo connatural as súas actividades e incluso a súa identidade, e non parecen ser conscientes do alcance das súas consecuencias en termos sociais/ecolóxicos⁵. A cada unha destas dúas

tipoloxías de escoita subxacen formas particulares de practicar e producir os espazos (no senso da produción social do espazo de Lefebvre), é dicir, de construír as relacións sociais que establecen co entorno e coas identidades que o habitan.

Deste xeito fixemos unha distinción de alcance sociolóxico ou antropolóxico partindo de dous tipoloxías de escoita diferentes. Por unha banda temos que inserir os perfís de R. e do antropólogo concentrado nun espazo no que pugnan dúas escenas sociais: a dos veciños “venideros” e a dos veciños “de toda a vida”. Escenas que toman forma a partir de hermenéuticas determinadas que están atravesadas por correntes de imaxinarios que orixinan coincidencias (no senso de coincidir) e complicidades que, a súa vez, cristalizan nestes grupos dinámicos ou escenas sociais⁶. No segundo caso o modelo é o mesmo. Existe, non obstante, unha lixeira diferenza en base ás particularidades do espazo no que acontece, que é tamén unha diferenza fundamental entre

4 Poderíase pensar que a emerxencia dos fenómenos relativos ó “ruído” marcaría una liña divisoria entre dinámicas emerxentes e dinámicas resistentes no relativo as actividades. Desde este punto de vista, unha actividade que tradicional ou historicamente se leva a cabo nun espazo determinado nunca podería interferir nas outras, xa que existiría una sorte de ecosistema no que se tendería ao equilibrio. Este modelo, que podería ser axeitado para asentamentos ou grupos humanos pre-industriais, non acaba de encaixar en contextos urbanos, onde o grao de permeabilidade é tan alto que calquera son, calquera actividade que poda ocorrer alí pode perfectamente ser integrada no hábitus socio-espacial. Neste senso, a relación identitaria entre espazo e actividade no seu aspecto territorial é cada día máis fráxil. A constante ampliación da cidade, os continuos cambios na clasificación do chan, en resumo, a extensión colonial da urbanización dos espazos poñen en perigo a pervivencia das formas históricas ou tradicionais de explotación e uso do territorio e, por ende, a súa identidade.

5 Termos que no fondo son a mesma cousa e que unicamente se diferencian na perspectiva ou paradigma analítico utilizado para a súa descrición.

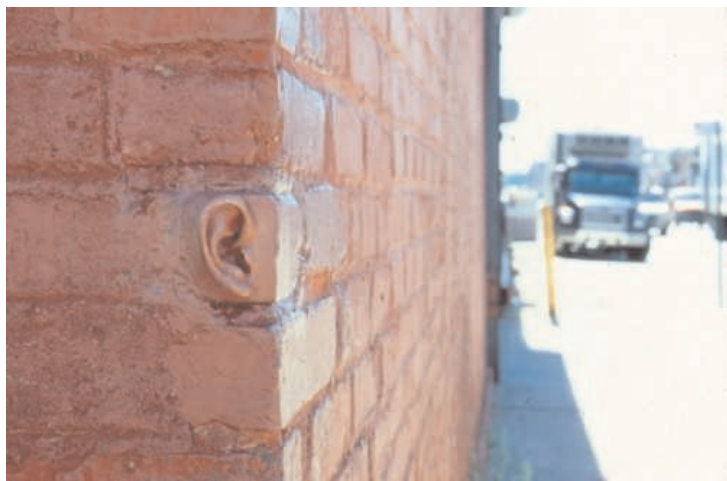
6 Entendemos que é preferible transcender á noción de “grupo social” en canto proxecta unha imaxe estática e monolítica dos actores sociais e dos valores e prácticas destes. É por isto que nos decantamos pola noción de “escena social”, tomada directamente do periodismo musical, en canto asemella describir con máis exactitude a actividade social e relacional xeral.



as dúas tipoloxías de espazos descritos. O espazo urbano caracterízase precisamente, como se suxería con anterioridade, pola súa presunta permeabilidade a asumir calquera clase de fenómeno sonoro sen alterar o seu tamén presunto equilibrio⁷. Resulta complicado pensar nalgunha clase de fenómeno sonoro ou sociofónico que non teña cabida no espazo urbano. Tería que ser un fenómeno de grandes dimensións (por exemplo, en volume e intensidade) para que requírese a atención dos usuarios da cidade⁸.

O que, dalgún xeito, revela o segundo episodio e a cuestión a que antes referíamos da porosidade e dos límites entre o público e o privado. Unha temática que garda moita relación coa da lexislación da materia sonora. A lexislación do “ruído”, e dicir, do son potencialmente molesto, posúe unha configuración peculiar. Lonxe de asemellarse a outras políticas que parten dun planeamento xuridicamente positivo (como as propias da saúde ou da educación, por poñer dous exemplos), as políticas en torno á redución do “ruído” non regulan o sonoro senón o sonoro potencialmente molesto. Non obstante, como temos visto a través dos exemplos anteriores, esta “molestia potencial” non ten tanto que ver cun valor absoluto medido en decibels por técnicos

especialistas (que tamén), senón coa construción social da realidade (sonora) e coa produción social dos espazos (sonoros). Un son é ou non molesto non só en función do seu volume, intensidade, tonalidade, etc. senón tamén en función da actividade que o ouvinte estea realizando no momento da súa percepción así como da configuración das xerarquías percep-



tivas do mesmo (o que se coñece como *sensorio* ou *sensorium* no inglés orixinal). Así, é perfectamente posible que, noutra situación, os mesmos actores que se ven sublevados ante a invasión que lles supón o espantallo sonoro ou a fruta do afiadador, podan entendelos non xa como parte do entorno senón como parte da identidade dos actores e dos espazos que practican. Para solucionar esta contrariedade a pirámide lexislativa dispuxo no seu momento que a regulación final sobre os “ruídos” recaese nas administracións municipais (teoricamente coñecedoras das dinámicas e hermenéuticas que rexen a vida local) que xa posúen

7 Para mais información é posible consultar Alonso, 2005.

8 Un exemplo claro e actual o temos no recente accidente ferroviario acontecido durante o verán do ano pasado en Santiago de Compostela. O que inicialmente alerta aos veciños e os pon en movemento é o son derivado do accidente.



dende antigo ordenanzas que establecen o que debe e o que non debe sonar nos espazos públicos e privados. Regulacións que xa non é que se vexan incumpridas senón que en moitas ocasión son obxecto de escarnio en sectores como o da hostalaría e a restauración. Pero, que cabe esperar dun sistema que dispón e especula co espazo público sen previa consulta e o pon en mans deses mesmos sectores comerciais? É esta unha cuestión cun claro alcance político e que é reflexo da situación deste conxunto de “comunidades” que parece ser o noso país.

É necesario tamén destacar o papel dos imaxinarios sociais e culturais referidos respecto á predictibilidade sonora e sociofónica⁹ dos ambientes que practicamos nos nosos asentamentos habituais. Neste senso suxeriuse a noción de *horizonte socioacústico* para describir precisamente iso: o que entendemos que pode ocorrer en termos sonoros nun espazo determinado dende a perspectiva do usuario do espazo. É esta a forma de escoita do “posible” que planea Barthes. Unha escoita que os humanos compartimos con outras especies animais e que é tamén unha forma de territorialización ou apropiación dos espazos. Outra cita de Barthes pode clarificar este concepto:

“A audición, pola súa parte, semella esencialmente ligada á avaliación da situación espazo-temporal (á que o ser humano engade a vista e o animal o olfacto). A escoita, constituída a partir da audición, é, para o antropólogo, o sentido propio do espazo e o tempo, xa que capta os graos de afastamento e os retornos

regulares da estimulación sonora. Para os mamíferos, o seu territorio está marcado por ruidos e olores; para o ser humano —fenómeno a miúdo desestimado— tamén é sonora a apropiación do espazo: o espazo doméstico, o da casa, o do piso (o equivalente aproximado do territorio animal) é o espazo dos ruidos familiares, ‘recoñecibles’ e o seu conxunto forma parte dunha especie de ‘sinfonía doméstica’”.

(Barthes, 1982:244)

A partir de aquí pódese diferenciar entre dúas cuestións centrais a análise socioacústica. Por unha banda existe a fenomenoloxía sonora ou sociofónica que, á marxe da interpretación, está aí como material en bruto, é dicir, que existe analiticamente á marxe das interpretacións. Pola outra banda atopamos as interpretacións desa fenomenoloxía: as hermenéuticas que levan a facer unha ou outra lectura dos fenómenos sonoros, en relación cos sistemas interpretativos que Feld denomina *padróns acustemolóxicos* nunha mestura entre as nocións de epistemoloxía e acústica (1990). Cando, dende unha óptica científica descritiva fálase de “son” e se describe o seu funcionamento, noméanse variábeis físicas (acústicas), espaciais (arquitectónicas, urbanísticas, referidas ao deseño dos espazos) e fisiolóxicas (relacionadas cos sistemas auditivos dos seres vivos). O que non se menciona e que para que exista un “son” son necesarias asemade variables sociais e culturais, e dicir, as diferentes interpretacións do fenómeno en bruto que, ao fío das súas experiencias, enculturación e

⁹ A diferenza hai que buscala na fonte da produción sonora, sendo mais xeral e incluíndo sons derivados, por exemplo, das inclemencias climatolóxicas e máis doutras dinámicas non baseadas na interacción social, e a segunda centrada nos son derivados da actividade social. O termo socioacústica/o refírese á disciplina xeral que se ocupa da construción social do sonoro.



estrutura das xerarquías sensibles, leva a cabo o ouvinte. É este un erro monumental nas teorías comunicacionais e prácticas lexislativas que pretender describir e disciplinar a fenomenoloxía sociofónica nos nosos ámbitos. O son non existe se non hai orellas para escoitalo. Do mesmo xeito que determinados círculos criticaban (e critican) que nas producións audiovisuais de ciencia-ficción se representasen as explosións no espazo exterior con fogos de artificio e balbordos xigantescos posto que no espazo non existe un medio no que se poidan desprazar as ondas de enerxía acústica, aquí abaixo na Terra ocorre o mesmo que suxire a máxima zen: “Fai ruído unha árbore que cae nun bosque se non hai ninguén perto para escoitala?”

Conclusións

A atención ao son e á escoita dende as Ciencias Sociais é pertinente en canto revela dinámicas que poderían permanecer ocultas baixo outras perspectivas. Para profundar na temática é necesario diferenciar entre *fenomenoloxía sociofónica* en termos do que obxectiva ou consensualmente ocorre en determinados ambientes e espazos, e da extracción e o *hábitus acustemolóxico* dos públicos que practican eses espazos e ambientes en referencia tanto ás formas de interpretación coma ás rutinas de produción de sons. O realmente interesante e novidoso deste planeamento é que nos atopamos con dous tipos de materiais a nivel

analítico. Por unha banda os que se derivan da fenomenoloxía (as gravacións de campo)¹⁰ que supoñen un material de referencia a partir do que é posible contrastar as interpretacións subseguintes. E, pola outra, as mesmas interpretacións (que hai que buscar nos discursos daqueles que practican os espazos onde xorden os fenómenos citados), que poden entrañar un grao de diversidade importante xa que están suxeitas á experiencia, valores, enculturación e fisioloxía de cada ouvinte. E, non obstante, na nosa opinión é posible falar de patróns sociais de escoita, de paradigmas identitarios que transcenden as clasificacións nacionais e que vinculan escenas e individuos a partir da estrutura das súas xerarquías sensoriais e das hermenéuticas proxectadas sobre a fenomenoloxía dos seus ámbitos. Padróns e clasificacións que, de novo, na nosa opinión, recollen de forma mais fidedigna que as derivadas da



Fieldrec

acción política institucional, as identidades, as culturas, en resumo, as formas de facer, construír e sentir os espazos. Trátase dun camiño

¹⁰ E é aquí onde volven as reflexións e prácticas artísticas que citábamos ao inicio do artigo e onde cobran sentido e valor engadido os esforzos de cartografía sonora que fan escoitar.org, Sounds of Europe, La escucha atenta e tantos outros colectivos dedicados á fonografía.



en relación á construción identitaria mais ligado á práctica (sensorial e por tanto tamén cultural) que o proposto dende as administracións en canto está directamente relacionado coa acción e non tanto co discurso.

É necesario tamén sinalar que, como indica Sloterdijk (2002), vivir en sociedade supón “escoitarse xuntos”, o que ten bastante relación coa crítica política que facíamos antes. Os chans das nosas casas son os teitos dos nosos veciños e calquera acción sobre os mesmos terá repercusións no seu cotián deles. A escoita xera *sociedades perceptivas* e *comunidades significativas*, tanto nun senso metafórico coma noutro pragmático. A partir dun fenómeno sociofónico, por exemplo, o son dunha campá nun distrito urbano determinado, é posible establecer como mínimo dúas escenas sociais: aquela que se crea a raíz dunha escoita compartida (e que vincula a tódolos seres vivos dotados dun sistema auditivo que perciben ou detectan a enerxía acústica do fenómeno) e outra ou outras que comparten interpretacións similares. Deste xeito, se neste último caso fixésemos unha mostraxe preguntando aos usuarios do distrito en cuestión polo significado do son das campás, moi probabelmente obteríamos que todos as escoitan (e dicir, o seu son establece nexos, complicidades entre aqueles que detectan o fenómeno), pero que as coincidencias na súa significación (a hermenéutica, o código cifrador e descifrador da realidade de Barthes) xera outro tipo de relacións que se achegan á definición clásica de comunidade en canto comparten criterios similares de calificación e valoración do que ocorre no seu entorno, e dicir, que comparten valores e prácticas interpretativas, que é outra forma de chamar á cultura.

Bibliografía

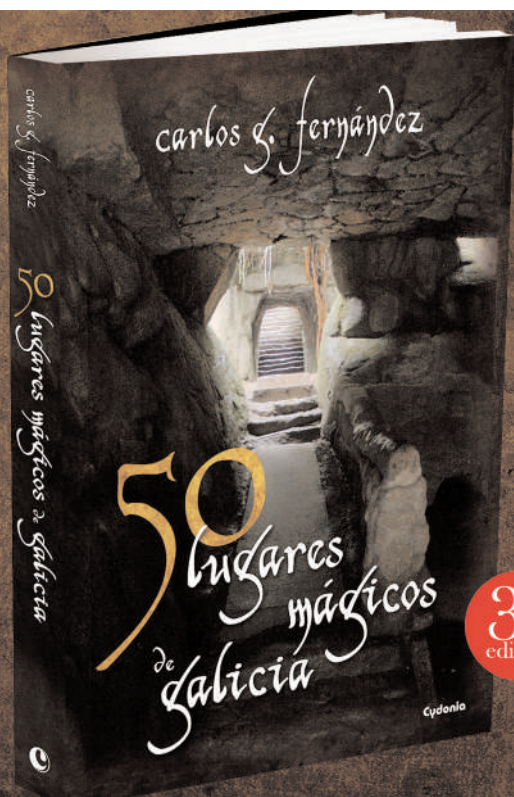
- ALONSO, M.; "Sonido y sociabilidad. Consistencia bioacústica en espacios públicos", en VVAA. *Espacios sonoros, tecnopolítica y vida cotidiana. Aproximaciones a una Antropología sonora*, Barcelona, Orquesta del Caos, Institut Català d'Antropologia, Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya, 2005.
- AUGOYARD, JF. e TORQUE, H. (2005). *Sonic Experience. A Guide to Everyday Sounds*, McGill-Queen's University Press, Montreal, 2006.
- BARTHES, R. (1982). "El acto de escuchar" en *Lo obvio y lo obtuso*, Paidós, Barcelona, 1993.
- FELD, S. (1982). *Sound and Sentiment. Birds, Weeping, Poetics, and Song in Kaluli Expression*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1990.
- LEFEBVRE, H. (1974). *The production of Space*, Londres, Blackwell, 1991.
- REDFIELD, R. E SINGER, M. (1954). *The Cultural Role of Cities*, Bobbs-Merrill, College Division.
- SCHAEFFER, P.; *Tratado de los objetos musicales*, Madrid, Alianza Música, 2003.
- SCHAFER, R. MURRAY (1977); *The Tuning of the World*, Harcourt Brace, Nueva York, 1994.
- SLOTERDIJK, P.; *En el mismo barco*, Madrid, Siruela, 2002.

RDS

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

3ª
edición



A MORTE EN SANTA MARIÑA DE LUCÍ (Concello de Teo)

O rural e o urbano

Normalización versus ocultación

Jaime Ignacio Sanz de Acedo

*Estudante de Grao en Filosofía na USC, poeta e
colaborador habitual no programa de Radio Obradoiro
O Sombreiro de Merlín*



Sumario

O presente traballo recolle o material compilado na parroquia de Santa Mariña de Lucí, no concello de Teo. Estrutúrase en dous bloques, o primeiro composto pola transcripción de fragmentos das entrevistas realizadas e ordenadas temáticamente. Con elas facémonos unha idea precisa do tema que nos ocupa, a saber, a morte no contexto da cultura tradicional galega, en concreto en Santa Mariña de Lucí. A segunda parte é un intento de explicación dos feitos e unha comparación co modo de vivir, ou máis ben non vivir, a morte no ámbito urbano.

Palabras clave: Antropoloxía da morte, Galicia, avisos, aparicións, individuo, grupo

Abstract

This paper presents the material compiled in Santa Mariña of Lucí, in the village of Teo. It is divided into two blocks, the first is made by transcription of different interviews arranged thematically. With them we get an accurate picture of the issue at hand, the death in the context of traditional Galician culture specifically in Santa Mariña of Lucí. The second part is an attempt to explain the facts and a comparison with the way of life, or rather not live, death in urban areas.

Keywords: Anthropology of Death, Galicia, announcements, appearances, individual, group

1. Traballo de campo

Transcripción das entrevistas realizadas

Para a organización das entrevistas por bloques temáticos seguímo-la mesma orde que segue Don Marcial Gondar na súa, xa clásica obra, *Romeiros do Alén*¹. Escollemos tan só algún fragmento representativo das múltiples entrevistas realizadas. Dado que a meirande parte das entrevistas son en lingua galega consideramos oportuno utilizar esta para a primeira parte do traballo. A segunda parte, non obstante, será redactada en lingua castelá, lingua materna do autor deste artigo.

a. A morte prevista

a.1. Avisos

Atopamos neste fragmento de conversa a descrición dos distintos animais que podían trae-los avisos de que alguén do lugar ía morrer. Estes animais son comunmente: o moucho, os cans e o corvo:

- Entrevistador : Había aquí avisos de animais

1 GONDAR, M: *Romeiros do Alén*. Vigo, ed. Xerais, 1989.



cando alguén ía morrer?

- Informante 1: O máis significativo aquí era o moucho. Como preto das doce da noite, cando aparecía, alguén vai morrer. Eu teño visto a curuxa, pero non se lle daba tanta importancia, mais ben o ouveo do can, iso si que era mal fario. Tamén os corvos.

- Informante 1: porque hoxe realmente non hai o que había daquela, daquela o aire era moito máis puro, a atmosfera estaba máis limpa, entón as aves percibían calquer cheiro, coma o cheiro dos mortos. Esa percepción que tiñan os animais coma o can, tiña porque había unha parte que estaba xa afectada antes mesmo de morrer.

Na seguinte conversa atopamos que os animais coñecidos como portadores de avisos neste lugar, en Santa Mariña de Lucí, eran: o can —especificamente o seu ouveo— e o moucho, sendo o primeiro o que con máis frecuencia aparece:

- Entrevistador : ¿Cuántos años tienes?

- Informante : 87,

- Entrevistador: ¿Y avisos cuando alguien iba a morir en una casa, escuchó hablar de que se acercaran animales determinados?

-Informante: Bueno... de eso hay varias cosas, como por ejemplo cuando una persona está mal, un moucho, pero principalmente los perros.

-Entrevistador: ¿Los perros?

-Informante: Sí, ¿Era tu abuelo no?, (referido

a uno de los presentes), Sí, tu abuelo, estaban solteros, y tu padre cogió un cachorro de loba, entonces las tenían criadas, después ellos marcharon todos y dejaron, porque mi padre era encargado de ahí hasta que murió, entonces, marcharon para nuestra casa, entonces cada 15 días, enviaban el sobrante de las comidas en un caldero de leche, hasta que el perro comía lo que le hacía falta...y él se sentaba en el corbo entre la oliveira, y por la noche, yo solía mirarlo, se sentaba y se ponía guauuuuu guauuuu...y cada 3 días volvía y se sentaba hacia donde estaba el muerto...yo me fijaba si era hacia la carballeira, o para dónde, porque dependía de a dónde mirara, moría alguien de un pueblo u otro...y después...incluso otra cosa, llegaba una carta, o una novedad.

A continuación cóntasenos como unha muller percibiu o momento da morte da súa nai, atopándose ela en Brasil e a nai en Galicia:

-Informante: Manuela me dijo que cuando murió su hijo, el espíritu del Carrilo lo fue a saludar. Y también me dijo que ella estaba en Brasil cuando murió su madre. Lo sabía. Eso tiene que ser una cosa espiritual, y como el espíritu ninguno lo ve...

As pegas tamén son un animal transmisor de mensaxes, tanto boas como malas, pero neste caso a pega porta unha noticia de morte:

-Entrevistador: ¿No había alguna señal cuando iba a morir alguien o así?

-Informante: Sí, siempre. Cuando uno iba a morir había señales de la muerte. Siempre viene una pega a petar en la ventana, PUM



PUM PUM. Y ya decían: - Va a haber difunto en la casa que vino [...] y cantaba: - Cuacuacuacúa. Y petaba en la ventana, con el pico. Sí, picaba en la ventana. Pero señales... señales había porque un cura que teníamos en Reis, que murió, era Don Jesús. Ese también le costaba mucho ir por una aldea, e iba a jugar a las cartas, y un día venía de jugar a las cartas y vió una lus grande; encima de la casa de un vecino; que él era mestero, y dijo a la mujer, que estaba un poco enferma: - En la casa de Gilda va a haber algo. Y el otro día fue a traballar a la casa del cura y le dijo: - Hay que amarrarse ¡eh! que va a pasar algo en la parroquia.- Y le dijo el hermano: -Tú también, haces un tubo de que va a pasar algo, y bueno, cuando pase, luego no digais que no os avisé-. Y vías esas cousas. El otro día iba yo para el molino de noche, serían las doce de la noche, era muy de noche, y alumbró algo que pasaba por ahí, en una carballeda muy grande; una luz que aquello metía

miedo, y me dijo mi abuelo: - No tengas miedo, que no pasa nada, no pasa nada-. Y yo preguntando: - ¿Qué es eso? ¿Qué es eso?-. - Nada, nada, ya te lo diré en la casa-. Llegó a la casa y dijo: - Va a haber algo, que pasó esto...pasó esto en la carballeira y no me gusta nada-. Efectivamente, que siempre había algo así, murió una vecina nuestra, de allí. Y había señales que se presentaban no sé porque, pero se presentaban.

Luces, pegas, los perros, gritaban mucho, había muchas señales.

-Mira, nosotros teníamos un perro negro; grande, que también "ouveaba" y yo creo que nos lo envenenaron por envidia.

b. A morte presente

b.1. Velorios

-Entrevistador: Volvendo ao que contabamos do tema dos velorios, o máis vello que recuerdo era que os mortos nalgúns zonas se velaban na casa e había banquete, vostede estivo nalgún tipo de banquete destes?



- I n f o r m a n t e : Estiven en moitos faise unha festa, a familia sobre todo e os amigos, hoxe menos porque hai os tanatorios, pero iso era unha festa, home, non para cantar, pero si se ría e tal, levábase ben a pena.

Nesta zona coma en moitas outras os que acudían á casa do defunto pasábano ben comendo, bebendo, pero tamén achegando esforzo para as dilixencias requiridas pola casa nestes días no que a familia do morto non pode atende-los traballos habituais:

- Entrevistador: Cómo eran los velatorios aquí, antes?

-Informante: Aquí lo pasaban genial...a eso



voy ahora. En esa casa de ahí, había un tullido, y le murió la mujer, y en estas noches que vienen de heladas grandes, vinieron para la “beira del lume a quentarse” y no la taparon, y cuando llegaron arriba el gato le comió la cara, tuvieron que taparla...

- Entrevistador: Pero me tienen dicho que en los velatorios lo pasaban genial ¿No?

- Informante: Sí, sacaban vino y...no, no como para emborracharnos, pero sí de beber y contar contos y jugar a las cartas, había cuatro, la casa de Caramés, la de la Ferreira, la de Carmen y la de Severino....entonces se juntaban... unos iban a buscar la caja, otros a tocar la campana, otros a hacer el hueco, otros le hacían de comer, otros avisaban a la familia, y a la noche se junta-

ba mucha gente...y nos íbamos a la última casa de la iglesia de ahí arriba y era morir de risa con ellos a cuentos, y en el “Outeiro” ...es pasarlo bien.

-Entrevistador: Desde que moría el difunto hasta el día siguiente que era el entierro ¿No?

-Informante: Sí. Los entierros eran siempre a la mañana, siempre a la mañana, unos más tempranos, otros más tarde, pero siempre a la mañana, hasta medio día, de medio día para

adelante no se podía hacer misa ni nada, En el “velorio” se rezaba el rosario por las almas del muerto, tenías que rezar el rosario, el credo y lloraban los familiares, cada uno por los suyos... chillaban.Yo sé de un pueblo aquí al lado que se juntan todos y le compran aceite, bacalao y esas cosas, yo no me acuerdo bien de eso, pero sí de que se comía en la casa. La familia...los vecinos le hacían la comida....tengo oído esto hace más de un siglo...por ahí...de aquella sí, de aquella se comía en aquella casa, se hacía la comida y todo, pero de eso hace más de un siglo. Los tanatorios lo enfriaron todo.

Nesta conversa atopamos que tipos de bebidas se consumían habitualmente nos velorios, e que tipo de traballos axudaban os de fóra

Informante: Pués los vecinos iban allí de cuando uno, de cuando otro, y iban pasar la noche allí, y te daban una taza de café, porque te venía el sueño y.. sí, de todo, café y eso.

Y después, claro, tenían la costumbre de también llevar los vecinos para cuidar el día que se depositaba el difunto más el día que se lo enterraba, cortarle las yerbas, dar de comer a los animales...hasta que lo enterraran la familia estaba ahí.

-Normalmente le llevaban comida...a la casa, para que comieran. Después algún vecino siempre hacía algo de comer y le llevaban alguna tortilla o empanada, lo que podían.





Y luego, después, tenían la costumbre de llevar la caja a hombros, cuatro personas, ¡cuatro hombres! Y los cambiaban al camino, porque había algunos que eran muy gordos y pesaban mucho, claro. Y los cargaban. “Pero todo ó lombo”. Iban acompañándolo hasta el cementerio, lo acompañaban.

Descríbesenos como nos velorios falábase, xogábase e entretíase a xente, que por momentos podía chegar a ser unha multitude incómoda na casa:

-Informante: Bueno, lo que sí, en los velatorios... la gente aquí hablaba mucho, jugaban a las cartas... Sí. Era una forma de estar en la casa del muerto y no dejarlos solos para acompañarlos. A la familia. Yo cuando murió la abuela de mi suegra, teníamos una casita pequeñita, tenía dos habitaciones y la cocina, no era gran cosa, pero la gente no entraba. Era verdad que era para acompañarnos, también yo iba y dormía las noches acompañando a los vecinos. Antes normalmente las mujeres estaban con el difunto y los hombres aparte comiendo y bebiendo.

Na seguinte conversa fábase das mulleres que choraban e se lamentaban da morte do defunto. Mulleres interpretes do pranto:

-Informante: Yo creo que tengo un gran recuerdo de cuando era pequeño, y nosotros en verano íbamos a la aldea, y murió allí un vecino que además no era buena persona, ni siquiera para la familia. Y cuando murió, salía el difunto por la puerta, y las mujeres asomadas por la puerta, cantando alabanzas. Y eran las que iban a llorar e iban de esa forma, y cobraban ¡Eh! Yo tengo una imagen de cuando tenía seis o siete años, pero no recuerdo muy

bien si se les pagaba. A lo mejor marchaban con el difunto y le recordaban y lo lamentaban. Gritaban. Pero eso era la mujer.

c. Morte que volve

c.1 Aparicións

Narración da aparición da Virxe do Carme: Os elementos da tradición cristiá mestúranse na cultura tradicional.

-Informante: Nosotros también teníamos un perro negro que también murió, y aquel una vez lo solté en el campo de Reis. Hay allí un palco que es de la música, y venía de Ponteareas con mi madre y yo, y era así, de noche, y en esto ¡eh! Parecía que venía una bicicleta, así, con una lucecita, además se sentía el ruidito, y le dije yo a mamá: - Aparta que viene ahí una bicicleta-. Y esa luz desapareció, y de repente yo miré para el palco ese y mismamente donde es la entrada esa de subir, vi a la Virgen del Carmen con un niño en el colo y le dije a mamá: - ¡Mamá! ¡Mira! ¡Mira! ¿Quién pondría a la Virgen del Carmen ahí con una velita? Y me dijo ella: - Anda para adelante-. Yo por eso andaba y andaba, era una cosa increíble. Llegamos y petamos a la puerta; porque de aquella llamabas a la puerta, no había otra cosa, y le dije a mi madre: - ¡Sal! ¡Sal! Que yo tengo miedo-. Y salió ella, y después me lo contó: - ¡Yo no vi nada! ¡Yo no vi nada!-. Al otro día tocó fiesta. Una vieja de otro pueblo que siempre que había fiesta ella se ponía en la entrada del palco. Pues yo no le doy otra explicación, porque lo vi yo. Era la Virgen del Carmen con una vela ahí puesta...y no. ¡Madre de Dios! Hay cada cosa así...Y después otra vecina nuestra así, también, que murió y estaba muy mala y que estaba... Y vió así por el camino. Llegó por la casa y vió un



resplandor grandísimo, y dije yo: - Será algún coche o algo-. Pero claro, por ahí no pasaba, que no había carretera ni nada. Pasó aquello, y ella murió de noche. Cosas que se decían...Te acompañan...

No texto que segue, cóntase as aparicións que lle sucederon a un cura da zona:

-Informante: Ahora el cura este de Reis, que lo llamaban Jesús...igual no lo conoce...ese nos tenía contado a nosotros cuando éramos pequeños... nos dijo: -Meighas... Runas... hai, pero hai malos ollos. Pues él era el cura y nos decía, aunque me creais o no: -Yo tengo visto por ahí una señora de Ribeira, arrimarse al palleiro y hacerle ¡Ai, ai, ai, ai! Y arri-maba el culo al palleiro y subía... subía... subía. Sin nada. No sé. Sabía subir. Aparecía encima de la señori-ta. Dijo él: "Visto por mis propios ojos". Y dijo: - Así, a la nohecilla, él estaba ahí y levantó

la cabeza y vió un cerdo por el camino. Entonces levanta la cabeza y ve a un señor con traje gris, sombrerito, bastón en la mano, dándole así con el bastón, y dijo que se dio cuenta. Y pasó. Se dio de cuenta que era el demonio. Hay cosas así, es que se teme el demonio.

As aparicións do texto seguinte acontecénlle á propia narradora. Estas aparicións teñen de especial que son as de suicidas:

-Informante: A los muertos los tengo vistos

¡eh! Los tengo vistos yo, que me acuerdo que por el campo trabajando cuando se colgó una mujer y me la encontré yo por el campo por la mañana, que había una puerta abierta y metí la cabeza y encontré el cuerpo ahí... Pegue un salto para atrás...Y después iba yo para casa de Manolo y lo vi, pero lo vi, estaba muerto pero lo vi...me dió mucho susto encontrármelo ahí, ¡Buuuu! Me cago en la leche...

c.2 . A Santa Compañía

ENTREVISTA EN LUOU

O entrevistado descríbenos quen formaba parte da Compañía:



-Informante: Home, non podería coñecerlos todos, pero sabía que ía moitas veces unha persoa diante, o principio. Vivo pero participa. Yo eso de la compañía lo tengo oído, pero no sé, yo sé que mi padre contó, cuando yo era niña, que

había unos chavales que andaban por la noche y no sé por dónde fue que le dijo- ¡Mira lo que pasa por ahí! Y le dijo- ¿No ves nada? Y le dijo- No, no, no veo nada. Y entonces mi padre pisó a la compañía y la vió. Esto es dicho ¡eh!...Tres días antes de morir, si cabe, que va el cadáver, si va el cura a contar a mi padre, y también tengo oído otras cosas. más cosas de esas no. Salía del cementerio.



Outro interesante testemuño ó respecto.

-Informante: Da Santa Compañía falábase cando morría alguén, sobre todo, a Santa Compañía tamén se debía a que certas persoas sabían quen ía morrer porque el ía na Santa Compañía.

Esta vez, a narradora describe o medo que sente ó te-lo poder de “ver” a Compañía. Despois aparece de novo a persoa conectora entre os vivos e os mortos, a modo de médium, xa que transmite capacidades extrasensoriais:

-Informante: Y ya te digo. Son cosas que pasan. Ya te digo que yo iba a buscar una cuchilla y lo veía por Rivera, yo no podía mirar porque lo veía. Y yo no podía mirar porque lo veía. Me eché mucho tiempo con esa impresión ¡eh! De que veía así la cosa. Cosas...A lo mejor sí pasó esa cosa. Pero de aquella sí, me cago en la leche, yo no era joven. Estabamos nosotros... Estabamos los vecinos juntos y comentaban: - Pues yo no la vi nunca-. - Pues yo tampoco-. Y nos decía un viejo que había ahí: - ¿Y luego? ¿Tú la quieres ver? Y yo le decía que quería. -Pues espera un poco-. Y estábamos ahí y me dijo: - Agárrame aquí-. Y yo lo cogí de la mano, y él empezó a decir que la veía. Y si no lo tocas a

él, no lo ves. Y claro, yo lo toqué a él, y madre mía...madre santiña.. Decían que la Compañía era de gente que moría en pena, o gente que por ejemplo tenía una misa ofrecida. Yo creo que no hay mucho de eso porque no se ven cosas de esas, porque hay muchas misas y cosas de esas.

A descrición seguinte versa sobre a composición da Compañía e un intento de aproximación a ela cun pequeno ritual:

-Informante: Una vez, vieron pasar por allí por la corredoira; un camino, y vieron pasar La Compañía, y la vieron pasar. Estuvieron mirando para ella y dijeron: -Vamos a ver si pasa otro día-. Y otro día fueron a ver, y llevaban todos una vela, y le quitó una vela a uno de ellos. Y el otro día vieron y dijeron: - Caray, esto es un hueso de persona. cogió y se lo llevó al cura, y el dijo al cura: - Mira, cuando vuelvas otra vez por donde fuiste a coger esto, dale esto y entregáselo-. -¿Y cómo hago? -Ve con ella en la mano-. Y fueron, y le puso el hueso a un chaval de otro pueblo, y yo lo que sentí fue La Compañía.

c.3 As artes de defensa contra os mortos

A continuación, no seguinte fragmento, aparece o fenómeno de asombramento, que consistía, segundo o que aquí se di, en coller un mal de tipo enerxético, ou espiritual que afecta negativamente á saúde dun neno e que non pode ser resolto coa medicina convencional:

-Informante: Dijo que cuando su hijo era un bebé se puso enfermo, estaba totalmente descompuesto y lo llevó al médico a Puentevea, que le recetó agua hervida para tomar. Como





el niño seguía igual lo llevó luego al médico de Cacheiras, un tal don Enrique, que le dio Pelargón y un medicamento y le dijo que no le diera de mamar. A los ocho días lo llevó de nuevo y le aconsejó que no diera más el pecho. Como el niño se puso muy mal, lo llevó a una vecina y la vecina le dijo que lo que el niño tenía era “asombramento”; esta vecina le mandó que llevase un paño de “levanisca” (explicó que esto era un tipo de tela) y una prima de ella tenía el paño y lo llevó con el niño a la señora. En una olla la mujer echó varias cosas y las hirvió, ella no se acuerda de lo que le echó, pero recuerda verla juntar varias cosas y hervirlas y entonces, en el paño, echó lo que había hervido en la olla y le dijo que si el “asombramento” era de gato echaría pelos el niño, que si era de gallina saldrían plumas y que si era de muerto, saldría tierra. En este caso el niño vomitó tierra, por lo que era un asombramento de muerto. Después lo llevó a Iria Flavia, que hay un nicho al lado del altar, y el encargado, que debía de ser el sacristán, pasó al niño varias veces por encima del nicho “a rolos”. Había que llevar también ropa para cambiar y, en la sacristía, después de pasar al niño y revolcarlo por encima del nicho, le cambiaron la ropa y le dijo que tirase la ropa, sin que le volviese a tocar el niño porque en ello guardaba impregnado el mal que tuvo que salir de él pero quedaba atrapado en la ropa. El niño con todo esto curó.



No seguinte fragmento atopamos unha maldición provocada pola chegada dunha carta cunha cadea (de colgar no pescozo) e de como este “regalo inesperado” trae consigo terribles consecuencias. Ó final, botando man de rituais pouco ortodoxos, resólvese o “mal de ollo”:

Dijo que en una ocasión, su padre recibió una carta, decía ella, “con la cadena de San

Antonio” y le decían que cuidase de seguir la cadena porque si no lo pasaría muy mal. No supo explicar exactamente en qué consistía esa carta, porque al preguntarle dijo que no era una de esas cartas en cadena que tienes que copiar X veces y reenviar, que esas las conocía por haber visto alguna que les llegó a sus nietos, pero que lo de su padre era distinto, que era una carta con una letra muy bonita “famosa” la llamó. Daba a entender que junto a la carta

venía algo más, como una cadena o algo así, con la que su padre se quedó. Su padre “quedou coa cadea” y le mataron a un hijo en la Guerra. Ellos fueron al maíz (los que vivían en la casa) y cuando volvieron, de las 21 gallinas y un gallo que tenían, por el camino de vuelta encontraron primero cuatro gallinas muertas, luego cinco y luego diez gallinas muertas, con lo que al llegar a casa sólo les habían quedado dos gallinas y el gallo vivos. Además las vacas malparieron. Al volver ellas (las mujeres de la casa) un día de la hierba, encontraron al padre y estaba mal del estómago, entonces el padre “entrou en pena” y lloraba en todas partes. El médico lo trató y no sanó, luego les dijeron



que tenía cáncer de estómago.

En un determinado momento, el padre también se llenó de piojos y, aunque dormía con la madre, ésta no tenía ningún piojo, mientras que el padre tenía unos piojos que eran grandísimos. Una vecina le dijo que pusiera unos piojos en un trapo con una piedra y lo atase y, a las 12 de la noche los tirase por encima de la casa de donde pensaba que le venía el mal. Lo hizo, incluso dijo que los había tirado ella misma por encima de la casa de al lado de la suya y el padre nunca más volvió a tener piojos, que desaparecieron totalmente al día siguiente.

Neste fragmento transmiténo-la necesidade de cumprir certas regras que debemos ter en conta ó tratar co corpo dun defunto e que facer coas súas posesións:

-Informante: Si un muerto tiene una alianza bendita hay que quitársela, igual que si entra por una puerta, tiene que salir por la otra. Son cosas que son bastante complicadas si solo hay una puerta. Porque claro, tiene que salir por otra puerta distinta a la que entró. Nunca había que cruzar el camino, tenía que salir por otra puerta, si entraba por esta, pues por aquella otra, nunca por la misma.

O asombramento segue a ser un tema común no casos dos nenos. A seguinte muller danos a súa explicación do porque destes casos:

-Informante: Había muchos cuentos, algunos eran verdad y otros. Yo creo que antes se cogía mucho asombramiento; se le llamaba asombramiento. Lo cogían mucho los niños, y yo digo que debe de ser el hambre, es una debili-

dad. Que la sangre no tenía potencia, entonces lo cogías, cogías más cosas de esas, porque ahora ya no hay de eso, ahora ya los niños de ahora no cogen esas cosas, gracias a Dios, no tienen nada de eso, y no solo...antes la gente comía, no me importa, una miguita de pan, un trago de agua, y no sé que...y la gente tampoco...cambió mucho la vida, vosotros ya no cogeis tanto. No sé, eso creo yo. Pero haber, solamente tenía que haber miedo, haber, podía haber algun chaval que la tuviera y tal, pero no es lo mismo que antes, antes era mucho, era mucho.

c.4.O morto como fonte de perigo

O entrevistado, no seguinte fragmento dá un bo nivel de especificidade sobre o que é o asombramento e a explicación do mesmo:

-Informante: Os asombramentos, os asombramentos, [...], e incluso de parar nos cruceiros cando [...]nun tempo determinado, había unha enerxía sobre todo, coa forza que vai despedindo o morto...vaino creando por onde vai, o sea esa enerxía [...] acumulábase nos cruceiros, estaban cargados de enerxía, era o camiño dos defuntos, estaba cargado de enerxía negativa, entón había un momento despois de pasar a xente co morto que se pasaban as persoas débiles... Cando falo de asombramento, falo da enerxía que despide un cadaver que pode facer moito dano ás persoas debiles, non soamente aos nenos, pero era tamen ás persoas debiles, que generalmente tiñan poucas defensas, ou tiñan a mente floxa, mal alimentadas, esa enerxía que ia despedindo o cadaver. Había tamén desta enerxía nos muiños, que tiñan moita historia, historias de amor, historia de riqueza, bueno pero aparte de eso, entre tanta historia, había moita enerxía acumulada.



Esta é a achega dunha muller de Teo que fala das paradas ante os cruceiros e o seu ritual:

-Entrevistador: ¿Se hacían cosas especiales en los cementerios, antes? ¿En los entierros, algún tipo de ritual?

-Informante: No, no, eso en el cementerio no, iban todos, rezaban, como hoy, lo llevaban al hombro y cantaban, paraban en los cruceiros. Sí, sí, paraban, una parada en cada lugar donde había un cruceiro. Había muchos. En los cruces de las aldeas paraban los curas y echaban agua bendita. Las ropas las quemaban y algunas cosas también.

Este fragmento aporta máis rituais sobre como protexerse das enerxías negativas mortas, para os cales eran necesarias as enerxías positivas limpas, como a auga ou o fume de certas herbas. Tamén contra o asombramento. Queremos facer constar a existencia dun asombramento por animal, que non imos tratar neste traballo, pero que, ás veces, aparece no texto como análogo ó de defunto. A auga, elemento espiritual e purificador, móstrase especialmente presente aquí.

-Informante: También hablábamos, porque antes que una madre que estaba en estado, o que ya había sido madre, no podía ir a un entierro, o antes de ir a la casa de un muerto tenía que hacer algo...porque se decía que el niño pequeño cogía el asombramiento. Lo llamaban asombramiento. Y tanto podía ser de una gallina que tenía los picos pequeños, como de un difunto, o así. Entonces había que quemar las hierbas de San Juan. Se cogía al niño y antes que nada, dos litros de agua de fuera;

abajo de los molinos, o de una fuente. Mejor tiene que coger agua del nuevo molino, el agua tenía que pasar por nueve molinos a lo menos y si iba a una fuente, tenía que ser una que nunca secara, y coger dos litros de agua y venir por el camino sin hablar con nadie, aunque se encontrara con quien sea, no había de hablar con nadie a esa agua se le echaba una mancha de harina, y un poco de feneira (producto para separar la harina del cebado). Después de echarle eso, lavaban al niño en esa agua con harina y no podía quitar la mano hasta que se le saliera del todo. Hasta que les saliera había que lavar al niño. Y no se podía lavar en otra agua. Estaba en esa agua con harina, luego, después, se cogían hierbas de San Juan y las rosas que echan por el camino. Además loureiro. Y se lavaba al niño en esa agua. Se coge una tella que sea virgen; que sea nueva, y se pone así, al largo de la tella. Tienen que quedar en el agua que se lava el niño. Y quedan así. Y luego después se lavaba al niño y pasan. Cogen al niño así; con las manos, se le prenden fuego a esas hierbas, y hacen humo. Es lo que hacen, claro. Y se le pasan así arriba al niño, después agarra, se coge al niño y se lo pone en un paño de albanisco...labanisco... Es como si fuera una de esas servilletas que había antes, una grande, que la cogían para comer los niños en la romería, una servilleta cuadrada, una cosa parecida a esa. No es como una toalla de ducharse. Y secas al niño con eso y queda ahí hasta mañana otra vez, que se vuelva a lavar, y aquella ropa había que lavarla todos los días y colgarla con las mangas al revés, todas las cosas al revés, que se vuelva a lavar, y aquella agua, pues, ir de noche en un camino y por arriba de la cabeza, así, lo tes así, y tienes que tirárselo por encima de la cabeza, así, sin mirar para atrás, para que luego no le pase al niño.



Entonces no se mira para atrás. Y cuando le pase, tendrás que ser algo así, cuando le pase, ha de ser de esta forma, en la harina tiene que salir la pluma de una gallina.

-En la harina, si la aprietas, se queda una bola, pues ahí adentro está todo lo que es.

Y así, al difunto, hay que ponerle la harina de millo, hay que echarle el millo suavemente del color negro. Entonces salen pelos del color que sea. Sí, sí, eso es matemático. Salen del niño ¿No sé si me entiendes? Después yo tenía una medalla que me dió él, y me dijo: - Meniña, no te quites esta medalla nunca más-. Porque tenía la medalla pasada por debajo del hombro [...] Entonces hay muchísimas cosas. Somos nosotros los viejos que hemos visto estas cosas.

Entrevistador
¿Cuáles eran los síntomas para que un niño tuviera la sombra?

Informante:
Eeeee, se aburría, estaba seco. Uno murió. No engordaba, no comía, hasta que quedaba sequito del todo. Lo llevabas al médico y te decía que no tenía nada, no tenía nada, no tenía nada y moría. Es lo mismo; el aire. Si es de gato salen pelos, si es de gallo salen plumas, si es de un difunto sale tierra. El sobrino que tiene mi suegra no creía en eso ni nada, y después tuvo tres hijos, -creo que era el hijo que estaba malísimo, muy mal, lo llevaban al médico..y nada. Pues le

dije: -Manolo, hay que llevarlo a la tía. Entonces cuando creyeron que la niña se les moría. La trajeron y les dijo: - Tía, quítale el mal de ojo-. Y mi tía les decía: - Pero Manolo ¿Tú no crees?-. -Bueno, que no crea no significa que no vaya a funcionar-. Y luego venía y le decía: -Manolo, lleva a la niña que ya está mejor.

d. Ceo, inferno, purgatorio

A muller seguinte aporta a súa explicación sobre a existencia dos mundos citados anteriormente, unha perspectiva da existencia:

-Entrevistador: Entonces normalmente, cuando alguien muere se cree que el espíritu va al infierno, al cielo o al purgatorio ¿No?

-Informante: Los curas, los católicos, los protestantes. Dicen o va al cielo o va a la tierra, eso dicen los protestantes, porque esas mujercillas, cuando fue la guerra, los protestantes ya todo lo que no fuera católico lo quitaban, entonces



se llevaban muy bien con mi hermana. Bueno, ellos dicen que hay un purgatorio porque las puertas del purgatorio se cierran con las misas. Los santos. Cuando se va para el cielo se es santo, y el que no va al cielo es que no es santo, eso en la biblia. Y los santos, lo pone en la biblia, hay que bendecirlos, porque no comen nada, y es así, eso es lo que dice la biblia de los protestantes. Y entonces la mujer



cuando sali3 con la hija nos invit3 a m3 y a Manuela a ir de bautismo, entonces fuimos y tienen una p3a. Unas escaleras por un lado y por el otro y una cruz en el altar con una s3bana bordada, sin otra cosa, y por una puerta salen los hombres y tienen que obligar a la confirmaci3n, porque antes cuando me confirm3, me confirmaron con el estado de Franco, y se confirmaron desde 3 meses al colo hasta los 19 a3os, y ahora los protestantes, tienen que ir a aprender. Tienen que encontrar la fe, procesar la fe del bautismo. Despu3s hay comuni3n. Primero se bautiza a las mujeres, le hechan agua en la cabeza como San Juan a Jesucristo, y luego salen y cada uno para su sitio, como ahora los curas hacen sus cosas, y luego dan la comuni3n, en una bandeja, el pan y en otra el vino tinto, que es la carne de Jesucristo y m3s la sangre de Jesucristo. Todos los que no est3n bautizados no. Ellos tienen que procesar la fe del bautismo, y cada cual que esta bautizado, beben y comen el pan. Y solo hab3a la cruz, despu3s es todo igual, no hay pecados capitales ni confesiones, cada cual que se arrepienta. Estuve en un entierro, se la enterr3, est3 ah3 en el cementerio de los protestantes, lloraron por ella, y dem3s...nada m3s, fue al cielo porque era buena mujer, y no hay otra cosa...hay mandamientos, sacramentos, bautismos...Hab3a aqu3 una vez, un cura que hab3a que llevarle el gato de 3nimas.

-¿Qu3 es eso del 3nimas?

-El gato de 3nimas es para hacer un funeral. Antes hac3an una novena; una misa en la que se rezaba por las almas del purgatorio, y despu3s se hac3a un canto que se cantaba igual en entierros que en casamientos; luego los protestantes celebran las navidades y le dan a las uvas, galletas y dem3s, pero no hay pasi3n .

d.2.Mundo espiritual e enerx3as espirituais.

Neste texto atopamos unha explicaci3n de porque tanta xente acode 3s romer3as, ou porque alg3ns lugares son sanadores:

Informante: Nunha romer3a hai tanta enerx3a acumulada, que cando chega un enfermo que non ten cura, tema ps3quico tamen, pois non quere ir para al3, porque atopas unha enerx3a totalmente contraria: haaaai que morro, l3vano 3 forza, l3vano 3 forza, para dentro da igrexa ata que o cura o absolve e sale para f3ra curado.

2. Trabajo de interpretaci3n

Lo urbano y lo rural, ocultamiento versus normalizaci3n

Consideramos oportuna la opini3n entre otros de Louis Vincent Thomas sobre la constituci3n y las caracter3sticas de la sociedad urbana occidental. Partiendo de la base de que cada sociedad urbana particular se diferenciar3 de las dem3s por alguna caracter3stica propia, y que adem3s, las consideraciones aqu3 expuestas se concretizar3n en diferente medida en cada centro urbano concreto, aqu3 presentamos algunos conceptos generales clave.

Vivimos en una sociedad en la que prima la acumulaci3n de bienes, el ser humano es visto como producto, mercanc3a y fuerza productiva. Se exalta el individualismo y se carecen de los universos simb3licos t3picos de sociedades rurales. La ciencia pretende suplir al conjunto simb3lico de creencias y ritos pero no es capaz de proporcionar una seguridad total no siendo un bloque fijo y coherente de verdades acerca del mundo sino un conjunto de teor3as susceptibles de constate revisi3n. Las explicaciones



científicas dejan espacios vacíos que, hoy por hoy, no son susceptibles de ser rellenados con nada. La sociedad rural tenía respuestas de las que nosotros carecemos.

El individualismo supone la pérdida de identidad grupal que se ve sustituida por un tejido de relaciones anónimas, tal condición deja el individuo desnudo frente a sus miedos e inquietudes, entre las cuales ocupa un lugar primordial la muerte. El individuo ya no tiene el apoyo de la comunidad en el afrontar su vida, y tanto menos en afrontar su muerte. Los familiares sufren también de la pérdida de cercanía de la colectividad. Incluso el concepto mismo de familia varía totalmente de lo típico de las sociedades rurales (se pasa de la convivencia o por lo menos la cercanía de la familia expandida al concepto de familia nuclear, que además en muchos casos es unidad doméstica matrifocal).

Centrándonos ya en el tema de la muerte podemos decir que esta para el sujeto urbano pasa a ser un tema tabú. Que viene ocultado por proporcionar miedo y angustia, en la sociedad urbana el individuo es privado de su muerte, muere solo en el asilo o en el hospital y sin preparación psicológica previa. Los funerales y ritos de duelo son cada vez menores, los cadáveres descansan a las afueras de las ciudades, los cementerios ya no ocupan un lugar central en el complejo urbano. Además no se ha concretizado una verdadera alternativa a las creencias rurales, el individuo urbano carece de un sistema simbólico de explicación.

Basándonos en los criterios de productividad, los ancianos, no siendo productivos, son fuertemente discriminados, algo impensable en la sociedad rural.

Algunos autores, tal es el caso de Philippe Aries, hablan del concepto de “muerte invertida” en las sociedades industrializadas. En la sociedad urbana, individualista y con carencia de vínculos sociales fuertes, la muerte es expulsada, alejada de la vista y de la evidencia. Frente a ello en las sociedades rurales la muerte es algo familiar y público. La muerte es una amenaza para la cohesión del grupo, y se reacciona tratando de reafirmar los lazos frente al peligro de disgregación.

a. La muerte prevista: avisos

Hemos encontrado, en las entrevistas que hemos recolectado, bastante material sobre el tema de los avisos. Se puede tratar de avisos de muerte tanto como de avisos sobre acontecimientos importantes, estos últimos ligados sobretudo a familiares ausentes y con quien es difícil comunicarse por diferentes razones, situémonos, por ejemplo, en la Galicia de la postguerra en la que las tasas de emigración eran muy altas. Sin los medios de comunicación de hoy era difícil mantener contacto con los ausentes.

Los avisos de que nos han hablado tratan de animales, y están más bien ligados con la muerte. Lo típico son ruidos de aves o aullido de perros. El hecho de que en las comunidades rurales la muerte no llegue de imprevisto ayuda a vivirla con menos tensión. Vida, muerte y avisos forman parte de la naturaleza de los ciclos vitales. Tiene su lógica que el rematar del ciclo de vida humana se vaya preparando gracias a unos avisos, así como que sea la misma naturaleza la que nos proporciona avisos del cambio de las estaciones.

La comunidad de individuos que viven en la



sociedad rural están conectados con los ritmos naturales, no es ajena a tal mentalidad la idea de que la muerte forme parte de tales ciclos. Además hay que considerar que el fuerte sentimiento de colectividad hace que el individuo viva la muerte como propia de los sujetos pero no de la colectividad en sí misma. En la sociedad rural la muerte ideal es en casa con los seres queridos alrededor, a diferencia de la sociedad urbana en que la muerte es más bien un acontecimiento imprevisto. Hay en la mentalidad urbana la esperanza de que este momento nunca llegue, es decir, a pesar de que cada ser humano tenga que morir, no se admite esta vulnerabilidad y siempre hay la esperanza de encontrar una cura para posponer ese hecho lo más posible. Siendo un tabú, no se sabe como afrontarla, además de carecer por completo, o casi, del elemento colectivo de apoyo.



La muerte no es percibida como formando parte de los ciclos naturales, como la vida, sino que observamos a menudo un dualismo entre los dos términos. Desde tal mentalidad deriva la no aceptación de la muerte y el intento de combatirla y ocultarla.

b. La muerte presente: velatorios

Con respecto a este tema la sociedad rural se ve cada vez más influenciada por la urbana, la costumbre de los tanatorios se impone también en contextos más tradicionales, y cada vez son menos comunes los velatorios a la antigua usanza, no obstante el recuerdo de ellos se mantiene vivo. Antes la costumbre era velar al muerto en casa, y recibir allí a familiares y demás miembros de la colectividad. Se combatía la angustia generada por la muerte reafirmando la unión grupal y la vida. No se trataba propiamente de una fiesta, pero sí que se bebía, se comía y había también un espacio para contar historias y chistes, lo cual ayudaba a bajar la tensión y combatir la ansiedad propia de momentos tristes.

El hecho de aceptar al muerto en casa constituye una forma de aceptación de la muerte en

general. Por contra en la sociedad urbana el miedo a la muerte genera un rechazo total del acontecimiento. No son los seres queridos y los familiares que se ocupan del muerto sino que se ha creado toda una industria alrededor de este hecho: tanatorios, pompas fúnebres... no solo se trata de una necesidad impuesta por el hecho de vivir en bloques de pisos en que sería más difícil organizar un velatorio, sino que creemos que res-

ponde también a razones más profundas. La muerte, representada por el cuerpo del difunto, es expulsada de la casa, así como de la vida ordinaria. Se la oculta. De la misma forma los cementerios, que antes ocupaban un lugar central en las aldeas, normalmente junto a la iglesia, son alejados lo más posible de los núcleos

urbanos. No creemos que esto responda sólo a razones urbanísticas, sino también al rechazo del concepto de muerte.

Ya casi nadie se muere en casa, la vida se intenta prolongar artificialmente lo más posible, así que es mas común morir en los hospitales. El intento de prolongación artificial no sólo se debe a un pensamiento de carácter científico que intenta combatir la muerte, sino que descansa también en intereses económicos. La industria hospitalaria así como la farmacéutica tienen intereses económicos al respecto. La muerte no es asunto del sujeto sino que en el contexto médico tal actitud, prolongar la vida, es una tendencia casi obligatoria. A pesar de que desde años el tema se está discutiendo, todavía no se puede hablar de un cambio de mentalidad con respecto al tema.

En la sociedad rural el recuerdo del muerto tiene una gran importancia, se dice que alguien no muere verdaderamente hasta que sus seres queridos lo hayan olvidado. Las festividades ligadas al recuerdo de los muertos así como los aniversarios y los cabos de año reafirman el sentimiento de colectividad. Esto se opone a la tendencia urbana de olvidar a los muertos, así como a la muerte en sí.

c. La muerte que vuelve

La Santa Compañía ejemplifica muy bien la conexión existente entre mundo de los vivos y el de los muertos. Como vemos en las entrevistas en ella siempre hay interacción entre un vivo y los muertos. Como ya hemos dicho la muerte forma parte de la vida de las comunidades rurales, así que no hay que extrañarse de que hayan conexiones íntimas entre los dos

mundos. Todo fenómeno de aparición de muertos y los relatos sobre la Santa Compañía nacen de esta interconexión ancestral.



El mundo rural elabora su propias explicaciones también cuando se trata de enfermedades o problemas de carácter desconocido. Forma parte del intento de encajar lo desconocido en un sistema explicativo que tenga sentido, eso se suele conectar con los elementos típicos del ambiente. Así pues, vida y muerte se interrelacionan de forma natural, por lo que no es extraño que elementos relacionados con el más allá sirvan para explicar fenómenos a que no se encuentra otro tipo de explicación. En algunos casos particulares en que no se encuentra previamente algún otro tipo de razón, se puede apelar a explicaciones sobrenaturales.

Queremos subrayar el hecho de que no pensamos se trate de una respuesta ingenua, agotadas todas las vías racionales, como pueden ser pediatras o médicos, y en el caso de animales los veterinarios, se recurre a especialistas de otro tipo que tienen sus propias respuestas. Se trata de respuestas que pensamos son más antiguas que la tradición medica, con el paso de los años la tradición médica se fue superpo-



niendo a la tradicional, sin que esa perdiera todo su valor, aún en los casos en que la medicina no consigue encontrar una solución se suele recurrir a una cura alternativa. En este tipo de curas se ven elementos de la tradición cristiana entremezclarse con elementos propios de cada zona rural. Curiosamente la tradición cristiana oficial ha luchado mucho contra este tipo de respuestas y sin embargo se sigue beneficiando económicamente de ciertos tipos de costumbres (como dar misas por los difuntos, novenarios etc...) .

Por otra parte en la sociedad urbana fenómenos como pueden ser enfermedades o problemas desconocidos son tratados por médicos especializados. Si el médico de familia no puede proporcionar una solución el caso se pasa a especialistas. No existen respuestas que no formen parte de un conjunto de conocimientos racionales, o por lo menos a pesar de que existan no son oficialmente aceptadas. Ante lo que no hay respuesta sólo cabe la resignación. Lo cual a nivel humano no supone mucho alivio. Otra vez nos encontramos con que el conjunto de explicaciones racionales no puede abarcarlo todo y que ningún otro tipo de respuesta es aceptada.

Queremos poner como ejemplo el problema de la hiperactividad de los niños. Hace un par de años que el fenómeno de los niños hiperactivos es considerado un problema médico. Sólo se proporcionaron respuestas de tipo farmacológico. En nuestra opinión eso no resuelve para nada el problema, sino que solo mitiga los síntomas sin ir al fondo de la cuestión, además tales respuestas reflejan más bien un interés económico por parte de las industrias farmacéuticas que un verdadero interés por encontrar las causas culturales a la base del proble-

ma. La sociedad urbana otra vez nos muestra carecer de un sistema simbólico de explicaciones lo bastante rico como para abarcar estos temas de forma satisfactoria.

La sociedad rural elabora sus propias medicinas para los fenómenos que carecen de sentido y se piensa deriven de la influencia de energías negativas del otro mundo o males de ojo. La elaboración de una estructura simbólica de ritos y creencias propias se mezcla con elementos provenientes de la tradición cristiana además de los típicos de la cultura popular de la zona. Así es muy normal realizar determinados rituales en tumbas cristianas o determinadas iglesias.

d. Mundos espirituales

En la sociedad rural existen auténticos especialistas que se ocupan de resolver problemas relacionados con el más allá. Pese a que fueron combatidos por la religión oficial, existe todo un conjunto de rituales y normas que se fueron transmitiendo de generación en generación y todavía forman parte del imaginario rural colectivo. Meigas y curanderos son los especialistas del mundo rural, cuando no se encuentran otras explicaciones o no se puede resolver un problema de otra forma, ellos suelen tener la última palabra al respecto. Podemos considerarlas como figuras centrales de la colectividad por ser los únicos capaces de abarcar y resolver algunos temas. Hoy en día cada vez tienen menos peso, por la influencia de la mentalidad urbana y su paradigma científico, que aún siendo limitado e imperfecto, pretende imponerse sobre cualquier otro tipo de mentalidad considerándose la única verdadera y digna de seria consideración.

Existen fuerzas desconocidas interactuando con los vivos. Queda de manifiesto en nuestras entrevistas que existe todo un mundo de energías y fuerzas ocultas capaces de dañar y afectar a la colectividad. En todo tipo de sociedad existe la experiencia de fuerzas sutiles que se pueden definir como paranormales o espirituales.



En el actual mundo urbano hemos entregado a la química, la física y las demás ciencias empíricas el papel de ordenar y explicar tales fenómenos. La mentalidad urbana tiende a considerar las explicaciones científicas como más creíbles que las mágicas, pero lo que normalmente llamamos ciencia más bien debería ser llamada técnica. ¿Qué resulta más creíble una teoría que para ser consistente necesita veinte dimensiones como ciertas variantes de la teoría de cuerdas, o creer en fuerzas mágicas? A veces la supuesta ciencia no está tan lejos de la magia tradicional como suponemos.

La presencia de algunos elementos como el concepto de alma, y sobre todo el de cielo,

purgatorio e infierno derivan directamente de la tradición cristiana. Es claramente intuible que tales creencias cristianas se han mezclado con los ritos y creencias de cada zona. Dependiendo de la disponibilidad del cura local eran más o menos toleradas ciertas respuestas ligadas a creencias populares. La tradición popular podía no chocar con la católica sino que las dos podían coexistir.

Conclusión y opiniones personales

Nada quisiéramos evitar más que el resultar repetitivos no obstante creemos oportuno terminar el presente trabajo realizando una breve síntesis y extraeyendo algún tipo de conclusión. Cada grupo social busca solventar, del mejor modo posible, sus retos y problemas si bien en la cultura urbana la muerte ha sido objeto del más burdo ocultamiento. Si bien de la muerte nadie se ha escapado jamás.

El “nosotros” en que el individuo se diluía en la cultura tradicional gallega, por desgracia, está quedando cada vez más difuso. También aquí la influencia del individualismo y de la mentalidad pseudo-científica urbana va ganando enteros. Empero aun podemos rastrear los elementos que hace unos años resultaban tan presentes. En el tema que nos ocupa se ve claramente ese ancestral imaginario colectivo capaz de exorcizar las angustias y ayudar a vivir, en lo posible, de un modo más relajado.

Ayer, hoy y siempre, las inquietudes del ser humano han sido las mismas y la muerte ha supuesto uno de los grandes enigmas y, a su vez, fuente de tristeza y sinsentido. Ante la finitud el urbanita reacciona como un avestruz ante su más peligroso enemigo. Se oculta, maquilla, niega... y sus daños se hacen, si



cabe, aun más feroces. Nunca antes ha habido tantos problemas psiquiátricos derivados de este singular hecho. La supuesta racionalidad moderna busca en la ciencia sus respuestas y sueña el día en que la muerte sea vencida. La criogenización mueve millones, los cadáveres se maquillan, la finitud nos aterra y soñamos con vencerla. ¿No sería más natural ser capaz de mirar a la muerte a los ojos y admitir nuestra condición? El vacío simbólico en que la sociedad urbana se ve sumida, nos hace aun más vulnerables pues la ciencia no es capaz de llenar esos huecos. No hay, ni habrá, respuesta para todo. El individuo ha ganado enteros frente a la colectividad rural en donde uno se sentía más acompañado y, por ende, seguro.

Quizás no quepa volver a respuestas de índole metafísico, no lo sabemos, pero lo cierto es que la negación no es la solución idónea. El luto y el duelo son necesarios para quién afronta la pérdida de un ser querido. Son etapas por las que, queramos o no, habremos de pasar todos algún día. ¿Qué es más sano expresar nuestros sentimientos y miedos o cerrar los ojos y mirar hacia el otro lado? Mucho habrán de enseñarnos las sabias culturas populares. La ceguera nos hace aun más vulnerables.

No proponemos volver a creer en Compañías, meigallos y demás pero la solución tampoco es condenar a los ancianos al ostracismo empujándolos a la soledad de asilos y frías salas de hospital, conectados a mil y una máquinas que sólo prolongan la agonía. San Benito en el siglo V proponía a sus monjes tener todos los días presente a la muerte, no por un afán morboso, sino, más bien, para aprender a saborear cada segundo de la vida. Que la muerte sea nuestro destino final es un hecho incontestable

y a tener en cuenta. Seres para la muerte que diría Martin Heidegger.

Nuestra urbana carencia de referentes simbólicos firmes, nuestro pensamiento débil y fe desmedida en la ciencia no se nos muestran como solución. Más bien resulta todo un problema.

¿Soluciones? Difícil asunto, ante todo y como primer paso proponemos volver a la normalidad entendiendo nuestra vida y muerte como parte de un mismo proceso, caras de una misma moneda. Desde ahí resultará más fácil reír con los que ríen y llorar con los que lloran. La soledad a que nos conduce la radical afirmación de las libertades individuales, uno de los indelebles signos de nuestra cultura urbana, lo único que consigue es hacernos sentir angustiados y carentes de sentido.

Bibliografía

-GONDAR, MARCIAL: *Romeiros do Alén*, Vigo (Xerais, 1989)

-LOUIS- VINCENT, THOMAS: *Antropología de la muerte*, México (FCE, 1983)

-LISÓN TOLOSANA, CARMELO: *De la estación del amor al diálogo con la muerte*, Madrid (Akal, 2008)

-M. DI NOLA, ALFONSO: *La muerte derrotada, Antropología de la muerte y el duelo*, Barcelona (Belacqua, 2007)

CHAMANES, LICÁNTROPOS Y BERSERKIR

Dinámica y hermenéutica de un acontecer de transformación

José Luís Cardero López

*Doctor en Ciencias Políticas y Sociología. Especialidad en
Antropología Social. Universidad Complutense de Madrid.*

Doctor de la Universidad Complutense de Madrid.

Instituto de Ciencias de las Religiones

Sumario

El presente trabajo está estructurado a partir de las interpretaciones emanadas de una obra mucho más extensa, en la que se pretenden analizar, con el mayor detalle posible, las distintas fases de los procesos de transformación experimentados por personajes como aquellos a los que se refiere el título, es decir, chamanes, licántropos y berserkir. Por lo tanto, no es posible dar aquí más que un esbozo de aquella exposición dispuesta más ampliamente; pero aún con esos límites, impuestos por el tamaño requerido para la ocasión, creo que será posible y realizable llegar a una buena comprensión, aunque sea articulada de un modo más escueto, del proceso de transformación que nos ocupa y que por otra parte, en su función de texto, instrumento semiótico y hermenéutico, adquiere un lugar tan importante y destacado en las tradiciones de un gran número de culturas.

Palabras clave: Transformación, Imagen, Bersekir, Chamanismo, Licantropía, "Procesos-impacto"

Abstract

This paper is structured from the interpretations arising from a much larger work, which is intended to analyze, in as much detail as possible, the various stages of the transformation processes experienced by people such as those referred to in title, that is, shamans, werewolves and berserkir. Therefore, we give here only a sketch of that wider exposure, but even with those limits imposed by the size required for the hand, I think that will be possible and feasible to reach an understanding, albeit articulated a more concise way, the transformation process at hand and on the other hand, in its role as text, semiotic and hermeneutic instrument, acquires such an important and prominent in the traditions of many cultures.

Keywords: Transformation, image, Bersekir, Shamanism, Lycanthropy, "Process-impact"

Introducción

La Espera, el Camino, el Viaje y la conciencia del Ser

Fell Deoh ennanh da breur?

La transformación es un episodio que suele acompañar a determinados estados del acontecer, de tal manera que éstos no poseerían el

mismo significado, ni mantendrían aquellas estructuras por las que son conocidos y reconocidos, si ese episodio no llegara a producirse. Hemos de considerar, por ello, la transformación, como un proceso en el que ocurren cambios significativos, de tal manera que dichos cambios sean observables y traigan consigo ciertas consecuencias, para el sujeto afectado y para quienes formen parte de su



grupo social. Así, los cambios observados durante los episodios de transformación constarán como ocurridos y podrán ser atestiguados y establecidos como tales, es decir, transferidos al archivo grupal desde el cual cabe su recuperación hacia el ámbito del ser en determinados momentos.

Se trata, pues, de un hecho que reviste gran importancia, tanto para describir un acontecimiento espacio-temporal concreto, como sería cualquiera de los contemplados en alguno de los grupos objeto de nuestro análisis en el presente estudio, como en lo que atañe a una consideración más amplia y vinculada al grupo social. Porque la transformación en sí puede medirse por sus propios efectos y también por las consecuencias que las creencias vinculadas con ella van a generar en los individuos del grupo social.

Uno de los procesos mayores que pueden darse en este sentido sería tal vez la transformación del Mal en Bien o viceversa. Si consideramos nuestro universo dividido por, al menos, un plano especular, estas transformaciones serían sensibles y observables, aunque su sentido variase según la posición del observador. El personaje del *trickster*, tan común en diversas culturas, sería la cristalización de

tales observaciones, de manera que si la estructura de esas trayectorias de desplazamiento entre situaciones llega a ser vibratoria en sus extremos, el centro de las mismas permanece en una situación más estable, lo cual representaría el espacio-tiempo del *trickster*.



Traje y máscara de un "nganga", curandero ceremonial, 1889, Congo. Exposición Les Maîtres du Désordre. Musée du Quai Branly, Paris. DDC/Musée du Quai Branly. El contraste de colores "negro-rojo" - "blanco", representa la transición entre "vida" y "muerte"

En cualquier caso, la transformación es una imagen. Y la imagen se presenta siempre ante el observador como resultado de una interpretación. La imagen desempeña entonces el papel de guía, de instrumento que muestra un camino y también de impulso que lleva a recorrerlo. La necesidad de interpretar y el camino en sí son los puntos de partida en el análisis que ha de seguir.

En la vía de la transformación aparecen: la espera, el camino, el viaje y la conciencia del ser. Si hablamos de una transformación por contacto —o por asalto— de lo

Sagrado o de lo Numinoso, la espera es muy importante, porque permite confrontar, con carácter previo, dos universos que, de partida, son bien diferentes. Si la confrontación, el encuentro, ocurrieran súbitamente en el primer intervalo de la presentación de ambos protagonistas, es decir, sin espera alguna, todo se cortocircuitaría, ya que lo humano difícilmente puede soportar la presencia y el contacto directo de lo extrahumano primordial; se produciría



una absorción inmediata de aquello por éste, sin posibilidad de gradaciones ni de que se llegara a establecer un circuito siquiera primario y elemental de relaciones, aunque las mismas pretendieran ser de subordinación.

Ésta es una situación bien descrita por ciertos mitos de origen: el enfrentamiento con lo no-humano-inhumano-divino, con lo externo y radicalmente Otro, y las terribles catástrofes que puede acarrear... Sobre todo en aquellas circunstancias de contacto con lo Numinoso primordial.

La espera permite una acomodación con vistas a establecer una mutua influencia que va a ser necesaria. El humano cambiará, se transformará, bajo la influencia de lo Numinoso-Sagrado, pero éste también ha de experimentar un cambio; y las huellas de algo que sigue siendo inhumano, o extrahumano, pero que ya puede ser “soportado” por lo humano, aparecen en todas las religiones, siendo como es, lo religioso, una instancia del proceso mucho más próxima a nosotros, casi del todo institucionalizada. Así, veamos las imágenes “cultural-cultural-actantes” de Zeus, que apenas pueden esconder su lado lobuno-licantrópico; las de Apolo, al que sucede lo mismo; las de Yahveh, con su gusto por la sangre sacrificial y no sacrificial; o aquellas venidas del mismo Dios cristiano, en cuyo nombre se diseña el Infierno dantesco con su grotesca y terrorífica estratificación de castigos a los réprobos: los nueve niveles del “embudo” infernal minuciosamente pintados por Sandro Botticelli. Son figuras que guardan su extrañeza y parte de su naturaleza más primordial, pero ya están, y permanecen, en el seno de lo humano y de lo cultural.

De tal suerte, pese a todas estas confluencias,

la pulsión y el afán por el castigo, por el fuego destructor y por el derramamiento de sangre (M. Detienne, 1998), sólo encubre, apenas transformada, la avidez licantrópica de la divinidad, modificada apenas también ella misma durante el proceso humanizador experimentado por lo Numinoso-Sagrado en el desarrollo de esa relación. El camino que se recorre a través de lo Numinoso-primordial, lo Numinoso, lo Sagrado, lo Religioso, es también el camino de la Gran Transformación que anteriormente quedó establecida entre el Mal-Bien y el Bien-Mal. Las correspondencias tendidas entre las direcciones paralelas que recorren este camino iniciático hacen vibrar, con la energía desprendida desde las transformaciones que provocan, toda la línea de tránsito que va desde lo Numinoso hasta lo humano, en aquello que ya puede considerarse como religión. Tal vez por eso el desarrollo histórico de las religiones está empapado con la sangre de los enfrentamientos que aquellas transformaciones producen. A la Vida —a la verdadera Vida, parecen decirnos los viejos maestros— se llega necesariamente cruzando las puertas de la Muerte.

En cuanto al Viaje, será un proceso necesario en el momento en que se revelen las transacciones que lo Numinoso efectuará hacia lo humano y, al tiempo, va a ser asimismo el ámbito en que se llevarán a cabo las transformaciones inevitables que esperan a lo largo de ese camino. Así, el chamán se transforma como consecuencia —y también como condición— del viaje al Ultramundo que emprende en ocasiones; el alma se transforma también en su traslado *post-mortem* al Más Allá, para poder abordar esas “lanzaderas de almas” existentes en determinados lugares del mundo físico y cuyo poder suele ser compartido en sus mitos por culturas bien diversas; el observa-



dor-testigo-sujeto del asalto de lo Numinoso, tras la espera, se transformará igualmente como consecuencia de ese proceso-impacto.

Todos estos casos aparecen plasmados en representaciones muy antiguas —por ejemplo, en algunos paneles de petroglifos o de arte parietal— y son mostrados también en diversos textos de la antigüedad, haciéndose presentes asimismo en movimientos artísticos de todos los ámbitos espacio-temporales.

Convendrá hacer en su momento una descripción más detallada de los “procesos-impacto” que llevan hacia la transformación. En ellos parece reproducirse en micro lo que antes ocurrió en macro: la elaboración de una nueva versión del ciclo “Presencia - Espera - Nueva conciencia del ser”.

El término del viaje será, seguramente, la conciencia transformada del ser. Pero ese viaje requiere, por lo general, la posibilidad de una vuelta hacia el punto de partida, a menos que se trate de un viaje sin retorno y que el ser se pierda a través de él, o llegue a difuminarse más o menos definitivamente entre las tinieblas e incertidumbres de una nueva dimensión.

Quizá esto último sea precisamente lo buscado por algunos y, en caso de lograrse, ello constituiría sin duda en sí mismo una transformación postrera, final, así considerada al menos en este plano del acontecer espacio-temporal, aunque sin posibilidades de regreso hacia el origen.

Porque ¿Cabe imponer un retorno a la transformación? Si la transformación es, como se puede suponer, un proceso dialéctico, el retorno al mismo punto será imposible, salvo que

por alguna circunstancia, se produjera allí mismo una distorsión o contorsión inesperada de planos espacio-temporales. Pero sí podría ser posible el regreso hacia otro punto dialécticamente mejorado, ubicado en el curso de una trayectoria de tipo espiral. Tal vez de ahí vienen las múltiples figuras de lazos, swastiformes y espirales que tanto abundan en los petroglifos, por ejemplo, y que podrían representar momentos o aspectos particulares de ese proceso de transformación al que nos referimos.

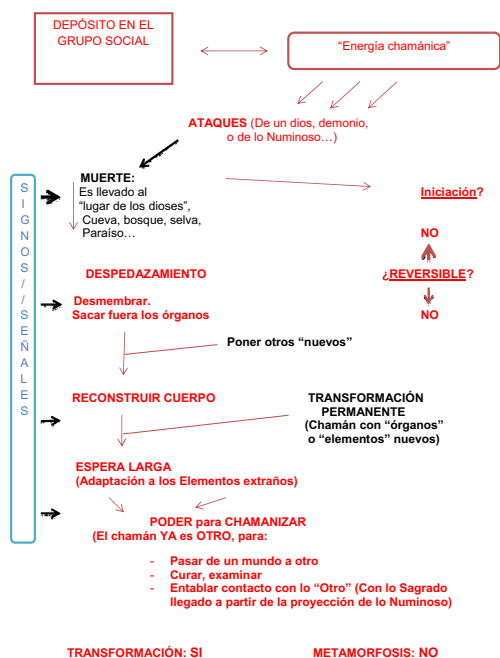
En cualquier caso, la concatenación de “espera” y de “viaje”, despertaría el resonador cósmico que desencadena el proceso de puesta en camino hacia la transformación y desarrollo de una nueva conciencia del ser.

La conciencia del ser es el término indispensable para que se desarrolle el proceso de la transformación, y aun el de la Gran Transformación que describimos entre los términos del Bien-Mal y el Mal-Bien. Sin esa cristalización postrera no sería posible tomar cuenta del traslado de conciencia como movimiento, como desplazamiento del ser. De nuevo hemos de convenir en que muchos de los dibujos y diseños que parecen redundantes en los paneles de petroglifos y del arte rupestre, de tal manera que a los observadores no iniciados o poco competentes en el examen hermenéutico pueden parecerles repeticiones sin sentido o acumulaciones de grafiti producidos por la simple sucesión de diseños, representan en realidad aspectos —que pueden llegar a ser muy diversos— de las mudanzas del ser o de los aspectos o estados de conciencia sucesivos que éste puede tomar, y ello con independencia del acontecer cronológico o de la factura de los diferentes dibujos o escenas

realizados en distintas ocasiones en el espacio-tiempo.

Es el testimonio de estos estados de conciencia sucesivos y, en ocasiones, incluso alternativos, lo que se inscribe en dichos paneles o conjuntos artísticos. No hay que descartar que, en ciertos casos, tales diseños mantengan una relación más o menos directa con acontecimientos cósmicos de diversos tipos, universales o calendáricos. Pero ese hecho no borrará

LA TRANSFORMACIÓN EN EL CHAMAN



el significado primero, presente siempre para quien sepa leer el texto que manifiestan o sea capaz de percibir la vibración especial que se desprende desde el conjunto de dichas representaciones que, en definitiva, muestran al observador atento su condición propia como relatos que describen las relaciones y los avatares característicos de aquella conciencia del ser. El proceso de transformación ha de ser entendido como un acontecer desarrollado en

un universo pluridimensional, más cercano en sus imágenes a la percepción proporcionada por cierto tipo de visiones que resultan de técnicas iniciáticas o que son inducidas por agentes narcolépticos, que a estructuras rígidas y fijadas por normas y convenios emanados del grupo social, como las que suelen utilizarse en las descripciones más simples o que están condicionadas ideológicamente por los discursos interesados.

La transformación en los chamanes Estructuras y funciones

Las cualidades de la transformación se complementan, cuando nos referimos a los chamanes, con una serie de condiciones específicas y propias de las circunstancias que rodean a esta figura y que proceden tanto del entorno social y grupal como de su propio interior. El chamán no sólo es un especialista de lo Sagrado, sino que además ostenta una especialización costosamente adquirida y cuidadosamente cultivada a través de largos años de aprendizaje y relacionada con sus viajes al Otro Mundo.

Aquello a lo que se podría denominar “energía chamánica”, procedente de los depósitos culturales del grupo social, se deposita en los individuos escogidos para que puedan llegar a desempeñar su papel. Cabe discutir —y es un asunto relevante en muchas culturas de todos los espacios y tiempos— si esa especie de impregnación con las energías chamánicas ocurre desde el instante mismo del nacimiento de ciertos sujetos escogidos, o se produce luego, en cualquier otro momento propicio. Se trata, en suma de cuestiones a desarrollar en torno al concepto de predestinación del chamán y de si esa cualidad tan peculiar y distin-



tiva va a ser heredada o puede ser adquirida a través de una determinada práctica y mediante el estudio de una técnica específica. En cualquier caso, la figura del maestro-chamán parece ser muy importante en el despertar de ese estado y decisiva para lograr un desarrollo adecuado del mismo durante el periodo de aprendizaje del neófito (Eliade, 1951. 34 y s.).

Existe en cualquier caso, y según los testimonios aportados por los investigadores, que fueron recogidos a partir de la toma de datos o desde las observaciones directas realizadas sobre los protagonistas (M. Eliade 1951, 1959.- R. Hamayon 1990, entre otros), casi siempre un episodio primero, cronológicamente establecido como el momento inicial del proceso que vendrá luego. Con independencia del origen, hereditario o adquirido por cualquier otro sistema, de la cualidad chamánica, se trata, de acuerdo con dichos testimonios respecto a los signos y señales que lo acompañan, de una auténtica “muerte iniciática”, mediante la cual el individuo implicado no solo parece desprenderse de su envoltura externa con relación a su ámbito y respecto a su mundo ordinario y cotidiano, tal vez mediante una experiencia extática, o sufriendo los ataques de alguna enfermedad desconocida y extenuante que puede llevarle al borde

mismo de la muerte, sino que en los momentos sucesivos a ese desprendimiento del ser o “fallecimiento” —que incluso a veces suele ser registrado como tal por el grupo social de pertenencia— es visitado por la divinidad misma, por demonios o por algún monstruo o criatura extraordinaria procedente del Ultramundo, que le ataca, despedazándole

hasta reducirle a puro y simple esqueleto. Lo verdaderamente extraordinario de este proceso y lo que le da su auténtico carácter iniciático, es la “reconstrucción” posterior del sujeto, al que se le devuelven las partes arrancadas en el primer ataque sobrenatural, complementándolas con ciertos elementos añadidos que serán fundamentales para proporcionarle su condición chamánica.

Se concede así a este individuo la capacidad de chamanizar, mediante la cual no solamente será capaz de transformarse él mismo, sino

que podrá cambiar también —al menos hasta cierto punto o en cierta medida— el mundo que lo rodea. La energía chamánica adquirida —pues de una verdadera manifestación energética se trata— será capaz de combatir en determinadas circunstancias incluso los efectos de la muerte para desplazarse, junto al chamán mismo, hasta el Ultramundo, a donde aquél será conducido por los dioses o por sus



Chamán con traje de ojos y sus dos animales-espíritu a ambos lados. Decoración en cerámica. Sudamérica.
(Dibujo J.L.Cardero)



propios “animales-espíritu” para recuperar allí las almas extraviadas por la enfermedad o robadas por los demonios y espíritus malignos.

En este proceso es posible distinguir perfectamente aquellos cuatro momentos que describimos anteriormente. Hay, en efecto, una Espera, ya que eso y no otra cosa puede considerarse el periodo de aprendizaje que el chamán realiza durante su propia iniciación. Existe también un Camino, que el neófito habrá de tomar, en el curso del cual será arrebatado de este mundo, despedazado y vuelto a reconstruir por los poderes actantes que lo condicionarán para siempre transfiriéndole una parte de su energía. Existe, desde luego, un Viaje iniciático y una Conciencia del ser que se expresará como una etapa culminante — que no última— de ese desarrollo complejo que, asimismo, va a manifestarse luego de muchas maneras diferentes, características de cada espacio-tiempo, de cada cultura y de cada grupo social. Aquí se expresará la correspondencia articulada entre estructura y función, que es tan importante en la explicación de la variedad y en la comprensión de estos fenómenos.

En estas experiencias existe por tanto, dependiendo de esa articulación entre estructuras y funciones y como una consecuencia de ella, la

manifestación de los signos y la evidencia de su transcurso hasta llegar a una culminación como símbolos dentro de cada complejo de creencias y de visiones del mundo. La naturaleza de las señales y signos anunciadores del episodio o acontecer de la transformación chamánica —muerte iniciática, desmembramiento, reconstrucción, desempeño del “chamanizar”— cuando así se da, nos muestra la condi-

ción polisémica de dichos signos, que son aquí piezas de un texto mediante el cual será posible identificar, describir y trasladar como contenido en sí el acontecimiento completo. A través de dicha semiótica no solo se trata de significar, sino también de activar ideas, de mostrar sistemas de creencias y de establecer visiones del mundo capaces de representar y singularizar a cada grupo social.

Así, el resultado de todo ello, recogiendo sus múltiples variantes,

viene a ser completar satisfactoriamente la iniciación y, más que ella misma —o más allá de ella misma— expresar de una manera reconocible y adecuada la capacidad, socialmente expresada, del chamán como especialista de lo Sagrado, presentando el abanico de las relaciones del mundo cotidiano con esa otra faceta de la realidad que permanece a nuestro lado desde el principio. Como consecuencia de esta interpretación textual, completándola y manifes-



Chamán representado en el momento de su transformación. Los animales-espíritu aparecen también a ambos lados de su figura. Motivo de un sudario de chamán de la cultura Chancay, Perú (Dibujo J.L. Cardero)



tando todo el poder que su semiótica encierra, el chamán podrá así pasar a través del umbral inter-mundos, examinar y curar, entrar en contacto con lo “Otro” (es decir, con lo Sagrado y aun con lo Numinoso), permaneciendo en su propio nivel espacio-temporal, es decir, manteniendo junto a esa capacidad de contacto e interpretación, la facultad no menos importante de permanecer y en su caso, de regresar, a su punto de partida.

La transformación en los licántropos.

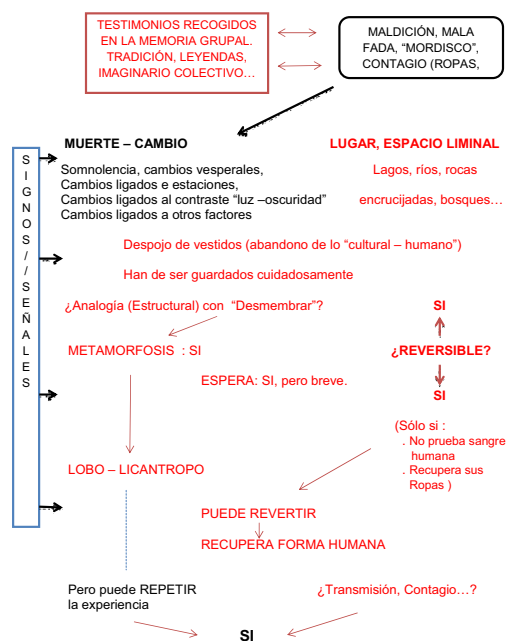
El cambio como argumento de una contradicción

Si en el caso de los chamanes el cambio que ellos experimentan se puede expresar, según acabamos de describir, como la lectura más o menos uniforme de un texto mediante el cual se presentan los diferentes modelos sociales y las maneras de entender el mundo que, en definitiva, como tales rasgos semióticos, son susceptibles de comprensión y de aplicación múltiples, en el caso de los licántropos nos encontramos con el acontecer del cambio como un producto derivado de la contradicción y del

enfrentamiento que se revelan surgidos a su vez de un conflicto más o menos explícito, producido por la vulneración de las normas vigentes en un grupo social.

El licántropo encierra dentro de sí la semilla de lo ajeno y de lo extraño —huellas, en definitiva, de lo Numinoso primordial— en una medida bien diferente a como puede hacerlo el chamán. Sin embargo, en ambos casos, el indivi-

LA TRANSFORMACIÓN EN EL LICÁNTROPO



Resultado de la transformación de un licántropo.
Motivo en Cerámica
(Fotografía archivo J.L.Cardero)

duo recibe la visita de fuerzas ajenas, procedentes de otros planos de la realidad y en las que bien cabe representar lo extraordinario y fuera de lo común. En cuanto es posible referirse al licántropo por los datos que se obtienen mediante el trabajo y el análisis de los investigadores del fenómeno, este asalto de lo extraordinario o de lo Numinoso se lleva a cabo —en ocasiones, no siempre— por causa de una omisión o incumplimiento de ciertas normas del grupo social, por alguna vulnera-



ción de prohibiciones e interdictos. Es el acceso a este depósito de normas y de prohibiciones y su vulneración, el que en ciertos casos arrastra consigo la maldición y la condena temporal o permanente de temor y marginación que representa la licantropía. En este caso importa más la estructura en sí, que la función o funcionalidad de normas y prohibiciones afectadas. Podríamos decir que la fatalidad en este caso es estructural y alberga en sí todas las posibilidades de infracción de normas, que se expresarán en cada circunstancia con el revestimiento ideológico que caracteriza a cada grupo social.

De tal manera, el contagio de un individuo “sano” es una maniobra estructural que se desarrolla en un campo simbólico concreto y especializado: el de las prohibiciones sociales. Pero también puede producirse mediante la articulación de aquella estructura con otros campos simbólicos confluyentes, o no, con el de las prohibiciones en sí. En esta segunda posibilidad, nos hallaríamos, por ejemplo, cuando se tratase de un contagio producido a causa de una maldición o de un nacimiento desdichado y propenso a que el

recién nacido vaya a convertirse en licántropo siguiendo alguna de las diversas tradiciones que existen al respecto. O en aquél otro caso de los contagios provocados por coincidencias

accidentales e imprevisitas en lugar o en oportunidad (cuando el sujeto se viste con ropas de un “alobado” sin conocer esa circunstancia de pertenencia). Pero si alguien, pongamos por caso, penetra temerariamente en un recinto prohibido o protegido por alguna interdicción de lo Sagrado —como un cementerio— o profana un cuerpo allí acogido —que pudiera ser el de un licántropo— aunque el infractor no conozca o desprecie semejante posibilidad, tal vez llegue a contagiarse de dicho mal. Estaríamos entonces en el ámbito determinado por aquella estructura semiótica de la que hablamos antes, a la que se puede llegar por diferentes caminos, activándola para que lleve

a cabo su juego semiótico con los distintos elementos del campo simbólico correspondiente a cada grupo social.



Hombre-lobo. Motivo en ánfora etrusca de Cerveteri. Museo del Louvre. París.
(Dibujo J.L.Cardero)



Hombre-lobo. Motivo en ánfora etrusca de Cerveteri. Museo del Louvre. París.
(Dibujo J.L.Cardero)

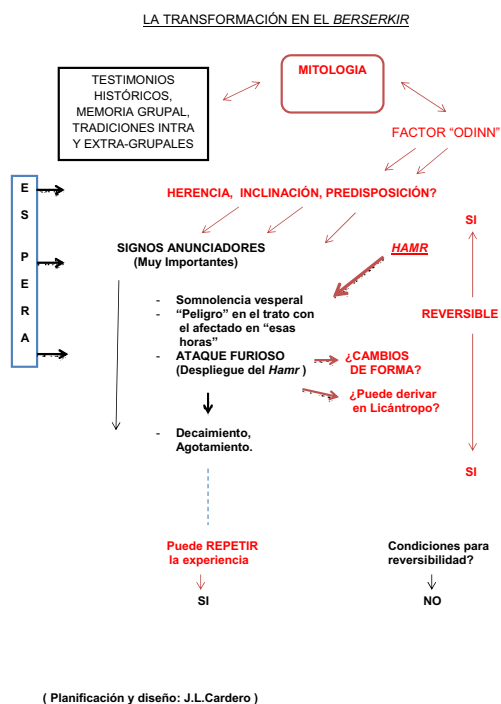


El contagio del sujeto expuesto lleva a éste hacia una situación parecida a la muerte. Se trata, desde luego, de una situación de “muerte-cambio” figurada, muy similar desde una perspectiva semiótica, a la experimentada por el chamán tal como la hemos descrito antes. Pero incluso, en un avance cualitativo en el nivel de significación, la acción que el ya licántropo ha de realizar despojándose de sus ropas para permitir que su otro “yo” —su “alma móvil”, responsable de esa apariencia física peculiar conocida entre los antiguos escandinavos como *hamr*, concepto del que hablaremos luego al referirnos a los *berserkir* (V. Samson 2011: 158 y s.)— se libere y salga a la superficie desde la “sombra”, guarda notables semejanzas con el acontecer del desmembramiento o despedazamiento que el aspirante a chamán experimenta. En ambas situaciones se trata de articular la estructura del proceso de transformación en sí con el campo simbólico representado por un acontecimiento importante: el regreso desde la Cultura hacia la Naturaleza que el neófito realiza por este medio a fin de transformarse. Cuanto más radical sea este cambio, cuanta mayor violencia libere, mayores dificultades surgirán luego para revertirlo, si tal es el caso. Y con ello habrá que contar cuando se vayan a considerar las diferentes situaciones de este acontecer de transformación presentes en los distintos modelos culturales, en las que se implican los diferentes casos y ejemplos de licántropos que aparecen en los testimonios de las tradiciones y en la literatura.

Los signos anunciadores del proceso transformador licantrópico revelan asimismo la articulación ya mencionada que se mantiene entre la estructura del acontecer mismo y el campo simbólico implicado. Así, la espera, relativa-

mente breve aquí si la comparamos con la dimensión espacio-temporal del mismo intervalo definido en el chamán, o la intensidad y violencia que desprende el proceso de transformación por sí mismo, poseen un elevado poder significativo, tanto si consideramos estos fenómenos relacionales en su concatenación factual, es decir, observándolos al desarrollarse seguida y conjuntamente, como si los contemplamos por separado. Y ello se refleja en los aspectos conservados del proceso que se recogen en los diversos sistemas textuales literarios y gráficos. La imagen, que viene a ser resultado de aquellas confluencias y concatenaciones que se revelan en la articulación de la estructura significativa con el plano simbólico, adquiere una facultad específica en el caso de los licántropos, de manera que sus resultados estéticos y semióticos podrán ser reconocidos universalmente, con independencia del grupo cultural al que pertenezcan por su expresión.

El licántropo es una figura directamente vinculada al Ultramundo, porque para surgir y poder expresarse como tal ha tenido que renunciar a la condición humana, pero tampoco pertenece por completo al ámbito de la Naturaleza. Lo mismo que el vampiro, es un espíritu errabundo rechazado casi por igual desde el margen establecido por las fronteras de ambos territorios, el correspondiente a la Cultura y el más amplio y más oscuro que se extiende al otro lado de los límites culturales. En el Ultramundo, ese territorio vago e impreciso de las leyendas donde habitan los muertos, los monstruos y los dioses oscuros, parece encontrarse bien, justo en ese momento en que, después de su accidentado y dramático nacimiento, parece más vulnerable, puesto que se pone en cuestión, precisamente por su condición misma, la estabilidad de toda una cos-



La transformación en los *Berserkir* Testimonio de lo paradójico y oscuro del ser

Según la descripción clásica, *berserkir* y *ulfhednar*, son términos propios de los testimonios literarios llegados hasta nosotros desde la Escandinavia pagana, con los que se describe a unos individuos, guerreros en acción de combate, por lo general, pero que aparecen también fuera de esas circunstancias bélicas, que de repente son poseídos por un estado de frenesí furioso durante el cual, a parte de su terrible ferocidad y agresividad, son inmunes a la mordedura del hierro de las armas y a la quemadura del fuego. A esa condición extraordinaria y terrorífica, se la conoce con el término *berserksgangr*. (V. Samson, 2011: 18 y s.).

movisión que lo rechaza, pero que tampoco puede evitarlo. Su problema principal es la condición híbrida, paradójica, casi disolvente del ser, que lo justifica y anima. Las grandes preguntas que recorren el tejido de todas las civilizaciones y culturas acerca de lo que somos, cada uno de nosotros, en nuestro propio grupo, con respecto a los demás, a los que están cerca y respecto a quienes aparecen más alejados, surgen aquí como luminarias encendidas sobre las cumbres de un territorio comúnmente escondido e ignorado: con todo ello, nosotros y los afectados por estos fenómenos extraordinarios, conmovedores e inquietantes, aprendemos a valorar justamente todo lo que se muestra como más problemático y ajeno, alejado e incluso hostil, salido de entre esa infinita variedad de hechos que se presentan y nos aguardan como sombras en la oscuridad.

La tradición y algunos de los autores que han investigado este motivo con más detalle (Otto Höfler, Elizabeth (Lily) Weiser, Jan de Vries, Georges Dumézil, Stig Wikander, o F.-X. Dillmann, entre otros) asimilan de una u otra manera a *berserkir* y *ulfhednar* con los guerreros sobrenaturales de Odinn, los *einherjar*, que acompañan a su señor en las batallas celestiales que los dioses de la mitología nórdica libran continuamente contra las fuerzas caóticas que quieren acabar con el mundo y que se reúnen en el *Valhöll*. Textos como la *Ynglinga saga*, el *Haraldskvaedi* (Canto en honor de Harald) o la *Egills saga* (Saga de Egil), entre muchos otros que sería imposible detallar en unas breves líneas, describen a estos personajes y dan fe de su existencia, o al menos, recogen multitud de leyendas que se han inspirado en ellos y en sus aventuras.

Se trata, en realidad, de dos figuras singulares,



porque mientras los *ulfhednar* serían los auténticos “guerreros-lobos” tras su transformación, los *berserkir* vendrían a representar a los “guerreros-osos”. Esta distinción nace, según parece, por la apariencia de cada uno de esos tipos de guerreros, lograda en el primero de los casos por la utilización de cabezas y pieles de lobo como vestiduras y máscaras y en el segundo, usando con la misma finalidad pieles y cráneos de oso (V. Samson, 2011: 30 y s.). No obstante esta distinción formal, unos y otros se confunden a efectos descriptivos en una sola clase por su comportamiento agresivo y feroz, propio de su condición o carácter como “guerreros-fiera” que ambos comparten por igual. Pueden ser así los dos tipos de guerreros designados con cualquiera de estas denominaciones, *ulfhednar* o *berserkir*. Y de ambas maneras se nombra en las Sagas a los guerreros-fiera (V. Samson, 2011: 183).

Algunos de los autores citados (en especial Höfler, 1934: 166, 170 y s., Weiser, 1927: 44, Dillman, 2006: 263 y s., Jan de Vries, 1956: 454-55, el mismo Dumézil) conectan la actividad guerrera y depredadora de *berserkir* y *ulfhednar* con ceremonias iniciáticas llevadas a cabo en las antiguas cofradías de guerreros —*Männerbünde*— que actuaban en las primitivas culturas escandinavas, germánicas e indoeuropeas, vinculadas también con el culto a los ancestros. Los “guerreros-fiera” experimentarían así un estado frenético e irreprimible —la “borrachera de Odinn”, como se lo describe en la *Ynglingasaga* (V. Samson, 2011: 31 y s.)— a través del cual conocerían de cerca el carácter y la condición de su señor Odinn, maestro él mismo en el arte de desencadenar, sobre sí y en los demás, estos furores incoercibles de naturaleza mágica y extraordinaria. Snorri Sturlusson señala la afinidad de

los *berserkir*, y sus terribles accesos de cólera, con la figura tutelar de Odinn (*Ynglingasaga*. Ver en V. Samson, 182). Nos encontramos, pues, en una encrucijada simbólica en la que se combinan el culto de los muertos —posiblemente uno de los considerados como más antiguos prácticamente en todas las culturas— la guerra sagrada con sus ceremonias iniciáticas propias de sociedades secretas y la ciencia y la tecnología vinculadas con el saber mágico, por otra parte, tan directamente unido al mismo Odinn.

El “factor Odinn” —esa explosión de carácter salvaje y feroz capaz de arrasar cuanto se le oponga— es, por tanto, un elemento básico en este proceso de transformación que los *berserkir* y *ulfhednar* experimentan. Ciertos autores como Otto Höfler comentan la posibilidad de que la transformación del *berserkir* termine por rematar en el licántropo (Höfler, 1934. Dillmann, 2006). Existe para ello, de entre los casos recogidos por la literatura, uno muy característico reflejado en la *Egillssaga*, de Snorri Sturluson. Allí se expone el carácter de una familia de señores guerreros escandinavos, cuyos representantes más famosos son Kveld-Ulf y su hijo Skalla-Grimr, padre a su vez de Egil, el protagonista de la *Egillssaga*. En estos señores guerreros —y aún en sus respectivas esposas— parece obrar de manera “natural”, es decir, no precisando de una circunstancia desencadenante de guerra o de combate, la manifestación del *berserksgangr*, también conocido como *hamrammr* (término que indica la capacidad de cambiar de apariencia), fenómeno que comienza por la aparición de una “somnolencia vespéral”, es decir, llegada a la caída de la tarde, seguida de un periodo de duración mas o menos variable de irritabilidad incrementada, durante el cual —según estas



crónicas— resultaba muy peligroso dirigirse a los afectados por este fenómeno o tratar en cualquier forma con ellos, produciéndose seguidamente el episodio de transformación en sí, acompañado de una crisis de furia salvaje.

La Saga no describe directamente ese episodio de metamorfosis, pero sí insiste en el hecho, notablemente revelador, de que tanto Kveld-Ulf como su hijo Skalla, poseían una gran capacidad para transformarse, posiblemente en licántropos. Kveld-Ulf significa “Lobo-nocturno” o “Lobo del crepúsculo”, lo que nos sitúa de lleno en ese terreno de la posible transformación licantrópica (V.Samson, 2011: 162 y s.). El carácter tal vez hereditario del fenómeno de *berserksgangr* o *hamrammr* se revela en este caso, pues el propio Egill, protagonista de la saga que lleva su nombre, hijo de Skalla-Grimr y nieto de Kveld-Ulf, no escapa en su vida a comportamientos muy violentos de agresividad y furor, aunque parecen no afectarle los episodios de trance que si experimentaban sus ancestros (V. Samson 2011: 163).

Los signos anunciadores que, según ya hemos señalado en el ejemplo de los licántropos, vinculan la estructura del acontecer transformador y el campo simbólico implicado, parecen cobrar aquí, con los *berserkir*, una importancia mayor. Así, el período o intervalo de espera es mucho mas breve en este caso, y el estallido emocional que acompaña a la manifestación del cambio en sí, parece ser mucho más violento que en el caso anteriormente considerado. Como ocurría con el despedazamiento o descarnamiento y el abandono de las vestiduras en los ejemplos de chamanes y licántropos, de tal manera que esos rasgos —el segundo

simbólica y significativamente evolucionado respecto al primero— parecían vincular con una articulación semiótica ambos procesos, ahora sucede lo mismo aquí, en el caso de los *berserkir* con ese fenómeno conocido en la literatura como *berserksgangr* o *hamrammr* al que ya nos hemos referido.

De idéntica forma, el *hamrammr* —que representa la capacidad de cambiar de apariencia, según hemos apuntado anteriormente— puede considerarse un paso adelante en relación con los otros dos mecanismos relacionales que acompañan a la transformación de chamanes y licántropos: ocurre mucho más rápido y con una violencia y efectividad notablemente incrementadas. Pero precisamente en razón de ese despliegue mucho mas afinado y objetivo, su impulso energético, por decirlo así, termina antes que en los casos anteriores y con ello hace más fácil y rápida la recuperación del individuo afectado, aun a costa de producir en él una gran laxitud y enorme cansancio que terminan por inhabilitarlo finalmente. De tal manera se describe en los episodios que relatan las actividades de *berserkir* y *ulfhednar* esa gran indiferencia y sopor que sigue a las manifestaciones de violencia y furia mortífera de aquellos. El *hamrammr* representa, en este caso, la capacidad que el fenómeno de transformación tiene para despertar y comprometer el “alma móvil”, la “segunda alma” que se revela en el sujeto afectado de tal manera que, a veces, algo que podría tomarse como la imagen de dicho sujeto es vista comprometida en un episodio de furia mortal, agresivo y funesto propio de los *berserkir* o de los *ulfhednar* según los hemos descrito, mientras que su cuerpo descansa, profundamente dormido, en otro lugar.



A lo largo del desarrollo del acontecer en los procesos descritos es posible distinguir, por tanto, una serie ordenada de fases mediante las cuales se articula la estructura semiótica del proceso y se establecen las distintas pautas significantes del relato en sí:

- Escalones previos: Predisposición, aprendizaje, búsqueda, herencia.
- Contacto con lo Numinoso, iniciación, experiencia singular, contagio, desencañamiento.
- Proyección de lo Numinoso hacia el sujeto: Desmembramiento, renuncia y escape de la cultura hacia la Naturaleza, *hamrammr*, transformación (con o sin metamorfosis).
- Manifestación, revelación del “alma móvil” o “segunda alma” en el sujeto.
- Se encarna y asume el papel impuesto: Éxtasis, hiperactividad, violencia y furia.
- Cesa el fenómeno y se revierte la experiencia. A veces, no. Cambio, agotamiento, sueño.
- Posibilidad de repetir la experiencia. Según su cualidad, así será el número posible de repeticiones. Cabe fijar un límite para ello, aunque las tradiciones son poco explícitas sobre este punto.
- Recuerdos, vivencias, ensoñaciones, en los sujetos afectados sobre la experiencia acontecida. Memoria colectiva. Imaginario grupal.

La observación y los Textos que salen al encuentro

Kveld-Úlfr -"Loup du soir". "Ce surnom ne doit pas laisser penser que le chef norvégien se métamorphosait réellement en loup lors de ses somnolences vespérales (...) mais indique plutôt qu'il changeait de personnalité et, probablement, qu'il se faisait alors singulièrement dangereux ..."

F.-X. Dillmann: *Les magiciens dans l'Islande ancienne*. Pág. 246,n.31.



Etapas de una transformación. Primera imagen. Somnolencia vespéral. Canecillo Iglesia de Saint-Pierre, Aulnay de Santonges (Francia) (Fotografía Archivo J.L.Cardero)

F. X. Dillmann, comenta en este caso algo que tiene mucho que ver con la transformación y sus episodios, tal como la hemos descrito someramente, pero también con ese otro instrumento de transformación que es la hermenéutica. El habla de la Saga de Egil, en la que, como ya conocemos, se relatan las hazañas de los *berserkir* y de Kveld-Ulf, uno de ellos, en el que solían manifestarse esos fenómenos de los que hemos hablado antes: la somnolencia vespéral, el carácter irritable que precedía al

cambio de personalidad y a la propia transformación en sí.

Este discurso vino a coincidir, en una de mis exploraciones, con otro que se expresaba mediante las figuras grabadas en los canecillos de una iglesia románica francesa, la de Saint-Pierre, en la localidad de Aulnay de Santonges. Allí, cayendo ya la tarde, recogí —entre otras— tres fotografías que luego se organizaron por su propio poder semiótico en un texto a través del cual se describía perfectamente la transición entre los estados de un individuo que se transforma. Guardo en mi archivo algunos otros ejemplos, aunque este es, quizá el más llamativo.

El fragmento de la Saga de Egil se refiere, concretamente, al extraño e inquietante cambio que experimentaba este personaje, Kveld-Ulf o Lobo del atardecer, o del crepúsculo. Así, dice:

"Cada día, cuando llegaba el crepúsculo, él (Kveld-Ulf) se volvía irritable, de tal suerte que pocos se atrevían a abordarle o a dirigirse a él".

Este primer estadio de la transformación aparece perfectamente recogido en la expresión del rostro que se muestra en la Primera imagen.

"Estaba soñoliento a la caída del día. Se pensaba que poseía un gran poder para metamorfosearse (hamrammr)".

Así puede describirse bien la cualidad de los hechos relacionados con Kveld-Ulf y que empiezan a manifestarse de manera más que preocupante en la Segunda imagen. Es el



Etapas de una transformación. Segunda imagen. Momento de relación peligrosa. Canecillo Iglesia de Saint-Pierre, Aulnay de Santonges (Francia) (Fotografía Archivo J.L. Cardero)

momento en que las relaciones con este personaje empiezan a mostrarse singularmente peligrosas.

"Se le llamaba Lobo del anochecer; o del crepúsculo".



Etapas de una transformación. Tercera imagen. Metamorfosis completa. Canecillo Iglesia de Saint-Pierre, Aulnay de Santonges (Francia) (Fotografía Archivo J.L. Cardero)

La Tercera imagen nos muestra ya esa transformación completa que, hasta entonces, se estaba fraguando y avisando mediante los signos anunciadores y que pone de manifiesto



todo el significado brutal del individuo afectado en esa nueva fase, que, como sabemos, puede ser reversible, desembocando, según hemos dicho, en un episodio seguido de agotamiento extremo —en el cual se prepara, quizá, el próximo cambio del sujeto— o acabando en una mutación ya irreversible.

Es así como vienen a coincidir estos dos textos, aparentemente disímiles y separados en

tiempo y espacio, mediante la interpretación y el poder semiótico de los relatos, para recrear una historia que atañe directamente a lo que somos, pero que revela también, con su discurso, aquello que podemos llegar a ser o aquello que puede despertarse en nosotros.

Bibliografía

-BOYER, RÉGIS: *Yggdrasill. La religión des anciens Scandinaves*. Payot, Paris, 1992.

-DETENNE, MARCEL: *Apollon couteau à la main*. Éditions Gallimard, 1998.

-DE VRIES, JAN: *Altgermanische Religionsgeschichte*, I. 2ª ed., Berlin, 1956.

-DILLMANN, FRANÇOIS-XAVIER: *Magie et heroïsme dans L'Islande ancienne*. Caen, 1990.

-DUMEZIL, GEORGES: *Les dieux des Germains: Essai sur la formation de la religion scandinave*. Paris, 1959.

-ELIADE, MIRCEA: *Initiation, rites, sociétés secrètes. Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*. Éditions Gallimard. 1959, 1994.

-ELIADE, MIRCEA: *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Payot, Paris, 1951.

-HAMAYON, ROBERTE: *La chasse à l'âme: esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*. Université de Paris, 1990.

-HÖFLER, OTTO: *Kultische Geheimbünde des Germanen*, I. Frankfurt a.Main, Diesterweg, 1934.

-SAMSON, VINCENT: *Les berserkir. Les guerriers-fauves dans la Scandinavie ancienne, de l'Age de Vendel aux Vikings (VIe- XIe siècle)*. Presses Universitaires du Septentrion. 2011.

-WEISER-AALL, LILY: *Altgermanischen Jünglingsweihen und Männerbünde. Ein Beitrag zur deutschen und nordischen Altertums und Volkskunde*. Baden, 1927.

-WIKANDER, STIG: *Der Arische Männerbund. Studien zur indo-iranischen Sprach-und Religionsgeschichte*. 1938.

ACHEGAS AO COÑECEMENTO DA ZANFONA E OS CEGOS NA MÚSICA POPULAR

Pablo Quintana López
Etnógrafo e músico



Sumario

Achegamento á zanfona e aos músicos cegos ambulantes na tradición galega durante un período comprendido entre mediados dos séculos XVII e XX, aproximadamente, tentando describir: a tipoloxía local do instrumento, algúns exemplares interesantes, quen e onde o tocaban?, calidade dos intérpretes, técnica e repertorio, baseándonos no traballo de campo e nos textos históricos.

Palabras clave: : músico cego ambulante, zanfona

Abstract

Approach to the hurdy-gurdy and itinerant blind musicians in Galician tradition during the period between the mid-seventeenth and twentieth centuries, about trying to respond to the local typology of the instrument, some interesting specimens, who and where they touched, quality interpreters, technique and repertoire, based on fieldwork and historical publications.

Keywords: blind street musician, hurdy-gurdy

Supoño que moitos de vós, amigos lectores, coñecedes xa a zanfona, pero por se non é o caso, empezaremos por ofrecer un pequeno apuntamento da súa descrición e morfoloxía.¹

A zanfona é un instrumento que organoloxicamente se encadra no grupo de corda frotada por roda e con teclas. Basicamente está formado por unha caixa acústica sobre a que leva a caixa do teclado, unha roda co seu eixo e manubrio, un cordoeiro, as pontes, o caravilleiro coas caravillas e as cordas.

Para facelo soar hai que mover, cunha man e no sentido das agullas do reloxo, o manubrio solidario a un eixo que fai xirar a roda, sobre a que se untou resina, a cal á súa vez roza nas cordas que, por esa parte, están envoltas cun anaco de algodón ou la para que soen con suavidade. Ao mesmo tempo, coa outra man actúase sobre as teclas, empuxándoas cara ao interior da caixa para que presionen as cordas coas espadillas, acurtando así a súa lonxitude para producir as diferentes notas que conformarán a melodía.²

1 Este traballo é resultado da colaboración de moitas persoas, tantas que ocuparía todo o espazo enumeralas, por iso, para simplificar, quero agradecer a súa axuda ao persoal de tantos arquivos, bibliotecas, museos, coleccións privadas, coros, investigadores, construtores, músicos e amigos que colaboraron comigo facilitándome datos e medios.

2 Sobre a afinación da zanfona e como se determinou a comezos do século XX, pódese consultar Castro Vicente, Cástor e Félix: "Zanfonista, o último xogar galego", en Faustino Santalices. Tradición musical galega, Xunta de Galicia, Ourense, 2010, pp. 39 a 49.



Hoxe consérvanse no territorio peninsular moitos instrumentos antigos cunha tipoloxía parecida, que se vén denominando como “zanfona ibérica”, pero é en Galicia onde máis abundan e onde aínda seguen aparecendo polo que, practicamente, poderíamos definir un modelo galego.

Baseándonos neses vellos instrumentos que atopamos e vimos estudando dende hai anos nos museos e coleccións privadas, así como nas representacións gráficas ou nos textos, observamos que teñen unha serie de características comúns:

- Son instrumentos robustos, para resistir o trasfega dos cegos e as tensións das cordas, evitando a deformación e a rotura.
- O seu corpo adoita ter forma de caixa de guitarra (máis ou menos estreita pola cintura e coas barrigás máis ou menos igualadas) pero con altura maior. Caso curioso é o da zanfona que pertencera ao



1- Anselmo Antonio "Peretes". Foto: Saenz Mon 1924? - F. Zagala 1885? Arquivo Gráfico do Museo de Pontevedra³

cego do Carrio, con caixa do tipo da viola.

- As tapas, que son dunha soa peza⁴ e sen oídos, poden ser planas ou con sección transversal en arco nunha delas (a superior) ou en ambas dúas e non son paralelas lonxitudinalmente, dándolle ao instrumento forma de cuña, máis alta pola parte do manubrio, caendo en desnivel cara ao caravilleiro e sen levar contraaños para aseguralas.
- Teñen o caravilleiro rematado en voluta e con caravillas horizontais.

- O pomo do manubrio vai solidario á S do veo que, á súa vez, o está ao eixe da roda.
- Leva cinco cordas ou seis, raramente: tres melódicas, por dentro da caixa do teclado,⁵ e dous bordóns, por fóra dela, que fan o pedal. Os bordóns apoian sobre unhas pontes móbiles, pola parte próxima á roda, e noutras máis ou menos fixas cerca do caravilleiro, aínda que estas desapareceron, en moitos casos, ao perderse as cordas.
- Oco nun aro do lateral cuxa función

3 A fotografía está firmada por Sáez Mon y Novás, pertence á "Colección Feijoo" e, ademais da sinatura do fotógrafo no anverso, na parte posterior hai dous textos manuscritos a lapis. Un deles é a adicatoria: "A Perfecto Feijoo Director del Coro 'Aires da Terra' le dedica este retrato de uno de los últimos tocadores del popular instrumento su devotísimo amigo. Juan Manuel Sáez Mon [firma]. Pontevedra, 9 de diciembre 1924" e o selo do fotógrafo. Tamén ten pegada unha nota manuscrita de Perfecto Feijoo que di: "Esta fotografía me la dedicó mi joven amigo Juan Manuel Sáez Mon y es de Anselmo Antonio (a) Peretes natural de Forcarey. Fué casado cinco veces. Es el último sanfonista que andubo [sic] por Pontevedra".

4 Agás algún exemplar que pode levar a superior formada por dúas, seguramente como resultado de reparacións.



aínda se descoñece; ponte moi robusta e grosa, reforzo estrutural con travesas e almas de diferentes grosos; caixa do teclado decrecente en planta cara á cabeza; correa de coiro que amarra en dous ganchos, un pola parte do manubrio, na tapa de baixo, e outro sobre o mastro do caravilleiro, así como unha segunda ponte única para as tres cantoras, son outras características que hai que destacar das zanfona galegas.

Construídas xeralmente en madeira de nogueira e buxo teñen unha roda maciza dunha soa peza, inserida a presión no eixe, e levan tamén algunhas partes de ferro, coiro e óso.

O instrumento foi tocado polos músicos cegos ambulantes por Galicia, e por outras partes da Península, durante as últimas centurias e ata ben entrado o século XX, cando desaparece totalmente do uso tradicional.

Ao longo dos tempos aparece nos escritos peninsulares co nome de gaita, o que xeraría bastante confusión na súa identificación: gaita de roda,

gaita de rabil,⁶ gaita zamorana... ou, ao utilizar caixas doutros instrumentos, vihuela de manivela, vihuela de rueda, vihuela de ciego, viola de ciego, lira de rueda... , por exemplo; chamándose en Galicia zanfona, zanfoña, sanfona ou fanfona.

Atopámolas de diferente factura e do seu estudo rigoroso poderíase chegar a importantes conclusións sobre a súa construción, uso ou, mesmamente, sobre a calidade e coñecementos, tanto dos construtores como dos intérpretes

que as utilizaron. Por iso, chegados a este punto, poderíamos preguntarnos sobre que instrumentos usaron eses músicos ambulantes.

Hainas de construción sinxela, feitas por carpinteiros, milmañás ou ebanistas e hainas construídas por xente máis especializada, seguramente polos que poderíamos chamar luthiers. Hainas diatónicas e hainas cromáticas,⁷ ou de

sustidos, como aparecen denominadas no



2- Zanfona donada por Saturnino Cuiñas ao Coro coruñés "Cántigas da Terra" en 1945 (foto de Hugo López Arias)

⁵ Ou catro, en casos excepcionais. Delas fala Casto Sampedro na p. 204 da primeira parte do seu *Cancionero Musical de Galicia*: "Las había de tres y cuatro cuerdas por dentro" e sabemos dun exemplar en Portugal, citado por Veiga de Oliveira, Ernesto: *Instrumentos Musicais Populares Portugueses*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1982, pp. 246 (foto 190) e 246, e doutro na colección de Faustino Santalices.

⁶ Rabil en bable é manubrio: "gaita de manubrio".

⁷ As diatónicas levan unha soa fila de teclas e as de sustidos, dúas, con 13 tons e 10 semitons, normalmente.



Cancioneiro de Casto Sampedro⁸; hainas que orixinalmente foron cromáticas e acabaron sendo diatónicas, ben porque o intérprete non tiña calidade abondo ou porque, ao rectificar a roda cunha coitela, se ía gastando e diminuindo o seu diámetro, co cal as cordas cantantes

de xiro na punta libre do eixo da roda, que é de óso cando non é de ferro, e hainas que foron reparadas ou ás que lles engadiron novos elementos ou novos materiais (como lata no gardarrodas, marfil nas teclas ou nas caravillas, por exemplo).



3- En 1983 puiden estudar esta zanfona nos almacéns do Instituto Padre Sarmiento, que pouco despois pasaría ao Museo do Pobo Galego



4- No Museo da Terra de Melide, en 1983, coa zanfona do cego do Carrio

ían baixando de altura na caixa do teclado ata rozar nas teclas. Por iso se eliminan as notas alteradas e quedan só no instrumento as naturais. Tamén as hai que non levan espadillas na terceira cantante ou que lles faltan as teclas de sustidos máis agudos. Hainas armadas con clavazón nalgunha parte,⁹ hainas feitas totalmente de madeira a non ser o eixo, o manubrio, as bisagras e o peche de seguridade da tapa do teclado, que son de ferro, a chumaceira do eixe pola parte do manubrio, feita de coiro, e a base

Pero imos pararnos un pouquiño en dúas zanfonas con certas particularidades.

A primeira é propiedade da familia de Xosé Domingos Fuciños, de Melide. Segundo os seus datos foi tocada polo cego do Carrio.¹⁰

Este instrumento, de 62,70 cm de lonxitude total, construído en madeira nogueira, ten un deseño pouco común pois a caixa ten forma de viola e a súa lonxitude coincide coa dunha

8 Sampedro y Folgar, Casto: *Cancionero Musical de Galicia* (reimpresión da primeira edición de 1942), Fundación Barrié de la Maza, A Coruña, 1984, 1ª parte, p. 204.

9 Para asegurar as tapas nos aros laterais, para asegurar a caixa do teclado polo interior da tapa de riba ou como elemento decorativo na tapa da caixa do teclado ou no gardarrodas.

10 Por certo que o cego do Carrio (de Lalín), o "Damian" (que era o alcume de Manuel Montero, cego de Graba, en Silleda) e o cego Grabiél, de Codesela, son os únicos cegos tocadores de zanfona que aparecen reflectidos como tales no Casto Sampedro.



viola grande.¹¹ Hai pouco foi restaurada por Xaneco Tubío, a quen lle agradezo as fotografías e a gran parte de información que sobre ela me deu.



5- Zanfona do cego do Carrio (foto: Xaneco Tubío)

As tapas harmónicas, que non son simétricas, están feitas dunha soa peza cada unha, escavadas interiormente con diferentes grosos e sección lonxitudinal en dobre avultamento na tapa e na base, polo exterior, non sendo, polo tanto, chás. Dúas levan, polo interior, senllas tiras, a modo de barra harmónica lonxitudinal, talladas na propia peza de madeira. Na de riba localízase no medio, entre a travesa do eixo e a cabeza, e na de baixo prolóngase polo medio de toda ela.

Cromática, con 13 notas naturais e 10 alteradas, conserva no cubrerrodas o gancho de ferro que encaixaba no brazo da bisagra da tapa do teclado. Polo resto dos elementos é semellante a outras zanfona, aínda que algúns deles lle serían engadidos nas sucesivas restauracións que sufriu con posterioridade á súa época real de uso.



6- Tapas e detalle interior da caixa acústica da zanfona do cego do Carrio (fotos: Xaneco Tubío)

Que saibamos, este é un exemplar único que se conserva en Galicia, pero non foi modelo único, pois como esta, ou moi parecida, fixéronse algunhas máis e parece que se tocaron tamén por aquí.

¹¹ A lonxitude da caixa harmónica, 43 cm, é a mesma que ten unha viola (nas que oscila entre os 40 e os 43 cm).



Nunha fotografía de Francisco Zagala datada cerca de 1885, ou polo menos antes de 1908 que é cando morre o fotógrafo, cuxa copia orixinal de época se conserva no Museo de Pontevedra, podemos ver unha zanfona dese mesmo tipo, de caixa de viola, pero non é a mesma da do cego do Carrio. A foto coñécese na actualidade como “O Cego de Padrenda e o seu lazarillo”, pero debe ser unha denominación recente, aparecendo con anterioridade aos anos 80 como “El ciego de la zanfona y su criado”.¹² Mesmamente, no *Almanaque Gallego para 1911*, leva ese pé de foto.¹³



7- “El ciego de la zanfona y su criado” / “O cego de Padrenda e o seu lazarillo”.
Foto: Francisco Zagala, ca.1885
(Arquivo Gráfico do Museo de Pontevedra)

Do cego de Padrenda sabemos que foi famoso por tocar o acordeón, entre outros sitios no casino da Toxa, pero as referencias que a el se fan no Casto Sampedro en 1942 ou no artigo de Jaime Solá: “La zanfona”, publicado en 1925¹⁴, non nos permiten chegar á conclusión de que tocaba a zanfona, a

que toca unha zanfona con caixa de viola, semellante á da foto de Zagala.

Aínda hai outra imaxe dun instrumento destas características en Galicia: o que aparece debuxado a pluma nunha tarxeta postal, a núm. 4 da

pesar doutro texto de M. L. R. publicado dous anos máis tarde¹⁵ onde a pon nas súas mans. O que si tocou tamén este cego foi a gaita, segundo se publicou en *Vida Gallega*, de setembro de 1909, pero nada de zanfona¹⁶.

Nunha figura de barro policromado, feita polo escultor barroco murciano Francisco Salzillo entre 1776 e 1783 para un belén, represéntase outro cego, acompañado polo lazarillo e o can,

12 Segundo os datos facilitados polo Museo, non dispoñen de ningún dato fidedigno que corrobore que realmente estes personaxes sexan o cego de Padrenda e o seu lazarillo nin que a foto sexa realmente de 1885.

13 Desta fotografía existe outra moi semellante, tirada seguramente na mesma sesión, na que os protagonistas variaron lixeiramente a súa posición, impedindo ver con tanta claridade o instrumento.

14 Solá Mestre, Jaime: “La zanfona”, en *Faro de Vigo*, 30 de agosto 1925, p. 1.

15 M.L.R.: “El ciego de Padrenda, conocido por todos los concurrentes a la Toja, por ‘Champirulé’”, en *Vida Gallega*, 1927.

16 “El ciego de Padrenda”, en *Vida Gallega*, núm. 9, setembro de 1909. “Su primera arma de combate fué un acordeón de campanilla. Con el recorrió las corredoiras del partido de Cambados, cantando misas en días de gran fiesta parroquial y alegrando a las mozas con las picardías de las coplas clásicas (...) El ciego de Padrenda compró una gaita y se hizo gaitero, además de acordeonista...”

serie “Galicia a pluma”, publicada pola Imprenta Ferrer da Coruña. Pero non sabemos a quen representa.

Para realizar esa colección de debuxos creo que o debuxante, Urbano González, se serviu de fotografías reais, feitas a personaxes reais e, polo tanto, a un músico real.

A razón é que nesa mesma serie aparecen outras tarxetas con persoas, como son as das imaxes 9 e 10, sacadas das fotografías que as acompañan. Cambiou o fondo, pero os protagonistas son os mesmos, ata tal punto que parecen calcados.

Polo tanto, a tarxeta do cego da zanfona e o lazarillo coa pandeireta, diante do Colexio de San Xerome, en Santiago de Compostela, ben podería representar a un músico real, incluso ao mesmo da foto de Zagala, se temos en conta algunhas similitudes que se poderían observar.



8- "El ciego de la zanfona", Urbano González. Serie "Galicia a pluma", núm. 4. Fotograbado Ferrer, ACoruña (colección do autor)

Outro instrumento moi interesante é a zanfona coa que aparece retratado Perfecto Feijoo en 1919¹⁷. A través desa imaxe vese que ten unha factura fina. O que non sabemos, de momento,¹⁸ é se foi este o instrumento que utilizou o Coro “Aires da Terra” para gravar os dous temas con zanfona que figuran no rexistro de 1904¹⁹ para a Cie. du Gramophone de Paris, realizada na Coruña sobre cilindros de cera e promovido polo fotógrafo coruñés Pedro Ferrer, que foi dixitalizado e reeditado

por Ouvirmos en 2004, dentro da colección “A tiracolo”, nos temas: “Cantiga Popular” e “Coplas de Cego”. “A primeira gravación mundial deste instrumento”, segundo apunta Ramón Pinheiro²⁰.

17 Perfecto Feijoo Poncet (1858-1935) foi o fundador de “Aires da Terra” (1883), o primeiro coro galego, detrás do que virían outros como “Toxos e Froles” (1915), “Cántigas da Terra” (1916), “Cántigas e Aturuxos” (1917) ou a “Coral de Ruada” (1919).

18 Pendentes de realizar aínda investigacións a fondo nos arquivos de Perfecto Feijoo e Casto Sampedro no Museo de Pontevedra.

19 O coro “Aires da Terra” usaba a zanfona para acompañar romances e cantares de cego antes de 1909, segundo se describe na páxina 8 do primeiro número de Vida Gallega. Ilustración Regional, de xaneiro dese ano: “... y el coro, acompañado de la gaita, canta alalás, foliadas, muiñeiras (...) acompañado de zanfona, canta romances y cantares de ciego y con esquila y cencerro los cantos de arriero”.

20 Pinheiro Almuinha, Ramón: “As gravações de Aires d’a Terra em 1904 ou o nascimento da história de música gravada na Galiza”, en Murguía, Revista Galega de Historia, Colectivo Murguía, 2003, p. 41.



Pepe Ramos²¹ e mais eu puidemos estudar directamente esta zanfona grazas ás facilidades que nos deron os seus actuais propietarios: o Coro “Cántigas da Terra”, da Coruña, quen a recibiu de Carlos Feijoo, fillo de Perfecto, coincidindo cunha ofrenda de flores no cemiterio pontevedrés ao fundador dos coros galegos o día 26 de xullo de 1953. Así aparecía en *La Voz de Galicia* dous días máis tarde: “*En prueba de reconocimiento, en nombre propio y de sus hermanos, hizo entrega a “Cántigas da Terra” de la zanfona predilecta de su padre, instrumento que tañía con inigualable maestría. Dijo que precisamente con esta zanfona D. Perfecto había dado clases a María Guerrero, que deseaba acompañarse con ella al recitar unas composiciones de Eduardo Marquina y Villaespesa*”. O instrumento debeu sufrir un accidente despois dese día pois na fotografía conservada nos arquivos do Coro,



9- "La madre tierra", Urbano González. Serie "Galicia a pluma", núm. 6. Fotograbado Ferrer, A Coruña (colección do autor)



10- "Una alborada", Urbano González. Serie "Galicia a pluma", núm. 6 e núm. 2. Fotograbado Ferrer, A Coruña (colección do autor)



feita ás portas do cemiterio, está enteira.

En 1983, cando a estudei por primeira vez, tiña rota a voluta do caravilleiro e parte da tapa harmónica. Dentro da caixa había unha longa táboa cuns textos a lapis dos que só se podía ler: “maio de 1876”.

Con 64 cm de lonxitude total, 13 tons e 10 semi-tons, espesor das tapas e dos aros entre 4 e 5 mm, tiña as pontes de bordóns da zona do caravilleiro

gardados no secretiño.

21 José Eduardo Ramos Fernández (Melide, 1944).



Na súa factura apréciase unha gran calidade de construción, o que implica calidade de intérprete, cunha especial elaboración en cada unha das partes e pezas, así como unha curvatura transversal na tapa e no fondo en toda a caixa, algo pouco corrente, gardando esta a proporción áurea²².



11- Zanfona de Perfecto Feijoo hoxe no Coro "Cántigas da Terra"
(fotos: Arxiu Mas, ca. 1919 / Hugo Arias, 2013)

Non vai encolada e a roda é totalmente desmontable, así como toda a caixa do teclado. As tapas están unidas aos aros mediante uns finos tornos de madeira, non levando máis elementos de ferro que o manubrio, o eixo e a peza onde xira na travesa correspondente, á parte das bisagras e o “peche de seguridade” da tapa do teclado e a o soporte do cordoeiro.

Para desmontar a roda, hai que desmontar o cordoeiro, retirar o coiro do cu, tirar do manubrio e do eixo cara a fóra mentres se suxeita a roda coa man. Logo, ao quedar libre, levánta-

se para arriba sacándoa.

Dispón de tres barras travesas interiores, dúas das cales se encontran debaixo da tapa harmónica. Unha delas, á altura da ponte e cun furado no medio para que pase o eixe, vai unida a outra, debaixo dela, mediante dúas finas e lon-

gas pezas verticais con sección octogonal, a modo de almas, situadas a un terzo de cada lado. A outra travesa é a que acolle a peciña de ferro onde xira o extremo do eixe.

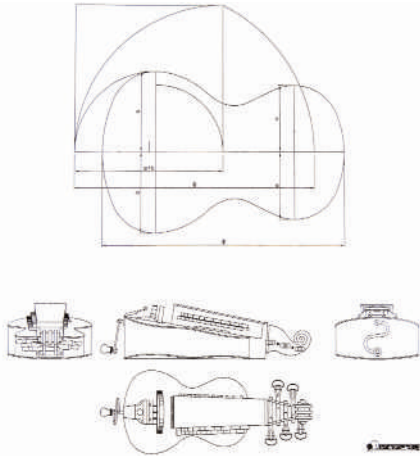
Ata entrado o século XX a zanfona foi tocada por músicos ambulantes,

maiormente cegos, aínda que tamén se cita a outros de “longa vista”. Homes ou mulleres que percorrían amplas zonas xeográficas, co instrumento ao lombo, para gañar algún carto cantando ou tocando en diferentes situacións.

Entre todos eles habería, como é lóxico, bos e malos intérpretes que terían bos ou malos instrumentos, pero, no século XVII, existía unha escola que transmitía os coñecementos dos cegos experimentados aos novos intérpretes, aos aprendices,²³ como resultado dunha ensinanza de tres anos da que saíría un músico

22 A proporción áurea é unha relación entre segmentos que nos permite lograr o equilibrio e a harmonía xeométrica e das formas. Dinos que a semisuma dos diámetros menores multiplicada polo número áureo φ (o número Fi) nos dá a lonxitude total da caixa (o diámetro maior), sendo $\varphi = 1,618033\dots [(a+b)/2] \times \varphi = c$. Esta regra cúmprese exactamente neste instrumento influíndo, polo tanto, na súa sonoridade.

23 Contrato público á testemuña de D. Francisco Fernández, escribán de Betanzos, datado o 24 de febreiro de 1662, entre D. Juan Diego, labrego, veciño de Santa Cruz de Mondoí e Pedro de Coiro, cego e da mesma veciñanza, publicado por primeira vez en Pérez Costanti, Pablo: “El aprendizaje de oficios”, en *Notas Viejas Galicianas*, reed. Xunta de Galicia 1993 (1ª edición en tres tomos nos anos 1925, 1926, 1927), p. 133. A transcripción completa do documento, que se conserva no Arquivo Notarial da Coruña (distrito: Betanzos, escribán: Francisco Fernández de Neira, protocolo 437, data 1662, fol. 51) é a seguinte: “En la



12- Zanfona de "Cántigas da Terra". Fonte: Representación gráfica e patrimonio musical, AA.VV., 1983



13- Curvatura das tapas da zanfona (foto de Hugo López Arias)

ciud de betanços a Veynte y quatro dias del mes de febrero de mill y sseiscientos y ssesenta y dos anos por ante mi ssno [escribano] e testigos parescieron pressentes de la una parte Juan diego labrador y vzo [vecino] de la fra de santa Cruz de Mondoy, y de la otra pedro de coyro Çiego y vecino de la dha fra, e dijeron que por quanto el dho Juan diego tiene un yxo tambien Siego y falto de bista que pretende deprender a tocar el ystrumento de sanfonia para lo qual estan Conbenidos y ajustados como por la presente scritura se conbienen y ajustan en esta manera en que el yxo del dho Juan diego llamado Juan basquez aya de asestir con el dho pedro de Coyro por espacio y tienpo de tres años que an de començar a correr y contrarsse desde dia de nuestra sseñora de março que biene deste pressente año asta seren fenesidos y acabados sin açer ausençia alguna turante dho tienpo; y en casso que la aga el dho Juan diego a de estar obligado y se obliga de que por cada mes que faltar [sic] dho su yxo de asistir al dho pedro de coyro en los tres años referidos le a de pagar de sus bienes al mismo pedro de Coyro o a quien su poder ubiere seys ducados de bellon y a este Respeto todo el tienpo que en dhos tres años se ausentare de su compania; lo misso [mismo] se obligo que turante dho tienpo a de dar bestido al dho su yxo y criado que con el ande y le asista; Y el dho pedro de coyro tambien se obligo con ssu pna [persona] y bienes muebles y Rayces abidos y por aver de que dentro de los dhos tres años dara enseñado a dho Juan basquez de manera que ssepa tocar el dho ynsstrumento de sanfonia para lo qual le a de dar Sanfonía que toque con yerros tocantes a dho oficio como se acostunbra, eceto que si dentro de dos messes conosçiere y le paresciene qe dho Juan basquez no es aproposito para deprender dho ofiçio le pueda despedir y Remetir a dho su padre para que le ocupe en lo que le pareciere y en esta Conformidad entranbas partes se convenieron y se obligaron en forma con sus perssonas y vienes muebles y roayçes [sic] avidos y por aber de cunplir lo que queda Referido y cada uno lo que queda obligado so pena todo ello de ejecucion conplucion y costas y para que ansi lo cumpliran dijeron que daban y dieron todo su poder cunplido y en forma a los Jueçes e Justicias seglares de su magd y de su fuero para que se lo agan cunplir y passar por lo aqui contenido como si fuera sentençia definitiba dada por Juez Conpetente passada en cossa Juzga [sic] por ellos consentida y no apelada en Raçon de lo qual rrenunciaron a todas leyes fueros y derechos de su fabor y a la ley gal [general] que probye la general rrenunciacion de leyes y otorgaron Scritura de Conçierto y obligacion en forma y por no saberen firmar Rogaron a un testigo firme por ellos de su nonbre estando pressentes por testigos Juan de lamas vecino de la ciud de la coruna y domingo de noboa aguaçil y pedro sanchez de andrade criado de mi ssno vzos desta dha ciudad e yo ssno doy fee conosco a los otorgantes. [Firmado] Como testigo y a ruego Pedro Sanchez [Rúbrica]. Passo ante mi. [Firmado] Francisco Fernandez de Neyra [Rúbrica]."



capacitado para tocar e cun repertorio herdado, seguramente, do mestre. Empezábase de lazarillo cos ferriños e rematábase tocando a zanfona. Ou sexa, sendo acólito antes que frade.

Na segunda metade do XVIII aínda eran contratados polas confrarías para tocar a “chanfonía” como acontecía na de San Roque de Forzáns (Pontecaldelas), onde en certo momento se propasaron na execución dos temas de xeito que atraían ao baile e á festa as xentes que, por esa causa, desatendían os actos litúrxicos²⁴.

Polo que nos deixaron escrito algunhas persoas que os

escoitaron tocar, entre finais do século XIX e comezos do XX, había de todo. Había magníficos intérpretes e había outros que non sacaban máis que un ruído desagradable do instrumento, os que producían “*música rato-nera*”, aqueles que tocaban sen escola e que utilizaban o instrumento como reclamo. Por exemplo, algúns dos que acudían á romería de san Xurxo de Cereixo, nas terras do Ulla, quen, segundo relata José Lucas Miranda en 1881, cando, ao falar da romería, nos di: “*contéstale el ciego (a outra copla previa do lazarillo) en voz de bajo, al son del desentonado instrumento...*”²⁵, ou un que escoitou tocar Jaime Solá en



14- Perfecto Feijoo, ca. 1919
(foto: Arxius Mas)

24 Iglesias Almeida, Ernesto: “*Gaitas y gaiteros en el sur pontevedrés*”, en Pontevedra. Revista de Estudios Provinciales, núm. 6, Excma. Deputación Provincial, Pontevedra, 1989, p. 98. “*Semejante circunstancia la hallamos en la Cofradía de San Roque de Forzáns (Pontecaldelas). En las cuentas de 1780, se dice hallaban en buena forma y sin yerro considerable a excepción de 16 rls por el jornal del ciego que había tocado 'la chanfonía en las vísperas y festividades del Santo, instrumento que en vez de excitar la devoción de los fieles les ha de atraer a corta diferencia como la gaita e instrumentos semejantes quedaron prohibidos expresamente en la visita del año de setenta y ocho. Usando S.S. ilma de benignidad dijo aprobaba' (Libro de la Cofradía de San Roque de Forzáns, A.H.D. de Tui).*”

25 Lucas Miranda, José: “*La romería del San Jorge*”, en La Ilustración Gallega y Asturiana, tomo III, 1881, p. 165: “*El lazarillo, haciendo girar su pandera sobre la punta del índice, entona la siguiente copla, u otra parecida, en voz de mujer:*

*Rico pantalón raiado
Bon relós, buena cadena
brilla o charol no calzado
es todo una cara buena...*”

Na p. 177: “*contéstale el ciego en voz de bajo, al son del desentonado instrumento:*

*Xa o estou vendo moi prantado
non hai outro como el
Non digas máis, meu criado
é o señor don Gabriel [sic]...*”



1925, posiblemente Bonifacio de Lucas,²⁶ do que comentaba: *“En una calle de una villa montañesa de Galicia acabo de ver a un ciego que tocaba la zanfona (...) Era un ciego leonés. Los nuestros han vendido sus zanfonas. Y el instrumento que debía conmover á la familia congregada al cariño de la lumbre del lar en las noches invernales,”*²⁷ *permanece silencioso y desvencijándose colgado de las paredes de las casas de los coleccionistas. (...) La zanfona de este ciego á quien acabo de oír le falta la quinta cuerda. El ciego la toca desastrosamente. El mecanismo está desencuadrado. La afinación es imposible. El efecto, deplorable. El auditorio tiene que separarse de los músicos diciendo: Esto no vale nada ¡vaya con los instrumentos clásicos gallegos!”*²⁸

E por outro, debeu haber moi bos intérpretes, segundo lembraba Avelino Cachafeiro (Soutelo de Montes 1899 - Forcarei 1972), que dicía nunha entrevista: *“-Mira, vouche contar como vin eu morrer a zanfona (sic); eu non me din conta entón de que estaba no seu velorio, de que o vivía, porque non tiña a proiezón que teño agora... Eu era un cativo aínda. Iba con meu pai e meu abó, que tamén eran gaiteiros, polas festas e romerías, i en todas víamos a un*

*velliño que tocaba a zanfona pidindo limosna. Créme, rapás, caquel era un maestro, un virtuoso. Sabía o que era o máis difícil do instrumento, parar nos seus momentos, facer os silenzos no intre do que tocaba. Naquelas festas tamén había outros zanfoñeiros, pro ningún coma-quel. Un día non foi a unha romería: eu busqueino sin atopalo porque era unha ledicia oílo..., pro o probe velliño morrera facía dous días (...) O caso e que, dende entón, ninguén tocou a zanfona coma el. Co velliño morreu o instrumento, porque xa a xente non se emocionaba. Un instrumento ten a vida namentras haxa virtuosos que fagan que a xente sinta cos seus sons...”*²⁹

As palabras de Avelino Cachafeiro debemos consideralas importantes, principalmente, por dous motivos: por ser músico recoñecido, o cal autoriza a súa opinión, e por ter visto persoalmente tocar a varios cegos, seguramente pola Terra de Montes e arredores.

Sobre isto, déixanos tamén Isidoro Brocos uns datos interesantes cando anota o seguinte texto sobre unha carta recibida en 1910: *“He visto y oído a un ciego acompañado de un mozo que tocaba la flauta y le servía de lazarillo, por cierto no tenía muy buena postura con la flau-*

26 Bonifacio de Lucas era un cego de Villamartin de Don Sancho (León), que veu de peregrinación á tumba do apóstolo o Ano Santo de 1926. Unha fotografía súa tocando a zanfona, acompañado dun neno cunha pandeireta, publicouse no número 374 de Vida Gallega, en 30 de abril de 1928. A mesma foto, recortada, vólvese publicar nesta mesma revista en 1930 acompañando o texto: “Instrumento de los juglares: La zanfona va a desaparecer”.

27 Como seguirían facendo os cegos ambulantes con violín, acordeón... anos despois, ata a súa desaparición ben pasada a metade do século XX.

28 Solá Mestre, Jaime: “La zanfona”, en Faro de Vigo, 30 de agosto 1925, p. 1.

29 Morales do Val, Manoel: “Hai que levar a gaita á Universidad, díxolle Castelao ó gaiteiro de Soutelo”, en Chan, núm.º 33, pp. 38-39, do 22 de setembro de 1970.



ta, pero si los cito es porque fue el único que me llamó la atención porque era un verdadero artista en este instrumento porque más que zanfoña (sic) parecía un violín y además porque no tocaba más que piezas clásicas de la música italiana haciendo por veces unas voces que me maravillaba oírlos. Estos fueron los últimos músicos que he oído, yo creo que eran de Arzúa..."³⁰



15- "La copla en la romería", óleo de Francisco Pradilla, ca. 1919

Debía ser corrente, nas romerías importantes, a coincidencia de varios cegos, como indica Avelino ao referirse aos primeiros anos do século XX ou José Lucas Miranda ao falarnos da romería de San Xurxo de Cereixo, onde facían acto de presenza xa ben avanzada a misa, cando *"...se presentan en escena los Ciegos del San Jorge. Cada tronco, cada mata, los rincones, los muros, brotan tipos a cual más raros y originales; puede decirse que ellos solos forman una romería completa"*,

levando o instrumento ás costas, *"la jiba espantosa (di) que proyectan la alforja y la zanfona"*.

Como vemos, os cegos ambulantes tocadores de zanfona non debían escasear nesa época tanto como se pensaba, pero, á parte do que comentaban Avelino Cachafeiro, José Lucas Miranda e moitos outros, Manuel Vidal escribía, en 1919: *"Eu oína moi-*

tas veces na famosa romeiría da Sainza, non lonxe de Xinzo de Limia; e non fai moitos meses (di) aínda oína on distinguido mozo coruñés, de Bergondo, músico xenial e espontáneo que toca toda clás de instrumentos —sinto non recordar o nome— na casa que n'aldea de Quintela ten o nobre patricio don Eduardo Quiroga (...) Vive inda na

groriosa Compostela o último xuglar de viola, aunque xa non tocará máis, porque está triste, cego, cargado de anos e ulvidado, velo, coa súa zanfona enfundada, botando de máis as tristes mudanzas dos tempos, en que xa non se lles fai ningún caso, añorando os anos felices en que era o encanto dos pelegrinos nas foliadas do Santo Apóstol, e recorría alegremente as feiras e romerías de Galicia..."³¹ e Avelino Ribalta escribía en 1912: *"Aún se ven hoy en las ferias y entre ellas en la feria del Apóstol,*

30 Pereira, Fernando e Sousa José: "O cego dos monifates, de Isidoro Brocos", en *Anuario Brigantino*, núm. 14 (abril), Betanzos, 1991, p. 300. O texto é unha anotación a lapis de Brocos nunha carta que lle envía Andrés Martínez Salazar solicitándolle información sobre o cego dos monifates para Casto Sampedro.

31 Vidal, Manuel: "O derradeiro xuglar de viola", en *Ultreya*, revista quincenal de cultura galaica, nº 4, Santiago, 1919, p. 61.



en Santiago, ciegos de zanfona con su típico instrumento, tan arcaico como venido a menos (...) no sabemos que habrá sido de algún constructor de zanfona de la provincia de Lugo (...) Sabemos, lo cual es distinto, de personas ilustradísimas que la tienen por amor y afición a la música gallega. Enre ellas se cuentan: Una tan meritoria y entendida como D. Perfecto Feijoo, de Pontevedra, y el ilustre arqueólogo ya difunto, D. José Villaamil y Castro. Sabemos también de un inteligente artesano santiagués que construyó una y que la llevó a la reciente Exposición celebrada hace pocos años en Santiago.³² Y sabemos hasta de algunos, pocos, tocadores de zanfona, entre los cuales citaremos una mujer vecina de Xenil (Bretoña, Mondoñedo) que se hizo popular con ella, recorriendo Galicia toda, o casi toda”.³³

A concorrência de cegos ás feiras foi, como se



16- Imaxe esquerda da fotografía estereoscópica de José Villar Martelo, ca. 1905, na que aparece un cego acompañado pola muller que toca o bombo nunha romería (colección do autor)

viu, importante, ata o punto de que nalgúns comercios tiñan á venda cordas para o instrumento, como acontecía en Betanzos a comezos do século XIX, onde: “Entre el enorme surtido de productos que los comerciantes y tenderos de Betanzos ofrecían en sus establecimientos, no faltaban las cuerdas sonoras para zanfona, que ofertaban al unísono con ferreñas, pitos y flautas, según aparecen en el inventario del negocio regentado por Ramón Cordeiro (castellanizado por Cordero) en la Calle de la Plaza, efectuado el 31 de Mayo de 1824, entre cuyas existencias contaba con

una caja ‘...de cuerdas de cenfonia’, valorada en treinta reales (Archivo Notarial Coruña. Protocolo 3.374, folios 83 a 217, del escribano José de Martín y Andrade, de Betanzos. Publicado en nuestra obra “La ocupación de Betanzos y su tierra por los franceses en 1809?”. Betanzos, 2009).³⁴ Un testimonio rele-

32 Deste instrumento, levado á Exposición de 1909, e do seu construtor, fala un interesante artigo de José Luis do Pico Orjais: <http://www.ilhadeorjais.blogspot.com.es/2012/02/n-129-uma-sanfona-na-exposicion.html>

33 Riblata, Aurelio: “La zanfona”, en *La Temporada en Mondariz*, nº 7, de 14 de julio de 1912, pp. 1 e 2. Posiblemente se tratase de Pepa do Queixo, que aparece nun texto de Lence Santar, Eduardo: *Etnografía Mindoniense*, Ed. de Armando Requeixo, Follas Novas, Santiago de Compostela, 2000, [Recompilacións de escritos etnográficos do autor], p. 60 (citado por Carpintero Arias, Pablo: *Os instrumentos musicais na tradición galega*, Ed. Difusora de Letras, Artes e Ideas, Ourense, 1ª edición, 2009, p. 238), onde di: “N-as misas de Saldanxe e Lagoa, aló pol-os anos 1878 a 1895, tocab’a zanfona a popular Pepa d’o Queixo, de Bretoña, que foi a derradeira que tocou iste estrumento, d’a terra de Mondoñedo”.

34 Nunez-Varela Lendoiro, José Raimundo: *La ocupación de Betanzos y su tierra por los franceses en 1809. 163 días de suplicio en la voz del pueblo*, Bicentenario de la Guerra de la Independencia, Excmo. Ayuntamiento de Betanzos, 2013, p. 73.



*vante, en razón al abastecimiento de los zanfoneros de la Jurisdicción Real de Betanzos y de los foráneos, que acudían a sus renombradas y concurridas ferias, en las que solían actuar para ganarse el sustento”.*³⁵

Sobre a técnica, diremos que os músicos ambulantes tocaban, xeralmente, a zanfona de pé, co cinto de coiro pasando por enriba do ombro dereito (a non ser que fose manicho), detrás do pescozo e o lombo, o que lle permitía tocala coa tapa de baixo pegada ao corpo de xeito que as cabezas das teclas estaban cara a abaixo, o que facilitaba o seu retorno á posición inicial sen máis, e co caravilleiro a unha altura inferior á da parte do manubrio.

En moitas imaxes antigas de zanfoneiros podemos ver que o instrumento aparece coa tapa do teclado totalmente aberta, de xeito que protexía o bordón e servía de apoio ao antebrazo do músico, permitíndolle descansalo, ademais de que (no caso de músi-

cos de calidade) lles deixaba acceder máis rápido ás espadillas por se se desafinaban.

Pola documentación escrita e gráfica que aparece reflectida nos textos dos que falamos, á parte dalgunha tradición oral, sabemos algo do que interpretaban os cegos ambulantes coa zanfona e de como o interpretaban.

Destes documentos extraemos varias especializacións, digamos, aínda que o mesmo cego podía facelas todas se a súa capacidade llo permitía.

Acompañado ou acompañada (porque tamén había cegas que tocaban a zanfona) sempre polo lazarillo,³⁶ que ademais de guíalo tocaba instrumentos como os ferriños, a pandeireta, as cunchas ou o bombo para marcar o ritmo cando interpretaban temas para bailar, ou mesmamente por unha frauta como xa vimos, desprazábase a pé pola contorna ou chegaba a zonas máis afastadas.



17- Bonifacio de Lucas en Santiago de Compostela (Vida Gallega, 1928)

35 Nunez-Varela Lendoiro, José Raimundo: "Zanfoneiros en las ferias de Betanzos", no blog do Cronista Oficial de Betanzos, outubro de 2012, <http://www.cronistadebetanzos.com/zanfoneiros-en-las-ferias-de-betanzos/>

36 Sempre ían acompañados por un neno, unha nena, un rapaz, unha rapaza ou por unha muller; moitos dos que eran familiares, fillos, sobriños, a propia muller... e, ás veces, levaban unha pequena burra para desprazarse coa carga. O acompañante, ademais de guíalos, vender as coplas e sinalar no cartelón ou manipular os monicreques, tamén tocaba algún instrumento para marcar o ritmo nas pezas de baile e, anteriormente, levaban un can amestrado, máis ou menos como a cabra dos xitanos que temos visto non hai moito polas prazas do país. Este acompañante tamén cantaba, establecéndose parrafeos entre ambos os dous, mentres que o cego tocaba a melodía, ou unha nota pedal, e incluso podía bailar nalgunha ocasión. O lazarillo conducía o cego por medio dun pau de cuxos extremos collían un e outro, tirando o mozo do vello.



O máis normal era o cego que cantaba romances e ía polas casas e polas feiras botando coplas alusivas á xente que o escoitaba. Temos noticia de que incluso, ata case mediado o século XX, aínda continuaba o vello oficio daqueles cegos “oracioneros” que recitaban oracións, como facía Luciano Andrés Tarilonte en Asturias a finais dos anos 40 do século pasado,³⁷ quen, cando ía polas portas cantando para que lle desen algo de comida ou diñeiro, se chegaba a unha casa de loito recitaba unha oración e a familia dáballe igualmente ese presente.

Pero os cegos exercían tamén moitas veces de curandeiros, de albeites, de labregos ou, ademais de cantar, tocaban pezas para bailar,³⁸ como relata Alonso no artigo “Unha boda”, publicado en 1890, onde conta como nalgúns vodas se o cego o sabía ou andaba por alí (neste caso unha cega), interpretaba algúns

temas á porta do lugar da comida para que a xente bailase ao seu son e como pedía permiso para subir tocarlles aos noivos.³⁹



18- "O cego da zanfona", terracota de Isidoro Brocos, 1909, Museo de Belas Artes da Coruña. (fotos: cortesía do Museo de Belas Artes da Coruña)

Había tamén os que vendían “pregos de cordel”, as coplas de cego, que eran unhas follas soltas, ás veces de cores, impresas, escritas por algunha persoa con máis coñecementos literarios ou polos propios cegos, nas que se recollía a letra das oracións, acontecementos, vidas de santos, romances vellos ou romances novos (chamados romances de cego), case sempre de contido trucu-

culento, con historias reais ou inventadas sobre crimes pasionais, incestos, agresións, narracións de feitos acontecidos na bisbarra ou nas terras cercanas, críticas sociais e crónicas de sucesos xeralmente satíricos, irónicos e xocosos, que servían de reclamo ao auditorio de persoas que os compraban para memorizar na casa coa música que cantaba o cego.⁴⁰

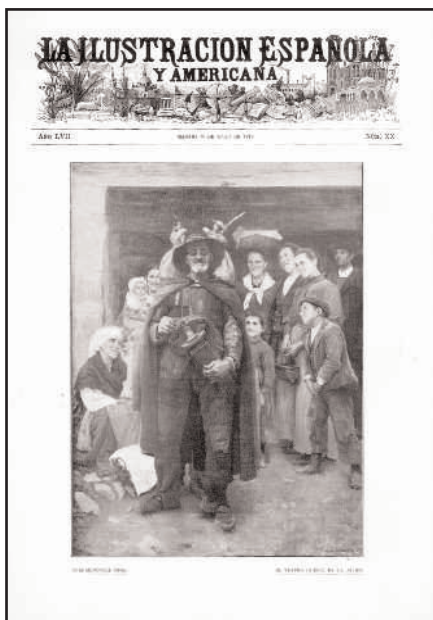
37 Luciano morreu en 1947. Véxase Llana, José Ángel e García de la Cuesta, Daniel: *Instrumentos cordófonos nel Folclore asturianu*, VTP Editorial, Xixón, 2003, p. 57.

38 Mesmamente Luciano, quen tocaba para baile en salón e ao aire libre acompañado pola súa filla Fausta co bombo.

39 Alonso, X.: “Unha boda”, en A Monteira, semanario de intereses rexionais e literatura, nº 14, 4 xaneiro 1890, pp. 106 a 108.

40 Sobre os cegos e a literatura de cordel, principalmente na Limia, recomendamos o artigo de Castro, Cástor: “A Música tradicional na Limia Alta (I). Romances e músicos cegos”, en Revista Lethes. Cadernos Culturais do Limia, Centro de Cultura Popular do Limia, nº 10, Xinzo de Limia, 2011, pp. 90 a 129. Agradezo tamén aos irmáns Félix e Cástor Castro Vicente a colaboración prestada para este traballo.

Os que se desprazaban polas feiras e romarías para aproveitarse da gran cantidade de xente que se daba cita nelas, cantando coplas nos distintos grupos familiares e de amigos durante a comida ou a merenda, xeralmente con letra improvisada no momento, de acordo a certos patróns, destinadas ás persoas, sobre unha música monótona e repetida,⁴¹ moitas veces a base de notas pedais adornadas con algunha breve melodía. O lazarillo alternábase co cego no canto⁴² e íalle contando ao oído algún detalle



19- "El teatro guiñol en la aldea", de Luis Menéndez Pidal, na portada de La Ilustración Española y Americana, do 30 de maio de 1913, núm. XX.

das persoas, que logo o cego achegaba á súa "música" e aos seus padróns.⁴³

Outras veces, o cego sitúabase nunha zona concorrida e montaba un espectáculo con marionetas de luva que manexaba o lazarillo. Era o cego dos monifates,⁴⁴ monicreques, curritos... tan ben representado por Isidoro Brocos na escultura de 1909, elaborada en barro cocido, que se pode ver no Museo de Belas Artes da Coruña,

41 "Hoxe desapareceron os cegos que percorrían as feiras, festas e romarías cantando, ben romances, ben relacións de feitos máis ou menos memorables con acompañamento de violín ou de zanfona (...) Estas cantigas eran feitas decote sobor de uns cantos modelos que cada cego tiña pra seu uso.", en Lorenzo Fernández, Xoaquín: *Cantigueiro popular da Limia Baixa*, Fundación Penzol, Editorial Galaxia, Vigo, 1973, p. 19.

42 Arana, Ramón De, "Pizzicato": "Romerías ferrolanas", en *Almanaque Galllego para 1906*, p. 118. "El ciego comienza con una copla (cuarteta o romance octosílabo), cuyo último verso es el primero de otra copla con que replica el lazarillo a su amo".

43 Carré, Leandro: "Polos vieiros da Galiza", en Galicia, *Revista do Centro Galego de Buenos Aires*, setembro-outubro de 1972, nº 587, pp.15 e 16. Como relata Leandro Carré, estes cegos adicaban coplas aos romeiros mentres xantaban despois da misa. "O cego, que durante a mañá xa colleitara algunhas moedas cantando tal cal romance tradizoal dos antergos xograres, troca de tema e vai, guiado pol-o rapaz ou pola rapariga; seu criado e guieiro, que ten xa a vista inqueridoira e de percezión viva, que sustitúe o que lle manca ao seu amo, vai achegándose a cada grupo de comensaes. O rapaz informa con dúas verbas faladas ao ouvido do cego de algunha cualidade, feito, indumento ou indicio que sirva de identificazón á vez que de pé para a copra que o cego haberá de dirixir a cada persoa, e improvisa a cadra correspondente (...) Copras de cego reollidas por min o ano 1935 nunha romería celebrada en certa aldea da provincia de Lugo no concello de Sober:

O señor dos anteollos
que atende só pr'o seu viño
s'escoitara as miñas copras
daría esmola ao ceguño.



sobre a que fixeron interesantes investigacións José Luis do Pico Orjais, Fernando Pereira e José Sousa.⁴⁵

Nela, ademais de numerosos detalles da persoa, indumentaria e instrumento, pódese apreciar a situación do lazarillo e como manexa os monicreques por debaixo da longa capa ás costas do cego.

Do cego dos monifates hai outra magnífica representación, chea tamén de detalles e información, como a anterior, pero esta vez en pintura. Trátase da obra titulada “Guiñol en la aldea”, un óleo sobre lenzo de Luis Menéndez Pidal realizado cerca de 1913 que tamén foi publicado o 30 de maio dese mesmo ano na portada de *La Ilustración Española y Americana*.

É unha escena asturiana, pero moi ben podería suceder en Galicia. Nela podemos ver como a cuarta parede está ás costas do cego, que proxecta o son do instrumento ao lado contrario. Un instrumento detallado no que observamos algo único: como na tapa harmónica hai dous oídos sonoros, elemento que non atopamos nas zanfona antigas pero que, tendo en conta a

minuciosidade da representación, podería indicarnos algo sobre a súa existencia nalgún instrumento. Un oído moi parecido ao que incorporarían as fabricadas no Taller de Instrumentos da Deputación de Lugo nos tempos de Paulino Pérez.

Para estas representacións dos monifates, usaban os cegos a palleta, como facía “Barriga Verde” no seu espectáculo. Unha peza feita con dúas pequenas e delgadiñas láminas de prata, cana ou outros elementos que estaban unidas con fina cinta, ou mesmamente tripa, a cal facía de membrana no medio delas. Para que soasen colocábanas no padal, polo que moitas veces as tragaban accidentalmente.

Fálanos delas Casto Sampedro dicindo: “*cuan- do se finge que los monifates rien, lloran, preguntan, contestan, etc., ciego y lazarillo, provistos de una como lengüeta de caña, con una hoja de pergamino, de laurel o cosa análoga, producen una voz de falso tiple de hombre o de mujer, según el caso lo requiera*”.⁴⁶

Moitos cegos, pola mañá, nas romerías e feiras importantes, ou pola tarde avanzada, se situaban en lugares tranquilos, pero estratéxicos, e

(...) *Estes cegos andan todol-os camiños da Galiza, de romaría en romaría, saben onde e que día se celebran, para acodiren a elas, e co seu esmoleiro ás costas, van gardando nel as doendelas que reciben ao pasaren pol-os ruiros que atopan na súa vía; saben tamén das casas de aqueles lugares onde teñen que facer noite, e nas que se lles dispensa unha boa acollida con xantar e casa cuberta con desinteresada e amable caridade.*” Refírese aos cegos do violín, maiormente, pero o relato ben se podería aplicar así mesmo aos cegos da zanfoña.

44 “Las denominaciones que tenían los tales ciegos: ciego de la zanfona, pero más se les conocía por los Ciegos de los monifates”, nun borrador conservado dunha carta de Isidoro Brocos publicada en Pereira, Fernando e Sousa, José: *op. cit.*, 1991, p. 293.

45 Citados anteriormente.

46 Sampedro y Folgar, Casto: *op. cit.*, 1984, p. 165.



despregaban os cartelóns (ou maltranas), uns lenzos pintados con viñetas que representaban as escenas principais das historias reais ou inventadas, xeralmente trxicas, de amor, de morte ou de sucesos... que relataban. Era o “cartel de cego”, cuxa historia narraban cunha

pedal e alternábanse no canto o cego e o lazarillo, quen, ao rematar, pasaba a pucha e vendía as coplas coa letra do relato; os antigos “pregos de cordel” dos que xa falamos, que a xente compraba e levaba para a casa, onde as repetían cantando aquela monótona melodía

ata que as aprendían de memoria. Despois, co paso do tempo, esa mesma historia podía incluso ir variando a medida que pasaba duns a outros como resultado da transmisión oral.

O da fotografía, que mide 175 cm de alto por 150 de ancho, apareceu enrolado no faiado dunha casa da zona de Láncara, na provincia de Lugo, é un exemplo de cartelón, pintado ao óleo, no que se conta, en varias viñetas, a “*Nueva historia (o sea el suicidio de dos enamorados) muerte que dieron a los padres de Sofía suicidándose después los amantes*”.

Por certo que os cegos galegos tamén chegaron a ter unha fala gremial,⁴⁷ unha xerga propia para comunicarse entre eles e protexerse das diferentes compañías coas que compartían camiños, feiras e romarías: a

chamada xiria ou barallete dos cegos, citada nun manuscrito de Mariano Cubí y Soler en 1847 (publicado por Ricardo Carballo



20- Cartel de cego, pintado con óleo sobre lenzo, atopado na zona de Láncara, en Lugo (foto: arquivo do autor).

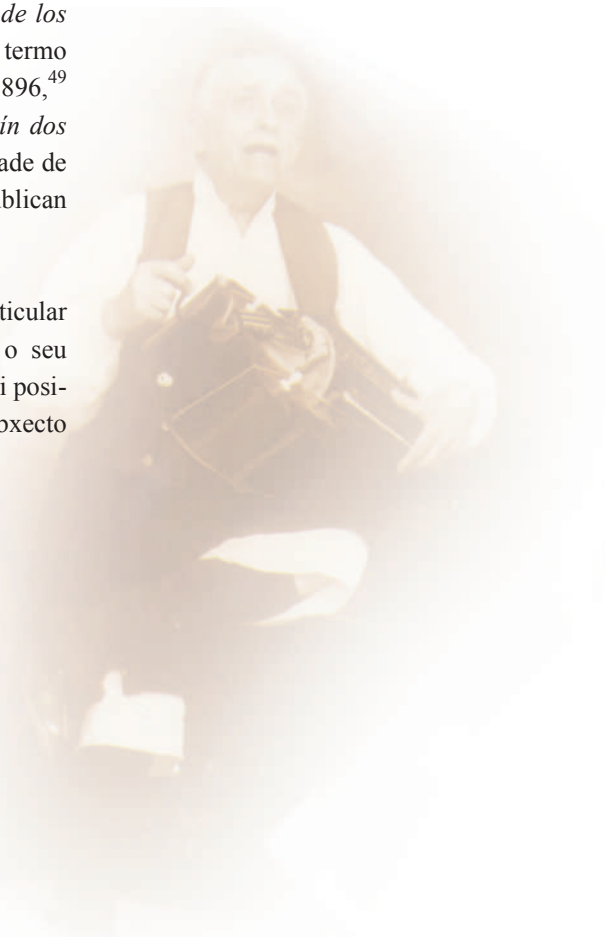
música monótona mentres que o acompañante ía sinalando cun pau o cadro correspondente. Ás veces, o canto producíase sobre unha nota

47 En Asturias tamén a tiñan: “Finalmente acrescentar que [Aurelio De] Llano Roza de Ampudia (1924:5) afirma que os cegos asturianos temben a súa gíria particular, aínda que apenas ofrece un termo da mesma: *lusillo* “leite”, foneticamente parecido com o sorilho dos cegos galegos”, en Rodrigues Gomes, Jorge: *Falas secretas. Estudo das gírias gremiais galego-portuguesas e ibéricas*, AGAL, Ourense, 2008, p. 215.



Calero),⁴⁸ onde fala da “*Xerga o Latín de los Ziegos de Galicia*” sen achegar ningún termo e, máis tarde, por Rafael Salillas, en 1896,⁴⁹ que contribúe con dez palabras do “*latín dos cegos*” de Galicia, sendo a maior cantidade de verbas recollidas ata agora as 31 que publican José Rodríguez e Cástor Castro.⁵⁰

Para rematar, quería rendirlle a miña particular homenaxe a Faustino Santalices. Sen o seu labor de recuperación e divulgación, moi posiblemente a zanfona pasaría a ser un “obxecto arqueolóxico”, como el mesmo dicía.



48 “*La Xerga o Latín de los ziegos de Galicia. Llámase Latín, en sentido de lengua difizil de comprender por los profanos*”, segundo cita Mariano Cubi (1801-1875) no seu manuscrito “*Lenguas, Dialectos i Jergas que hoi día se hablan en España con notas i observaciones para dar a conocer su fonotonia, lexicografía y gramática comparativas*”, publicado na p. 82 de: Carballo Calero, Ricardo: “*Un manuscrito de Don Mariano Cubi y Soler (Observaciones sobre el gallego y otras curiosidades lingüísticas)*”, en CEG, XXIV, 1969, nº 72-73-74, pp. 275-289.

49 Salillas, Rafael: *El lenguaje (Estudio filológico, psicológico y sociológico) con dos vocabularios jergales*, Librería de Victoriano Suárez, Madrid, 1896, pp. 251 a 253.

50 Véxase: Castro, Cástor: op. cit., 2011, pp. 103 a 105, e Rodríguez Gomes, Jorge: op. cit., 2008, pp. 213 a 216. O descubrimento destas verbas para o mundo da investigación é recente, pois foi en 2005 cando, nunha das diversas conversas de Cástor Castro con Concha Dacal, filla do cego da Gándara, lle comunica as primeiras palabras, que serán publicadas por el mesmo e Delfín Caseiro en: “*O cego da Gándara: unha vida prodixiosa*”, Lethes, Cadernos Culturais do Limia, núm. 7, Xinzo de Limia, 2006, p. 27. Despois de que José Rodríguez contactase con eles en 2006, unha nova visita a Concha amplía o número de palabras ás 31 que coñecemos actualmente.

USOS RITUAIS DO SEIXO NO REXISTRO ETNOGRÁFICO E ARQUEOLÓXICO DE GALICIA

Rafael Quintía Pereira

*ALicenciado en Antropoloxía Social e Cultural,
Licenciado en Ciencias Empresariais e
Presidente da Sociedade Antropolóxica Galega*



Sumario

Expoñemos neste traballo as diferentes formas nas que se nos presenta o seixo no rexistro arqueolóxico galego, centrándonos sobre todo no seu aspecto simbólico e no seu posible uso ritual. A continuación describimos as aplicacións desta rocha na cultura popular galega e en todos os contextos nos que se emprega. Pretendemos neste estudo propor hipóteses esclarecedoras coas que poidamos avanzar na senda da interpretación do uso do mineral de seixo en épocas antigas e en contextos rituais e simbólicos cronoloxicamente distantes.

Palabras clave: seixo, cristal de rocha, amuleto, megálito, fecundidade, raio, chamán

Abstract

We expose in this paper the different ways in which the quartz appears in the galician archaeological record, focusing mainly on their symbolic looks and their possible ritual use. Then we describe the application of this rock in galician popular culture and in all contexts in which it is used. We intend with this investigation suggest the hypothesis on the road to advance interpretation of the use of quartz ore in ancient times and in ritual contexts and symbolic chronologically distant.

Keywords: quartz, rock crystal, amulet, megalithic, fertility, lightning, shaman

1. Consideracións previas

O seixo é un dos minerais máis comúns da Terra, estando presente nunha grande cantidade de rochas. A presenza común desta rocha en todo o planeta, unido ás súas peculiares características físicas —sobre todo cando aparece cristalizado en prismas poliédricos—, xustifica o estendido do uso do seixo en distintos contextos culturais e temporais, destacando o seu uso simbólico e ritual dende a antigüidade e en case todas as culturas.

No rexistro arqueolóxico galego, como ocorre noutros moitos lugares, tense atopado prismas de seixo —de posible carácter votivo— tanto en contextos funerarios megalíticos como en xacementos da Idade do Bronce ou do Ferro. Malia a presenza desta rocha nun horizonte temporal tan amplo e en contextos que poderíamos intuír como rituais ou simbólicos, moi pouca foi a atención que se lle ten prestado dende a arqueoloxía galega a este fenómeno recorrente ao longo da nosa prehistoria. Quen queira afondar no tema da presenza do seixo en contextos arqueolóxicos tan só atopará



algunhas referencias esporádicas, cando se fala dos inventarios líticos nos informes arqueolóxicos, ou algún breve artigo onde se citan estes achádegos. Xa que logo, a presenza do seixo é tratada, xeralmente, dun xeito case anecdótico. A isto habería que engadir algúns traballos que referencian o uso do seixo branco como elemento construtivo nos megálitos. En todo caso atoparémonos con citas testemuñais, ou con artigos e traballos illados, e nunca enmarcados nunha liña de investigación continuada, no eido interpretativo, do feito reiterado do emprego do seixo en épocas prehistóricas e cun claro valor simbólico e, posiblemente, ritual.

No tocante ao campo da etnografía ou da antropoloxía galega, o uso do seixo con fins apotropaicos ou curati-

vos está perfectamente constatado na nosa cultura tradicional, aínda que os estudos ao respecto —como acontece con moitos aspectos da nosa cultura—, son mínimos. Durante os meus anos de traballo de campo no eido da etnografía puideron comprobar en numerosas ocasións como o seixo adquire, en diferentes contextos, unha personalidade propia destacable dentro do mundo simbólico dos galegos. Inmerso en rituais, como recurso curativos ou favorecedores da fertilidade, como elemento protector, como protagonista de lendas e antigas crenzas ou como protagonista artellador da paisaxe humanizada, o seixo sempre está presente na nosa realidade cultural.

Continuando coa miña liña de investigación da etnomedicina galega e dos obxectos de poder,

decidín abordar este traballo sobre o seixo, movido, por unha banda, pola certeza persoal da importancia do seixo na nosa cultura tradicional e, por outra banda, debido á constatación desta carencia informativa froito do minigado dos traballos sobre o tema. Por todo elo, coido necesario presentar este artigo de investigación holístico e aglutinador que, nun horizonte diacrónico, intenta clarear un pouco, ou cando menos expor na maior amplitude posible, o fenómeno cultural do uso do seixo en Galicia con fins simbólicos ao longo dos últimos milenios, dende as primeiras constata-

cións da presenza de cristais de seixo en xacementos arqueolóxicos ata o seu uso etnográfico na actualidade.

Pretendemos, xa que logo, pór sobre a mesa de estudo as

diferentes formas nas que se nos presenta o seixo no rexistro arqueolóxico, o maior número posible de aplicacións desta rocha na cultura popular e todos os contextos nos que se emprega para, deste xeito, intentar tirar conclusións válidas e esclarecedoras coas que poñamos avanzar na senda da interpretación do uso deste mineral en épocas antigas e en contextos rituais e simbólicos cronoloxicamente distantes. Non se trata de trasladar ao pasado os usos simbólicos e rituais actuais do seixo, senón coñecer para que se usa e para que se usou no pasado máis recente, cal é o seu significado cultural e ver se esta información nos pode servir para intentar interpretar o seu uso noutros escenarios temporais e culturais. Isto é, facer un estudo o máis amplo posible sobre o significado da presenza do seixo en contex-





tos espacialmente distintos e crono-culturalmente distantes.

Queda pois á disposición do lector e/ou investigador o traballo que aquí presentamos, dándonos por satisfeitos se deste traballo o interesado pode sacar algún material, información ou interpretación válida para avanzar no coñecemento do mundo das crenzas galaicas ao longo do tempo. En todo caso, sempre poderá servir para desbotar camiños sen saída, pois, ao fin e ao cabo, niso consisten as ciencias sociais como a antropoloxía ou a arqueoloxía: En plantexar e argumentar solidamente a hipótese explicativa que dea resposta ao maior número posible de cuestións, conscientes sempre que o coñecemento acadado será necesariamente provisional e susceptible de revisión, falsación ou mellora.

2. O mineral de seixo

O seixo é bióxido de silicio natural (SiO_2) e tras o feldespato é o mineral máis común da cortiza terrestre, estando presente, como dixemos, nunha grande cantidade de rochas ígneas, metamórficas e sedimentarias. A súa presenza en rochas graníticas e gnéicas fai que sexa un dos minerais máis abundantes en Galicia. Así, atopamos na nosa xeografía filóns de seixo de quilómetros de lonxitude e grandes cristas de seixo que destacan na paisaxe e que, en moitas ocasións, foron reaproveitadas como elementos integrados en estruturas defensivas (por exem-

plo na fortaleza da Pena Boeira) e outras veces referencias xeolocalizadoras da paisaxe ou como fitos demarcatorios do territorio, como ocorreu coas Penas das Augas Vertentes. Tendo en conta, como veremos, o valor simbólico que tivo, e aínda ten, o seixo na nosa cultura, non podemos desbotar que as reutilizacións destas monumentais cristas naturais de seixo branco estivesen motivadas por fins que ían máis aló do puramente funcional. Curiosamente, o Pico Sacro, unha das montañas sagradas máis significativas do noso país, escenario de numerosas lendas e rituais, e estreitamente ligada á tradición xacobeá, constitúe un dos grandes diques de seixo que existen na xeoloxía galega.

A abundancia de seixo en Galicia reflíctese na rica toponimia e microtoponimia que fai referencia a este mineral, como por exemplo: Seixal, Seixedo, Seixo, Seixalbo, Seixas, Seixosa, Seixoeira, Seixosmil, Seixón, Agra do Seixo, Fonte do Seixo, Rega do Seixo, Cortiñas dos Seixos, Penas dos Seixios, Revolta do Seixo, Monte do Seixo, o Campo do Seixo, Cal do Seixo, Seixoá, Seixomil, Seixón, Seixós, Seixoso, Veiga do Seixo e así ata uns 600 topónimos recollidos no nomenclator da Xunta de Galicia.



Mineral de seixo cristalizado

Existen distintas variedades de seixo, se ben non todas se poden atopar no noso territorio. Dependendo da cor distinguimos, entre outros: Cristal de rocha (incoloro ou transparente), seixo leitoso (cor branca), amatista (cor violácea), citrino (cor amarela), seixo

afumado (de cor parda ou negruzca), seixo rosado (cor rosa), seixo azul ou falso zafiro,



seixo prasio (de cor verde), ollo de tigre (de ton amarelo e con fibras de crocidolita), ollo de gato (de ton verdoso e con fibras de asbesto), ollo de falcón (de ton azulado) ou xacinto de Compostela (de cor vermella). Entre as variedades microcristalinas podemos atopar a ágata, a calcedonia, o ónix ou o sílex, entre outros. Ademais do branco e dos cristais de rocha, o seixo de cor máis habitual en Galicia é o rosado e o violeta.

En canto ás súas características, o seixo é un mineral que destaca pola súa dureza e pola súa resistencia á meteorización na superficie terrestre. Esta dureza, unido a escaseza de sílex en determinadas zonas do noso territorio, fixo que o seixo fose un material frecuentemente usado na industria lítica do paleolítico e do neolítico galaico. A parte de pola súa dureza, o seixo destaca tamén por ter propiedades piezoeléctricas e piroeléctricas.

Quizais que o seixo fose elixido dende a antigüidade como unha pedra de especial valor simbólico —sexa este máxico ou relixioso— pode estar relacionada, en parte, con esta propiedade piezoeléctrica, pois ao ser sometido a tensións mecánicas —como por exemplo ao golpealo— adquire unha polarización eléctrica na súa masa que orixina unha diferenza de potencial e cargas eléctricas na súa superficie. Isto se traduce en que os cristais de seixo ao ser golpeados poden producir chispas, o que a ollos antigos e observado na escuridade dunha cova, dunha choza ou da noite podería outorgarlle un carácter case divino ou máxico a este mineral. A parte desta singular característica, a transparencia do cristal de rocha —arremedo de auga solidificada—, a súa particular e perfecta cristalización —quizais atribuída a orixe divina— ou a brancura do seixo leitoso puide-

ron favorecer tamén a consideración e categorización cultural deste mineral como unha pedra especial ou case divina. Mais estes aspectos verémolos con calma máis adiante.

3. O seixo como amuleto

O seixo foi usado dende a máis remota antigüidade como unha pedra amuleto, isto é, como un obxecto que propicia o ben, que nos protexen do mal e que afasta a desgraza, a enfermidade e a influencia do maligno. Como vemos, os amuletos son ambivalentes, é dicir, teñen virtudes valedoras e sandadoras e ambas as dúas características preséntanse no seixo no seu papel de amuleto.

O uso de amuletos é tan antigo como o ser humano. O temor ao descoñecido, aos fenómenos naturais, á morte, ás enfermidades e, en xeral, a todos os perigos e adversidades aos que se tiña que enfrontar na súa subsistencia diaria, fixo que o home botase man de determinados elementos da natureza como pedras peculiares, partes de animais ou mesmo herbas, e que crease estes obxectos máxico-relixiosos que os protexesen das ameazas cotiás. Os amuletos xa formaban parte dos enxovais mortuorios dos enterramentos neolíticos e mesmo moito antes o rexistro arqueolóxico constata o uso destes elementos protectores en contextos paleolíticos. Na nosa terra teríamos os primeiros exemplos do uso destes amuletos pétreos nalgunhas pezas de arte nobre paleolítico catalogadas como adornos corporais, posiblemente nos prismas de cristal de rocha atopados nas mámoas e tamén —se é que realmente son elementos apotropaicos— nos ídolos que protexían, por exemplo, o dolmen da Parxubeira ou o de Dombate. De todos os xe-



tos a función e o significado destes cristais de rochas así como o dos ídolos de pedra está aínda por dilucidar e as posibles interpretacións son múltiples e variadas.

Co paso do tempo estes amuletos pétreos foron facéndose máis elaborados e complexos, pero os amuletos naturais seguiron ocupando un posto primordial no arsenal profilácticos dos galegos, xunto co uso de medallas, estampas, rescriptos, escapularios e outros símbolos relixiosos que, coa chegada do cristianismo, virían complementar o xa extenso corpus de obxectos valedores e sandadores aos que recorre o pobo ante a acción da enfermidade e do maléfico.

Veremos como a miúdo moitos destes obxectos protectores se presentan na nosa cultura popular mesturados, interrelacionados e combinados entre si. Isto é o que ocorre precisamente co seixo, reflectindo os seus variados usos e aplicacións —como elemento protector e/ou sandador— a inmensa capacidade creadora e simbólica do pobo.

No caso da función apotropai-ca do seixo na cultura popular galega o máis fascinante é que o seu uso se remonta, con moita probabilidade, á máis remota antigüidade, podendo ser intuído a súa utilización no rexistro arqueolóxico galego. O mesmísimo rei Afonso X O Sabio describiu no seu *Lapidarium* as características do seixo, resaltando o seu poder para conectar o ser humano co mundo espiritual, así como o valor protector contra o perigo.

Malia a continuidade do seu uso ritual non podemos afirmar que as aplicacións actuais e virtudes a el atribuídas fosen as mesmas que as que tiña na antigüidade, pois sabemos que a cultura dun pobo muda ao longo do tempo e que os símbolos, a pesar de manter a súa aparencia externa, cambian o seu significado co paso do tempo e cos cambios sociais e culturais sufridos nunha comunidade. Quere isto dicir que os seixos atopados en tumbas megalíticas quizais tiveron un uso e un significado diferente ao que teñen os seixos que usan os galegos actuais, por exemplo, para protexer a súa casa ou para curar determinadas doenzas. Mais este feito non quita valor algún ao fascinante feito cultural da continuidade durante miles de anos no uso ritual deste mineral, sexa o significado deste uso semellante ou distinto. Se, ademais da continuidade no uso ritual ou simbólico do seixo, observamos tamén que en moitas ocasións o uso actual coincide —cando

menos nas formas— co uso ancestral, o fenómeno cultural que estamos a estudar adquire unha dimensión aínda máis interesante, pois nos fala do fondo e enraizado que pode estar unha crenza ou un mito na cosmovisión dun pobo. O uso do seixo branco para facer destacar monumentos megalíticos e o uso do seixo branco para facer destacar na paisaxe os marcos



Pedras do raio, profilácticos cristais de seixo

lindeiros, ou o uso do seixo entre as paredes das casas con fins protectores, e o uso de seixo entre as paredes das casas dos castros, son tan só dous exemplos que nos deberían facer reflexionar sobre o que acabamos de comentar.



Podemos concluír que o seixo na cultura tradicional, igual que ocorreu no pasado, é un elemento operativo, é dicir, é útil na vida ou no mundo real. É funcional no senso práctico, por exemplo, como marco é idóneo pola súa brancura para destacar na paisaxe. E é funcional no sentido simbólico porque acouga os temores naturais, entre outros, a enfermidade, a acción do maligno ou o poder destrutivo do raio.

4. O seixo no rexistro arqueolóxico

O seixo no rexistro arqueolóxico galego adoita aparecer de cinco xeitos diferentes:

- Como material lítico: en forma de ferramentas (burís, puntas de frecha, raedeiras, etc, feitos con cristal de rocha ou seixo), como laminiñas ou como núcleos de extracción.
- Como material de construción nos megálitos, cítese: formando parte da coiraza das mámoas, como esteos dos dolmens ou pedras do corredor, como pedrafitas e en círculos líticos.
- Formando parte das estruturas e edificacións de época do Bronce e da Idade do Ferro.
- Como obxectos votivos en enxovais funerarios megalíticos ou en depósitos rituais de diferentes cronoloxías. Neste caso podemos atopar prismas de cristal de rocha ou monocristais, e tamén nódulos de seixo branco máis ou menos traballados ou redondeados, ou non transformados.
- Noutros contextos arqueolóxicos de difícil datación e catalogación.

4.1. O seixo no paleolítico galego

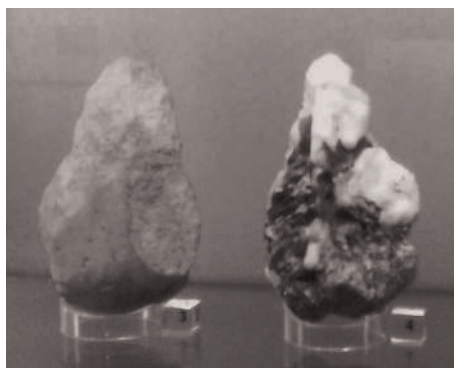
No contexto arqueolóxico do paleolítico galego o tema do seixo figura tan só mencionado como mero material construtivo da industria lítica atopada nos xacementos.

Tendo en conta que neste mesmo horizonte temporal noutros países europeos se teñen atopado pezas de seixo, ou cristal de rocha, cuxo uso puido ser simbólico, sería interesante facer un estudo detallado daqueles monocristais de rocha que aparecen nos xacementos galegos, así como daquelas pezas de seixo que pola súa forma ou pequeno tamaño fosen susceptibles de non ser catalogadas como industria lítica ou material desbotado.

Constátase, por exemplo, a presenza de seixo na Cova da Valiña, no concello lugués de Castroverde. Nun estrato adscrito, posiblemente ao Musteriense, atopáronse nas escavacións de 1987, e entre os restos de material lítico, prismas de seixo naturais que puideron ser retocados para o seu uso como ferramenta ou arma. Tamén se atoparon núcleos piramidais de prismas de seixo. Non é un caso illado, pois noutros xacementos paleolíticos galegos tamén se teñen atopado ferramentas líticas de seixo. No famoso xacemento das Gándaras de Budiño (O Porriño) apareceron, na primeira intervención arqueolóxica levada a cabo no 1963, centos de bifaces, triedros, burís, picos, fendedores, raedeiras, raspadores e outras ferramentas líticas feitas de seixo, cuarcita e sílex. No xacemento epipaleolítico ao ar libre de Pena Grande de Férvedes (Xermade), descuberto no ano 1971, recuperáronse útiles de sílex, seixo e cristal de rocha. No xacemento de Terrazos do Tambre (Oroso) apareceu unha raedeira, un núcleo poligonal de seixo e unha



lasca tamén de seixo. No Abrigo do Inferno (Muras) na intervención dos anos 90 descubríronse, entre outros, raspadores, burís, perforadores, laminiñas e puntas de seixo, cristal de rocha e sílex. Na prospección realizada no ano 1993 con motivo das obras da autoestrada das Rías Baixas apareceu, na Praza da Torre (Sandiás), abundante industria lítica tallada en cuarcita, sílex, seixo e cristal de rocha, toda ela do Paleolítico Superior. A raíz destas mesmas obras, na autoestrada das Rías Baixas, saíron á luz no xacemento da Veiga-O Campo da Mama (Taboadelo) máis de 1.500 pezas do Paleolítico Medio, maiormente elaboradas en seixo e tipo lasca. No xacemento da Lagoa (Sarria), atopado durante as obras da autoestrada Nadela-Sarria, localizáronse ferramentas líticas de seixo, cristal de rocha e algunha de sílex. No xacemento do



Machado de cuarcita e machado de seixo branco

Paleolítico Superior do Alto da Barxa (Cualedro) apareceron lascas de seixo e algún núcleo do mesmo material e no xacemento da Chaira aparecerían tamén varias lascas de seixo. Nas Gandariñas de Arriba (Sober) atopáronse quince artefactos en superficie tallados en cuarcita, seixo e sílex. No xacemento do Paleolítico Superior de Chan da Cruz (O Valadouro) apareceron uns 2.000 útiles realizados, entre outros materiais, en seixo, cuarcita e cristal de rocha. En Penas do Carballido, tamén no Valadouro, atoparon lascas feitas con seixo, cuarcita e sílex. Nos montes de Rodeiro (Amoeiro) atopáronse útiles de lascas de seixo e cuarcita e ferramentas de sílex do Paleolítico Inferior e Medio. No xacemento do Paleolítico

Inferior e Medio de As Cachadas (Tui) saíron artefactos líticos de seixo e cuarcita e no do Cruceiro tamén se atopou material lítico dos mesmo materiais. Na Pena Grande de Bordelle (Vilalba), nun xacemento do Paleolítico Superior, recuperáronse a principios dos anos 70 ferramentas líticas de seixo, cuarcita e sílex. No xacemento de Porto Maior (As Neves) apareceu no ano 2005 triedros de seixo e cuarcita. No xacemento de Valverde, en Monforte de Lemos, durante as campañas 2007-2009 atopáronse 2.400 artefactos líticos

dos cales o 56% estaba feito en seixo, o 24% en cuarcitas e o 6% en cristal de rocha. Entre eles atopáronse burís, raederas, puntas e numerosos núcleos. Na Cova de Valdavara I e II (Bercerreá) nos traballos arqueolóxicos do ano 2007 apareceron útiles do Mesolítico realizados en seixo. No xacemento do paleolítico infe-

rior da Braña Rubia (Coristanco) atopouse un biface de seixo. Máis recentemente, na campaña do 2011 no xacemento de Cova Eirós (Triacastela), o equipo arqueolóxico recuperou numerosas ferramentas líticas en seixo e cuarcita nos niveis do Paleolítico medio e obra, xa que logo, do Homo neanderthalensis. Entre elas destacaba unha punta de Levallois realizada en seixo. En declaracións ao Faro de Vigo, o arqueólogo da equipa de investigación Xosé Pedro Rodríguez dicía: *lo más relevante de esta herramienta es su material. El cuarzo es una roca difícil de tallar, por lo que se han encontrado muy pocas de este material. Lo más habitual es que sean de materiales más fáciles de trabajar, como el sílex.*



Son só algúns exemplos de achádegos de obxectos de seixo nestas épocas. En todos estes casos, o seixo ou o cristal de rocha, identifícase coa industria lítica, descoñecendo se se ten atopado nestes contextos arqueolóxicos pezas destes materiais que podan ser identificados con obxectos decorativos ou adornos corporais. Debido a que os estudos sobre o paleolítico galego aínda non están moi desenvolvidos, malia que nos recentes anos se están a facer moitos e moi interesantes traballos en novos xacementos, non podo afondar máis no tema por falta de datos sobre o uso non funcional do seixo neste horizonte temporal da nosa prehistoria. De todos os xeitos, cómpre ter en conta un dato que pode ser relevante á hora de estudar o posible uso ritual do seixo no paleolítico, e é que estas sociedades humanas eran sociedades cazadoras e recolledoras, e hoxe sabemos, polos estudos antropolóxicos, que posiblemente a relixión deste tipo de sociedades fose o chamanismo. Xa que logo, os datos tirados de sociedades etnográficas ou actuais de cazadores recolectores que practican o chamanismo poden ser de utilidade á hora de establecer posibles hipóteses de partida, como ben teñen exposto o prehistoriador francés Jean Clottes ou o antropólogo David Lewis-Williams, entre moitos outros.

4.2. O seixo no contexto megalítico

4.2.1. Os prismas de seixo nos enxovais funerarios

Nas escavacións arqueolóxicas que se veñen realizando nos túmulos megalíticos dende os anos 70 do pasado século conséntase con certa frecuencia a aparición de prismas de seixo cristalizado entre os obxectos dos enxovais

mortuorios. Por exemplo, López Cuevillas fálanos¹ de quince túmulos onde se recolleron prismas de seixo cristalizado e Ramón Fábregas Valcarce cita² como xacementos megalíticos de Galicia, nos que se teñen atopado prismas de seixo, a Cova da Moura (Noia, A Coruña), o túmulo de Monte das Arcas (Culleredo, A Coruña), o túmulo III de Abelleira (Xermade, Lugo), a mámoa do Rei (Vilaboa, Pontevedra), a Medoña do Salgueiriño e Medoña da Vacariza (Vilalba, Lugo) ou o túmulo I de Monte Campelos (Begonde, Lugo) onde apareceron dez prismas de seixo que estaban agrupados a xeito de depósito nunha área reducida da sepultura. Tamén no enxoval exhumado na mámoa de Monte Campelo (no lugar da Gándara, parroquia de Santa María de Castro, concello de Begonte) atopáronse dez prismas de seixo. Nas mámoas da necrópole de Bexo ou de Paradegua, na parroquia de San Xoán de Laiño, concello de Dodro, escavadas no 1970, atopouse un prisma de seixo cristalizado. No dolmen de Dombate, escavado en 1987, atopáronse fragmentos de prismas de cristal de rocha e seixo así coma unha punta de seta en seixo de forma triangular. Na necrópole da Zapateira (A Coruña), formada por uns vinte túmulos megalíticos, entre os materiais alí exhumados apareceron cinco puntas de frecha en seixo cristalizado, dous fragmentos de seixo e un prisma de seixo cristalizado. Na mámoa da Gándara, no Monte Campelos (Vedra), recuperouse un enxoval funerario no

1 A idade megalítica. *Historia de Galiza III*. Ediciones Galicia. Buenos Aires, 1973. Pp.43-122

2 Los prismas de cuarzo en la cultura megalítica del NO. de la Península Ibérica. *Brigatium. Boletín do Museo Arqueolóxico e Histórico de A Coruña*. Año 1983. Vol.4, pp 7-11

que había láminas de sílex e prismas de seixo cristalizado. Nunha mámoa de Prevesos, en Castro de Rei, atopouse un machado de seixo. Na necrópole do Campiño, Pontevedra, nunha actuación de urxencia realizada no ano 1994 por mor das obras do polígono industrial, saíron á luz varias puntas de frecha de seixo. Recentemente, nun dos enterramentos megalíticos da Chousa Nova (Silleda) atopouse un buril de seixo, entre outros elementos exóticos, como un colar de doas de ámbar e variscita.

Algúns autores atribúen a súa presenza nos enxovais funerarios ao seu carácter votivo, outros queren ver neles meros útiles da vida cotiá, como poden ser as puntas de frecha ou os machados puidos, e non falta quen interpreta estes cristais como meros adornos corporais, de feito se ten atopado no Alentejo portugués algún destes prismas con marcas realizadas para permitir o seu engaste ou suspensión, aínda que disto non se pode deducir que fose un simple adorno xa que o colgante de seixo puido ter tamén carácter apotropaico, como posiblemente ocorreu coa maior parte das xoias paleolíticas e moitas posteriores. Antón Rodríguez Casal³, por exemplo, comenta o seguinte respecto aos achados materiais do megalitismo galego identificados como adornos e obxectos

cultuais: *amais dos materiais anteriores temos tamén en pedra unha serie de obxectos [...] de uso cultural ou simbólico relixioso. Citarémosla existencia de [...] prismas de seixo cristalizado. Son obxectos non exclusivamente utilitarios, senón xa expoñentes dun carácter de luxo, distingo social ou riqueza dos inhumanos.*

Malia que a presenza de pezas de seixo é habitual nestes contextos crono-culturais, o escaso número de obxectos de seixo por cada depósito ou enxoval funerario indúcenos a pensar

nunha certa importancia destas pezas, e pode estar remitiendo á existencia de convencións ou crenzas culturais respecto ao seu significado social e simbólico que irían máis alá dun mero uso funcional. En ocasións, estes seixos descubertos nas cámaras megalíticas aparecen dispostos dun xeito



Monocristal de seixo atopado nun contexto megalítico

non casual. Por exemplo, nunha cista escavada nun túmulo localizado na Peneda Gerês (norte de Portugal) os prismas de seixo apareceron dispostos ao redor da cabeza do defunto, cuxos restos óseos estaban depositados en posición encollida ou fetal. Outras veces, como no caso do túmulo I de Monte Campelos (Begonde, Lugo), onde apareceron dous prismas de seixo, as pezas de cristal de rocha estaban agrupados a xeito de depósito nunha área reducida e localizada da sepultura.

3 Rodríguez Casal, A. *O megalitismo. A primeira arquitectura monumental de Galicia. Biblioteca de Divulgación. Serie Galicia. Nº 4. Ed. Servicio de Publicacións da Universidade de Santiago de Compostela. Santiago, 1990*



Non só en Galicia teñen aparecido este tipo de obxectos vinculados aos enterramentos megalíticos, en Asturias, País Vasco, Extremadura, Andalucía ou Portugal tamén se constata a súa presenza. No Museo Vasco de Bilbao, sen ir máis lonxe, expóñense catalogados como posibles obxectos profilácticos varios cristais de rochas atopados en diferentes dolmens de Euskadi. Por pór outro exemplo dun contexto megalítico afín, no dolmen irlandés de Poul nabrone, no Burren (condado de Clare), apareceron nas escavacións realizadas no 1985 os restos de cando menos 33 persoas enterradas neste monumento megalítico. Entre os obxectos enterrados cos esqueletos atopábase un machado de pedra, un colgante de óso, armas, cerámica e cristais de seixo. Pola súa monumentalidade e a súa situación predominante sobre a paisaxe do Burren, este dolmen —datado entre o 4200 a.C. e o 2900 a.C.— está considerado como un antigo centro cerimonial e ritual durante a Idade de Bronce e aínda en épocas da Idade do Ferro.

En Galicia non temos grandes estudos realizados sobre a presenza de obxectos de seixo no contexto funerario megalítico (IV ao III milenio), malia que a frecuencia da súa aparición é relativamente elevada. Semella que a presenza destes obxectos e o tema simbólico do seixo pasa desapercibido para os nosos investigadores, ben por carecer de interese para os arqueólogos ou ben debido á dificultade interpretativa que pode supor o seu estudo, e máis se se reduce só ao rexistro arqueolóxico e se deixa á

marxe a fecunda e sempre interesante materia etnográfica. Malia que en Galicia, dicíamos, o tema non é obxecto de estudo máis aló do seu protagonismo construtivo, si podemos atopar interesantes investigacións a este respecto noutras zonas megalíticas da Península Ibérica. Posto que estamos a falar da mesma cultura monumental, é posible extrapolar algunhas



Arbitza (osasun-babesgarria?) /
Cristal de roca (¿Profiláctico?)



Enxoval funerario con puntas de seixo.
Museo de Pontevedra

conclusións locais a todo o ámbito da cultura megalítica na que aparecen este mesmo tipo de obxectos votivos e no mesmo contexto físico e temporal. Temos unha boa mostra destes traballos no realizado no complexo funerario megalítico de Palacio III, en Andalucía, o cal coido é interesante comentar máis polo miúdo, por



reflectir perfectamente o que supón un exemplo de continuidade no uso ritual do seixo en contextos espacialmente distintos e crono-culturalmente distantes.

O sitio arqueolóxico de Palacio III foi escavado polas universidades de Sevilla e Southampton entre os anos 2001 e 2002. Os estudos revelaron que o lugar foi utilizado como local sagrado dende o neolítico ata a Idade do Ferro, amplo abano temporal durante o cal se construíron un dolmen de galería, un monumento tipo tholos (datado no Idade do Cobre) e un túmulo de incineración da Idade do Ferro. Como parte do enxoval atopado no interior da cámara do tholos destacan seis obxectos de seixo, dous nódulos de seixo, dous monocristais de seixo leitoso, unha peza de calcedonia e unha lámina de cristal de rocha. Catro destas pezas foron atopadas sobre o chan rochoso do tholos, no nivel máis antigo. Un dos nódulos de seixo —de aspecto redondeado e cor beixe pálida con zonas de cor vermella— atopouse por debaixo do chan de rocha nai do tholos e dentro dunha estrutura escavada que estaba coidadosamente selada con varias lousas de pedra, entre elas un fragmento dunha estela. Este habitáculo, que só contiña este seixo, foi interpretado polos arqueólogos como un posible depósito fundacional ou conmemorativo da construción orixinal do monumento.

O seixo tamén foi utilizado no tholos para recubrir a parte superior do recheo da súa cámara. Decenas de nódulos de seixo branco de entre 10 e 30 cm de diámetro foron embutidas na cara interior do teito do tholos cunha finalidade decorativa e/ou simbólica.

Non é un caso illado, no tholos descuberto no

xacemento de El Seminario, en Huelva, atopáronse tamén numerosos seixos similares aos de Palacio III que foron empregados no teito e no selado do tholos. Dada a súa concentración ao redor dunha das estelas do monumento, os arqueólogos tamén barallan a posibilidade de que formaran un posible túmulo de suxeición e realce da dita estela, se é que esta foi colocada no lugar como parte dunha actividade ritual posterior no tempo ao selado do depósito principal da cámara. Unha dispersión similar —de carácter antrópico— de nódulos de seixo branco (perto de 700) foi atopada ao redor da estela do guerreiro da Dehesa del Viar, en Almadén de la Plata. Neste caso se baralla a hipótese da existencia no lugar dun monumento megalítico anterior baixo o moreón de pedras (*majano*) onde apareceu a estela, e a posible vinculación entre as estelas de guerreiros e espazos sacralizados xa dende antigo.

No dolmen de galería de Palacio III foi atopado baixo o único ortostato que conserva un depósito composto por unha ducia de contas de colar de ámbar, tres aneis de prata, un obxecto de cobre, unha peza de cerámica e tres pezas de seixo: un de calcedonia cun orificio a xeito de colgante, un cristal de seixo verde da variedade prasio e outro monocristal de cristal de rocha transparente. Segundo os investigadores, este depósito semella representar unha reutilización do dolmen na Idade do Ferro e podería tratarse dunha ofrenda ritual ou funeraria, pois nesta época estaba en funcionamento a estrutura de cremación localizada entre o dolmen e o tholos.

Temos moitos máis casos de ítems semellantes rexistrados en contextos funerarios da prehistoria do sur da Península Ibérica, por exemplo os dous monocristais de seixo atopados no dol-



men de Navalcán, en Toledo; o magnífico monocristal de seixo afumado de 20 cm de longo descuberto no dolmen de Alberite, en Cádiz.

Para os investigadores deste equipo internacional que estudou o complexo funerario megalítico de Palacio III a similitude das rochas elixidas, a coincidencia do seu uso nun mesmo espazo funerario e o seu carácter votivo deixan poucas dúbidas de que: *se debe interpretar esta serie de cristais e pedras de seixo como evidencia dunha potente continuidade ideolóxica e/ou (máis xenericamente) cultural. Fose polas súas peculiares propiedades físicas e mineralóxicas como materia prima, fose polas súas anómalas e rechamantes formas, cores e texturas, o seixo, e especialmente os cristais de seixo, tiveron unha lonxevidade extraordinaria como materia prima cargada de valor ideolóxico.*

Tan só a título de inventario é necesario comentar tamén que, ademais dos núcleos de seixo ou de prismas de cristal de rocha, tense atopado en construcións funerarias megalíticas esferas de seixo ou de cuarzas, entre outros materiais. Debido a que o tema destas esferas remite a un mundo simbólico e ideolóxico que vai máis alá do noso campo de estudo en torno ao seixo, non entraremos en máis fonduras ao respecto agás a súa mención como elementos, ás veces, vinculados ao seixo, pois non son as esferas dos enxovais mortuorios o motivo deste traballo.



Esferas de seixo dun enxoval funerario

Aínda que, *a priori*, non podamos facer transposicións interpretativas en contextos cronolóxicos e culturais distintos, coido que si é interesante para unha futura análise máis en fondura citar algunhas interpretacións que se fan noutros contextos culturais á vinculación do seixo co mundo funerario ou dos devanceiros. Nesta liña podemos citar á recoñecida arqueóloga María Gimbutas e á súa obra *The language of the goddess*, na que vincula o uso ritual e votivo do seixo branco en espazos funerarios a un símbolo da morte e da rexeneración. Nos estudos antropolóxicos sobre chamanismo, por

exemplo nos traballos de Mircea Eliade, recóllese como en moitas sociedades chamánicas os cristais de rocha son considerados símbolos de vitalidade, forza máxica e elementos de conexión cos devanceiros. Entre algunhas culturas prehispánicas de Venezuela⁴ os amuletos de cristal de rocha forman parte do arsenal profiláctico dos chamáns e pénsase que neles habita o espírito da montaña. —*mauari*— que lles axuda nas cerimoniais de

curación. Pero tamén se cre que nos cristais de seixo se encarnaba o espírito daqueles antepasados con poderes chamánicos. Os huícholes de México chaman a estes seixos as almas cristalizadas dos seus chamáns mortos. Os chamáns americanos⁵ usan nas súas cerimo-

4 Márquez Pecchio, J.D. y Eielson, J.E. *Escultura Precolombina de Cuarzo*. Ernesto Armitano Editos. Caracas, 1985

5 Eliade, M. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Fondo de cultura económica. México D.F., 1968



nias bolsiñas con cristais de rochas. Nestas cerimonias, eles actúan como curandeiros e como psicopompos, pois buscan a alma fuxitiva do enfermo, captúrana e devólvena ao corpo que acaba de abandonar. O chamán é o que leva a alma do morto aos infernos.

Son tan só algúns exemplos para facernos reflexionar sobre os posibles significados que podemos manexar á hora de intentar entender a presenza do seixo no contexto funerario megalítico do Atlántico europeo. Quizais o feito de que os prismas de seixo non aparezan entre os enxovais de todos os túmulos teña algo que ver co rango social das persoas alí enterradas, de igual forma que, como acabamos de ver, os cristais de rochas en moitas culturas só se identifican coas almas dos chamáns mortos, persoas cuxo rango social está por riba do común dos membros da comunidade.

4.2.2. O seixo nas pedrafitas

Outro dos megálitos presentes na nosa xeografía son as pedrafitas ou menhires. Malia o pouco estudadas que foron as pedrafitas que atopamos espalladas por todo o noso territorio, e malia a idea desfasada e infundada de que en Galicia case non hai menhires ou pedrafitas, agás a famosa Lapa de Gargantáns, basta un pouco de traballo de campo ou unha ollada á toponimia da nosa xeografía (onde abundan nomes como pedrafitas, pedralonga, pedra alta, parafita, o marco, etc) para decatarse do erróneo da crenza. Hoxe sabemos que na nosa terra aínda existen dúcias de pedrafitas. Ao igual que ocorreu coas mámoas, moitas delas foron reutilizadas como marcos de termo —e así continú-

an na actualidade—, o que desgrazadamente xustificou que non se cataloguen ou consideren como auténticas pedrafitas.

Pois ben, existen pedrafitas realizadas integralmente con seixo, algo non habitual e cando menos peculiar se temos en conta que o material usado nos megálitos normalmente é o granito, e que onde se atopa seixo —agás excepcións— xeralmente tamén existe granito, que é de máis fácil talla e menor dureza. Xa que logo, cando hai granito dispoñible o uso do seixo como material construtivo deste tipo de megálitos só se podería corresponder á existencia dun certo carácter simbólico que puido ter o seixo no calcolítico.



Unha destas pedrafitas é a pedrafitas ou menhir do Marco da Pena Verde, na parroquia de San Estevo de Formeá, concello de Trabada, Lugo. Trátase dunha estilizada pedrafitas duns 2 metros de alto e realizada en seixo branco que foi usada como marco divisorio entre os

concellos de Ribadeo, Trabada e Barreiros, e as parroquias de Formeá, Vidal e Arante. O marco de Pena Verde conta ademais cunha lenda etiolóxica, xa que, segundo os veciños do lugar, esta pedrafitas tróuxoa unha vella na cabeza mentres comía castañas asadas. Outra interesante mostra é a Pedrafitas de Catarou, en Viveiro, xa citada por Federico Maciñeira. É un seixo case liso que sobresae do chan 1,15 metros.



4.2.3. Os seixo como material construtivo nos dolmens

Ao pé da Pena Branca, na serra Faladoira, localízase unha necrópole megalítica formada por seis mámoas, denominadas na zona como “covas de mouros” ou “fornos dos mouros”. Unha destas mámoas, a denominada Anta de Pena Branca, conserva cinco esteos dos que só dous permanecen no seu emprazamento orixinal. Estes dous ortostatos, enfrontados un ao outro, están realizados integramente en seixo branco.



No caso das mámoas da Serra Faladoira o uso do seixo como material construtivo puido deberse a escaseza de granito na zona, sendo as cuarcitas e as fílitas os materiais máis abundantes e de máis fácil extracción. Polo que se constata que o tipo de materiais xeolóxicos dispoñibles nesta rexión exerceu un forte condicionamento sobre a arquitectura megalítica da zona.

Temos outro exemplo de cámaras construídas con ortostatos de seixo na mámoa coñecida como Madorro de Montoucido, en Cospeito (Lugo). Esta tumba conserva aínda dous grandes esteos da súa cámara feitos en seixo branco.

O emprego de bloques de seixo como elemento construtivo ten sido documentado en todo o megalitismo europeo, sendo o caso do túmulo de irlandés de New Grange o exemplo máis destacado e

espectacular, pois a entrada da grande cámara megalítica foi decorada e sustentada cun impresionante muro de bloques de seixo branco que facían a función dunha magnífica fachada. Hai que ter en conta que o emprego de seixo como material construtivo incrementa a notoriedade e visibilidade do monumento ou, cando menos, sirve para resaltar ou dotar de relevancia algunhas das súas partes.

Pero o uso do seixo non se limita só ao material construtivo dos ortostatos senón que foi profusamente utilizado na confección das coirazas pétreas que recubrí-

an as mámoas galegas. A parte da mámoa orientada cara ao leste —ao nacente—, e na que se localizaba a entrada ou corredor, recubríase frecuentemente cun denso manto de seixo branco (ou de tonalidades claras) perfectamente colocalo e distribuído. Pola contra, a parte da coiraza que miraba ao oeste —cara o poñente ou solpor— era recuberta de pedras de tonalidades escuras e estaban dispostas, xeralmente, dun xeito menos coidado.



Como proposta interpretativa, e nunha clave simbólica, é posible que esta relación entre leste —lugar de nacemento do Sol— e seixo teña que ver coa vinculación entre o seixo e a fertilidade ou fecundidade, de aí a súa localización na cara oriental do túmulo, a cara orientada ao nacer do Sol, o lado da vida e dos vivos, o lado polo que renace cada día o astro que dá a vida, que quenta e que fai florecer e xerminar os campos. En contraposición á luz, o oeste —onde morre o Sol co final de cada día— representaría o Alén, o Outro Mundo, de aí a súa vinculación coa cor escura, co descoñecido, o ignoto e o ultraterreo.

Grandes bloques de seixo branco aparecen tamén frecuentemente no inicio dos corredores das cámaras megalíticas. Así se atoparon, por exemplo, na banda dereita do corredor de entrada ao Forno dos Mouros, no concello de Toques (A Coruña) e así se poden ver tamén entre os cachotes da reconstruída Mámoa do Rei, en Vilaboa (Pontevedra).

4.2.4. O seixo nos círculos líticos

O círculo lítico do Circo de Xogos, no Monte Neme de Malpica, está feito con pedras de seixo. Temos outro exemplo de círculo lítico realizado en seixo no caso do círculo lítico do Freixo. Situado na comarca das Pontes e no alto da Serra Faladoira. O círculo lítico do Freixo ten un diámetro de case dez metros e está feito con pequenas rochas de seixo que sobresaen uns 40 cm do chan e que conforman un anel de pedra dunha anchura media

duns dous metros. O círculo presenta unha entrada orientada ao nacente e realizada con pedras de maior tamaño. Este círculo de pedra formaba parte dun conxunto máis amplo integrado polos cinco túmulos da necrópole megalítica da Mourela e por un segundo círculo lítico hoxe desaparecido. No conxunto conservábase, segundo explica o especialista en megalitismo Moncho Boga⁶, unha especie de camiño —posi-

blemente un camiño megalítico— abandonado de medio quilómetro de lonxitude, cun ancho constante de cinco metros e delimitado por unha serie de pedras desiguais de seixo sen labrar que sobresaen entre 30 e 50 centímetros.

O dito sobre a limitación dos materiais construtivos para as mámoas da Serra Faladoira podería ser aplicable para o caso destes círculos líticos de seixo.



6 Boga Moscoso, A. *Dólmenes de Galicia. Arquitectura das grandes pedras*. Bahía edicións. A Coruña, 1997

4.3. O seixo na Idade do Bronce

Debido a escaseza de estudos sobre necrópoles galaicas da Idade do Bronce non dispomos de datos pormenorizados sobre a presenza do seixo nos enxovais funerarios desta época, polo que descoñecemos se existiu ou non un continuísmo dos depósitos de seixo con respecto a épocas pasadas. Tan só podemo citar o caso das cistas existentes no xacemento do Bronce Inicial de Fraga do Zorro, en Verín, onde apareceron, acompañando ao restos humanos, cerámica e materiais de sílex, lousa, seixo e cuarcita.

Como dato interesante, e sen pretender unha extrapolación de resultados ao contexto galaico no que non sabemos se houbo unha perduración deste aspecto da ideoloxía funeraria, si podemos comentar que as numerosas investigacións realizadas no sur de España en contedores funerarios individuais do II milenio adC constatan, independentemente de casos puntuais, un abandono do uso de obxectos de seixo e cristal de rocha como parte dos enxovais funerarios.

Á marxe do mundo funerario, si se ten documentado a presenza de cristais de rocha en xacementos galaicos da Idade do Bronce. Temos un exemplo no asentamento ao aire libre da Idade do Bronce estudado en O Curral, San Cibrán de Aldán (Cangas), no que se atopou entre materiais cerámicos dous prismas de seixo sen traballar, ou o xacemento da Idade do Bronce dos Laguiños, tamén en Cangas, onde se atoparon fragmentos de cuncas, muíños de man, un machadiño e líticos de seixo.

Pero quizais o uso máis significativo do seixo

neste período temporal estea relacionado co ámbito construtivo doméstico. Explica Manolo Rey, director do Parque Arqueolóxico da Arte Rupestre de Campo Lameiro, que nas cabanas da Idade do Bronce —moitas delas localizadas a carón dos petróglifos, como se ten descuberto durante os traballos de construción do parque arqueolóxico— o seixo formaba parte do material construtivo do chan. As cabanas, de planta redonda, eran confeccionadas de palla e barro e con teito vexetal (xeralmente xestas ou cereal). O seu chan circular estaba dividido diametralmente por un eixo confeccionado de pedras de seixo. Unha das metades desa circunferencia estaba rechea de terra orgánica e a outra de xabre. O parque de Campo Lameiro conta cun poboado da Idade do Bronce reconstruído onde é posible ver nas cabanas esta peculiar conformación do chan onde o uso do seixo, como explica Manolo Rey nunha entrevista ao xornalista Manuel Gago, pode combinar unha utilidade funcional e outra sagrada.

4.4. O seixo na Idade do Ferro

4.4.1. O uso do seixo en castros

No ámbito da cultura galaica da Idade do Ferro temos un caso paradigmático no castro de Viladonga. Neste asentamento castrexo atopámonos bloques de seixo branco incrustados entre a cachotería dos muros das casas. A súa situación destaca sobre o lenzo das estruturas habitacionais e fican estratexicamente colocados nas esquinas das cabanas. Hai quen quixo ver nestes seixos un peculiar mecanismo de sinéctica dos camiños dentro do propio castro. Ao meu entender, non ten sentido marcar uns camiños ou rúas dentro do núcleo habitacio-



nal, pois estas rúas xa quedan claramente delimitadas polas propias estruturas das casas, ademais as rúas son perfectamente identificables sen necesidade de ir indicando con seixos brancos o lugar onde un ten que virar ou por onde debe transitar. Coido que esta interpretación non tivo en conta o coñecemento antropológico do uso do seixo na nosa cultura tradicional, pois teño constatación etnográfica en moitas zonas de Galiza do emprego do seixo no mesmo contexto construtivo, isto é, formando parte dos muros das casas e frecuentemente situados nas esquinas. No caso actual do uso do seixo nestes peculiares emprazamentos domésticos a súa función é claramente apotropaica, como veremos máis adiante, o que me leva a barallar a hipótese de que os seixos colocados nas casas do castro de Viladonga cumprían a mesma función protectora da vivenda.

No castro das Travesas (concello de Carral), segundo referencia do arqueólogo e director da escavación Antón

Malde, apareceu no acceso ao antecastro un grande bloque de cuarcita en posición primaria e posto intencionadamente nese lugar. Unha localización, ademais, moi interesante, pois o bloque de cuarcita atopábase entre a entullada que colmataba o foso no que se atopou un tesouriño da Idade do Ferro (datado entre o século II a.C. e o cambio de era) interpretado como un depósito ritual asociado a ese feito construtivo no que se colmata o foso a carón do acceso ao antecastro.

Durante a campaña arqueolóxica levada a cabo no castro de Mallou (Carnota) no verán do

2013, e na que tiven o gusto de participar, atopei un bloque de seixo branco que destacaba entre os cachotes graníticos dunha entulleira. Esta entulleira localízase a carón da entrada á croa amurallada do castro, xunto a unha estrutura identificada como corpo de garda. A entulleira foi confeccionada durante a campaña do 2006-2007 cos materiais de derrubo das construcións atopadas na contorna deste emprazamento. Malia que o bloque de seixo atópase descontextualizado, tendo en conta a súa traballada fasquí, o seu grande volume (uns 40 cm. de longo), o uso exclusivo do granito como material construtivo e a ausencia de seixos similares no xacemento, poderíamos pensar, *a priori* e como hipótese plausible, que



este significativo bloque de seixo puido estar situado ben na segunda muralla interior do castro ou entre os muros dunha das vivendas ou edificacións, como así acontece noutros castros que temos comentado.

4.4.2. Os depósitos votivos

A presenza de seixo con carácter simbólico ou votivo nos xacementos galegos non se limita só á época megalítica senón que incluso na Idade do Ferro atopamos claras evidencias destes depósitos de seixo realizados de xeito ritual en contextos e xeografías que poderían



ser consideradas sacras, isto é, posibles santuarios. Temos o mellor exemplo do que acabamos de dicir no petróglifo da Ferradura, localizado na parroquia de San Pedro de Trasalba, concello de Amoeiro (Ourense).

A estación, polos seus elementos e estruturación espacial, foi considerada polos arqueólogos Manuel Santos-Estévez e García Quintela como un posible santuario da Idade do Ferro. O panel principal é unha rocha de 10 m de longo por 3.20 m de ancho e 1.50 m de alto. Os motivos representados son podomorfos (o grupo máis numeroso dos atopados en Galicia), rebaixes hemi-cilíndricos e cuadrangulares, cruces irregulares, ferraduras, cazoletas, dúas combinacións circulares e outras formas irregulares. Esta estación de arte rupestre foi escavada en 2002 polos arqueólogos Manuel Santos-Estévez, Yolanda Porto, Elena Taboada e Teresa Espejo. Entre os traballos levados a cabo durante a escavación abriuse unha calicata no espazo que dividía o petróglifo en dúas rochas e realizáronse labores de limpeza naquelas gretas máis amplas e susceptibles de albergar material arqueolóxico. Nestas fendas máis amplas do petróglifo atopáronse un grande número de pedras de seixo incrustadas nas ditas gretas. Estes seixos foron depositados nas fendas de xeito intencionado pois, como explican os arqueólogos responsables da escavación, existe unha clara selección do tipo de pedra e ademais foron introducidos a presión. No extremo norte da rocha máis setentrional do conxunto rupestre abriuse unha sondaxe de 1 x 1 m. sobre unha mancha de terra que se



asentaba sobre a pedra do petróglifo. Este manto de terra cubría un rebaixe na pedra de orixe antrópico sobre o que ficaban depositados un centenar de fragmentos de seixo branco rodeados por algunhas pedras de granito.

Baixo o depósito de seixo atopouse tamén fragmentos de cerámica de *vermella*. Segundo os arqueólogos que investigaron esta estación rupestre, e en base aos

depósitos de seixo descubertos nas Ferraduras, houbo nalgún momento da historia do petróglifo, posiblemente na Idade do Ferro, algún tipo de actividade ritual consistente en cubrir rebaixes e gretas con seixos.

Aínda que só sexa como mera curiosidade, é importante comentar que noutros contextos culturais tamén se teñen atopado depósitos votivos de seixo asociados a gravados rupestres. Temos un exemplo nos petróglifos estudados en Cundinamarca, Colombia. Nunha das estacións rupestres estudadas no municipio de El Colegio —curiosamente decorada con covañas— atopouse nunha concavidade da rocha un depósito intencionado composto por catro cantos rodados, fragmentos de cerámica, artefactos líticos e un nódulo de seixo branco. A deposición destes obxectos nas rochas con arte rupestre está a ser interpretada por moitos investigadores como actos de ofrendas e, en todo caso, deben enmarcarse no ámbito do ritual. Estes petróglifos prehistóricos adscribíense ao período Herrera (séculos VIII a.C. ata o VIII d.C.).



Temos un segundo exemplo arqueoetnográfico onde se vincula o seixo e a arte rupestre. Na estación rupestre de Sally's Rock Shelter, no deserto de Mojave (EEUU) toparon fragmentos de seixo espaxados entre as rochas gravadas que foron utilizados como pedras martelo para picar os gravados. Tamén había numerosos seixos, duns 12 cm de lonxitude, encaixados entre as gretas das rochas dos paneis rupestres. Os chamáns crían que o seixo contiña unha esencia sobrenatural que lles permitía contactar co mundo dos espíritos que estaba detrás da superficie da rocha.

4.5. O seixo noutros contextos arqueolóxicos

Atopamos tamén o seixo noutros contextos arqueolóxicos de máis difícil datación e filiación, como os casos dos aliñamentos de seixo que atopei no xacemento da Pedrafita de Adai. Na parroquia de Adai, en Lugo, atopamos un dos lugares arqueolóxicos máis intrigantes e inéditos de Galicia. Estamos, con case total seguridade, ante un antigo santuario precristián no que destacan dous elementos: o Castrillón e as pías do posible templo ou altar da Pedra Fita. Ademais destas dúas construcións, completan o espazo arqueolóxico un campo tumular, dous conxuntos de petróglifos e unha posible pedrafita.



En canto ao tema que nos ocupa —o seixo—, detereime na descrición do Castrillón, unha sorte de *henge* ou minicastro, estilo *hillfort* británico. Os expertos que estudaron o lugar

non se poñen de acordo sobre o uso, orixe e función do Castrillón. Así que temos interpretacións para todos os gustos. Felipe Arias identificou esta construción como unha estrutura de control viario de época romana. García Quintela fala da posible relación entre o Castrillón, o espazo do santuario de Pedra Fita e Lucus Augusti, incluso avanza a hipótese de que a estrutura de postes da Pedra Fita puidese ser un santuario adicado ós deus pancéltico Lug. Manuel Santos, quen fixo un estudo sobre a zona de Adai, comenta que as súas condicións de emprazamento e a altura da súa muralla de terra son pouco apropiadas para a defensa, ademais o seu tamaño é moi reducido para albergar un castro polo que desconfía de que sexa un castro, tal e como está catalogado.

Sexa o Castrillón unha estrutura defensiva, profana ou relixiosa, hai que ter en conta que, pola súa forma dotada de fosos e parapetos,

dende o punto de vista simbólico fálannos dunha concepción monumentalizada do monte. Son un signo de posesión, de apropiación física e simbólica do espazo. Serven para diferenciar o espazo propio do alleo, son construcións delimitadoras e creadoras de espazos propios e identitarios funcionando, asemade, para diferenciar estes novos espazos do caos da natureza adxacente.

Son, xa que logo, a expresión física e tanxible da separación entre o espazo humanizado e a natureza salvaxe, e como tal tiñan un valor simbólico e, ás veces cerimonial e sacro,



pois nos santuarios defínese o espazo sagrado respecto ó profano e existe sempre un terreo circunscrito de culto. O Castrillón é un recinto duns 20 metros de diámetro, delimitado por un parapeto e un foso. Quen se achegue a este xacemento poderá observar a grande presenza de bloques de seixo branco que aparecen esparexidos pola lomba do bosque onde se sitúa o Castrillón. Uns bloques que cando se estudan con detemento non parecen dispostos ao chou, senón seguindo unha orde e formando un total de quince aliñamentos que cunha orientación L-O case perfecta (de 260°) percorren o espazo que se estende pola parte alta da lomba onde se sitúa o Castrillón, no medio dun frondoso piñeiral. O interior do recinto está libre de seixo e tampouco se aprecia restos de construción algunha. A presenza de tanto seixo na zona e colocado dun xeito intencionado coído que debería ser obxecto dunha análise detallada pois, como é ben sabido, o seixo non é unha pedra calquera, e na nosa tradición popular sempre se lle asociou un carácter apotropaico, e aínda hoxe é posible ver en moitas fachadas das casas tradicionais e dos alpendres unha pedra de seixo con fin protector da edificación e dos seus moradores, por non falar das famosas pedras do raio ou da contrastada presenza de seixos —con carácter simbólico— nos xacementos arqueolóxicos dende o paleolítico.

Na catalogada como castro da Roda e coñecida como Roda de Barreiros, entre os concellos de Barreiros e Ribadeo, atopamos outro exemplo de construción similar ao Castrillón e de difícil adscripción cronolóxica e funcional, debido ao inédito do xacemento. Na escavación de urxencia que se fixo por mor das obras da autovía do Cantábrico atopouse anacos de potes cerámicos, algúns instrumentos líticos, unha moeda de cobre portuguesa do século

XV e unha punta de frecha de seixo. A estrutura circular —de apenas trinta metros de diámetro— está rodeada dun foxo e dun muro de pedra. Na contorna deste peculiar anel lítico apareceu, novamente, unha grande cantidade de seixos que puideron formar parte desta construción.

No Valadouro atopamos outra destas peculiaridades construcións circulares, refírome ao círculo lítico das Pedragosas, no Chao de Lamoso, entre as parroquias do Cadramón e Frexulfe. Esta construción pétreo circular está formado por dous círculos concéntricos feitos con pedras de xisto e seixo e foi descuberto no ano 2004. O círculo maior ten unhas medidas aproximadas de 9,3 metros no eixo N-S e 9,5 no eixo L-O. As medidas do círculo menor son de 3,8 metros no eixo N-S e 4,2 no L-O e presenta unha abertura orientada cara ao leste. No centro xeométrico do dobre círculo hai unha pedra plana de 1,15 metros de lonxitude e 0,78 de alto. Para o esperto en megalitismo e responsable do xacemento romano de Cambre, Ramón Boga, ou para o historiador Xabier Moure, aínda que os círculos poderían corresponder aos aneis perimetrais dunha mámoa, como pensan algúns investigadores, debido ao inusual da estrutura e a ausencia de restos de ortostatos no interior, estaríamos ante un círculo lítico prehistórico.



5.O seixo na etnografía galega

5.1. O seixo como pedra de poder: aplicacións e usos do seixo con carácter protector, curativo ou favorecedor na cultura popular galega

5.1.1 Os cristais de seixo como Pedras feitas

Se o seixo, como estamos a ver, se considera un mineral especial, cargado de poder e simbolismo, o cristal de rocha aínda o é máis. O cristal de rocha é unha variedade de seixo transparente e moi valorada dende a antigüidade pola súa claridade e transparencia, así como polas súas calidades reflectarias da luz. Esta características unidas ao seu xeito de cristalización fixeron que o cristal de rocha fose usado no pasado como se dunha xema se tratase. Os árabes, por exemplo, confeccionaban fermosos amuletos con este mineral, para asegurarse a boa sorte e tamén para ter plácidos sonhos. Como anécdota histórica podemos comentar que, segundo as crónicas, o emperador romano Nerón, coñecedor de que o cristal de seixo atraía os favores dos deuses, fixo tallar dous maravillosos copos coa máxica pedra para beber neles nas grandes celebracións.

Pedras feitas é un dos nomes xenéricos co que se coñecen todos estes amuletos pétreos de peculiar feitura —como pode ser un monocristal de seixo— e que o pobo identifica como obxectos non feitos por eles pero que, polas súas peculiaridades morfolóxicas, tampouco son capaces de atribuírlles unha orixe puramente natural. Podemos dicir que para a xente son pedras que non son normais ou naturais e, xa que logo, tiveron que ser feitas por algún

tipo de poder ou forza extraordinaria ou sobre-natural. A orixe xeolóxica dos fósiles ou dos cristais de rocha era algo que, loxicamente, se escapa aos nosos devanceiros, de aí que canto máis rara e peculiar fose unha pedra máis posibilidades tiña de ser convertida nun amuleto, e segundo a súa forma podía ser aplicado á curación dunha ou doutra doenza. Ademais, hai que ter en conta que ata o descubrimento de América, en España non se coñecía a existencia de ferramentas de pedra puída, obviamente por esquecemento froito do desenvolvemento tecnolóxico, co que o achado casual —xeralmente no transcurso de labores agrícolas— deste tipo de pezas levaba parella a súa asignación a un feito extraordinario, de feitura non humana e, xa que logo, dotadas de certo poder. O mesmo ocorría, como dixemos, cos fósiles dos que non se coñecía a súa procedencia pero que pola súa forma peculiar e “non natural” tiñan que ter algo de extraordinario, feito que levaba a denominar todas estas pezas como *pedras feitas*, como dixemos.

Esta peculiar orixe fai que estas peculiares pedras teñan inusuais virtudes sandadoras ou protectoras, polo que son consideradas valiosos amuletos. Este sería o caso dos fósiles, as ferramentas neolíticas, as fusaiolas, as pedras furadas e o caso dos cristais de rocha ou prismas de seixo cristalizado, entre outras pedras peculiares. Noutros horizontes culturais, estas pedras de seixo, e o seixo en xeral, foron componse común dos sacos de poder ou das bolsas medicinais —o equivalente ás nosas “Bolsas das cousas boas”— de curandeiros e chamáns.



5.1.2 Os prismas de seixo cristalizado como Pedra da pezoña

Os seixos cristalizados tamén foron usados como pedras curativas contra a mordedura ou picadura de animais venenosos, son as coñecidas como *pedras da pezoña*, *do goxo*, *pedras da serpe* ou *pedras do veneno*. A *pedra da pezoña* é, polo tanto, unha pedra sandadora empregada para curar a pezoña producida polas serpes, pintegas, sapos e outros bechos pezoñentos. Tamén se usa para a curación de infeccións de pel e demais males cutáneos. Como ocorre con moitos destes obxectos de poder, normalmente se lles atribúe unha orixe misteriosa que se perde na nebulosa do tempo. Así, algunhas foron traídas das Américas e doutras terras afastadas polos emigrantes que alí estiveron, moitas son pedras peculiares como machadiños puidos neolíticos ou cristais de seixo, outras dise que veñen dos cornos de animais, da fronte de misteriosas serpes da India ou das babas das serpes. Todas elas son valiosas pezas que son herdadas de xeración en xeración coma se de auténticas reliquias se tratase. José Rodríguez López identificou estas *pedras da pezoña* con algúns cantos rodados pequenos, xaspeados e porosos que se atopaban nas beiras dos ríos e que eran usados contra o mal da pezoña cando se daba a mordedela dun animal pezoñento. Tamén recolleu que algunha destas pedras semellaban puntas de frecha de tempos remotos, o que nos leva a relacionalas coas *pedras do trono* ou *pedras do raio* das que falaremos a continuación. Tamén Taboada Chivite recolleu dunha informante da Fonsagrada o uso dos prismas de seixo como

pedras curativas para o mal de pezoña ou as mordeduras de animais venenosos. A *pedra da pezoña* debeu de ser indubidablemente un dos nosos amuletos máis poderosos, de aí que o refraneiro popular recollera a crenza neste amuleto: *Boa face a todo o mundo e a pedra da pezoña na faldriqueira*. En ausencia da *pedra da serpe* ou da *pedra da pezoña*, un anaco de seixo tamén servía para sandar a picadura da cobra refregando o seixo sobre a ferida e botándoo despois a unha poza.

5.1.3. Os prismas de seixo cristalizado como Pedras do trono ou Pedras do raio

Tamén se mesturan as propiedades da *pedra da pezoña* con outro tipo de amuletos pétreos chamados as *pedras do trono* ou *pedras do raio*. As *pedras do raio*, segundo a crenza popular, son as puntas dos raios que caen á terra e que, por tanto, pasan a ser importantes obxectos valiosos aos que se lles outorgan propiedades portentosas de protección, non só contra os trebóns e o raio senón tamén contra calquera mal subitáneo.



Non só os machadiños e as puntas de frecha neolíticas eran confundidas coas puntas do raio, tamén, e sobre

todo, as formacións poliédricas que se producen pola cristalización de determinados minerais que forman as rochas, como ocorre no caso do seixo, eran consideradas poderosas *pedras do trono* ou *do raio*. Leite de Vasconcellos deixa clara esta identificación de *pedra do raio* e cristal de seixo no seguinte



fragmento do seu traballo *Tradições populares de Portugal*:

O povo chama pedras de raio (também pedras de trovão en Neiva do Minho) não só aos instrumentos de pedra pré-históricos [...] mas —é o maus vulgar no Norte do país— aos cristais de rocha (posso seis cristais de rocha, chamados pedras de raio, que foram quase todos encontrados nas raízes de árvores, segundo a crença). [...] A pedra de raio ou é posta nos telhados (Mancorvo) ou dentro da casa (Douro), para livrar de raio. Quando troveja. Ela começa a saltar muito no sítio em que a têm guardada (Douro, etc). [...] O nosso povo (Vouzela) explica a trovoada pela combinação de friura e de quentura. Uma cantiga de ao pé de Viseu é explícita a este respeito:

*Entre o calor e o frio
Se gera a pedra do raio:
Quem me dera a fortaleza
Que tem o trovão de Maio.*

Este tipo de amuletos xa se coñecían en tempo dos romanos co nome de *fulgurita*, e os autores clásicos como Plinio refírense a ela a miúdo co nome de *ceraunia*. Segundo a crenza, cando había tormenta e caían os raios á terra, a súa electricidade fusionábase coa area e formábanse estes amuletos, que despois se afundirían sete niveis baixo a terra, de xeito que cada ano subiría un estadio, pola súa tendencia natural a volver aos ceos de onde proviña, podendo atopala na superficie da terra transcorridos sete anos. Neste momento recollíase e gardábase como potente amuleto protector contra as tormentas, evitando que os raios caesen sobre a casa, e como obxecto san-

dador contra certas doenzas dos homes e do gando. Tamén as pedras que manchaba o raio ao caer á terra tiñan propiedades contra os venenos⁷. Leite de Vasconcellos tamén recolleu esta crenza no veciño Portugal:

O raio é uma pedra que cai e se afunda sete varas ou braças levando sete anos (cada ano uma braça) a vir à superfície (Trás-os-Montes, Minho, Douro, Beira Alta, Estremadura).

En Galicia era habitual colocar este tipo de pedras entre a cachotería das cortes ou da casa co aquel de protexer a vivenda, os seus habitantes e os animais da destrutóra acción das tormentas, e tamén para preservar o gando da enfermidade. Outro xeito de usalas para protexerse dos danos do raio era colocalas na ventá cando se achegaba a tormenta.

Nicolás Tenorio fálanos do aspecto favorecedor da fecundidade que teñen nalgúns lugares de Galicia as pedras do raio ou tamén chamadas *pedra de águila*:

Para el caso de parto de la mujer, tienen la creencia en la virtud que ejerce la que llaman piedra del rayo o del águila. Dicen que atada esta piedra a la pierna izquierda de la parturienta facilita el parto, produciendo efecto contrario cuando se la atan en el brazo del mismo lado.

A crenza nestas pedras do raio non é exclusiva de Galicia ou do Norte de Portugal, igual que ocorre con moitos outros amuletos dos que aquí estamos a falar, pois os temores humanos

⁷ Rodríguez López, J.: *Supersticiones de Galicia*. Editorial Maxtor. Valladolid, 2001



son universais e as respostas culturais moitas veces son similares. Podemos citar como exemplos de uso similar destas pedras noutras xeografías o caso das coñecidas nas Illas Británicas como *Fairy dart* ou *gaé sídhe* en gaélico. Nas zonas rurais de Gran Bretaña críase que as puntas de sílex, que casualmente se atopan nos labores de labranza, eran os dardos que usaban as *fairies* (seres míticos similares ás nosas mouras) cando desexaban facer mal a alguén. Se se introducía unha destas pedras en auga, esta adquiría poderes curativos, tal como se fai co *alicorno* galego. En Cornualles críase que estas puntas de frechas ou os machados neolíticos se producían nas nubes froitos dos tronos e lóstregos e despois caían



ó chan onde eran atopadas pola xente. Estas pedras adoitaban cambiar de cor cando trocaba o tempo polo que servían para predicir a meteoroloxía, amosando a mesma función cá nosa *pedra chorona* que menciona Eladio Rodríguez. En Escocia a estes machados chamábaselles *fairie hammers* e gardábanse na casa para utilízalas contra as enfermidades. Tamén se cría que os antigos se enterraban con elas para chamar á porta do Purgatorio. O uso destas pedras como amuleto que acompaña o morto na súa derradeira viaxe ao Alén entronca directamente coas pedras chamadas *Cruz de Santo André* que se teñen posto nos petos dos mortos, quizais para protexelos no seu tránsito final e das que falaremos a continuación. Outro exemplo destas similitudes serían as poderosas pedras coñecidas en África e Latino América co nome de *odduaras*, que os *yorubas* consideran produto dos raios e dos tronos.

Pedras que son propiedade de Chango —o deus do trono— e que utilizan como amuleto para afastar o mal e atraer a boa saúde e a boa sorte. Para Mircea Eliade as virtudes das pedras do raio veñen de que ao caer do ceo están impregnadas dunha virtude máxico-relixiosa que pode ser utilizada, comunicada e difundida; é en certo modo un novo centro de espiritualidade sacra urania sobre a Terra.

5.1.4 O seixo como Pedra do leite

O mineral de seixo tamén foi usado como un amuleto favorecedor da lactancia, era a coñecida como *pedra do leite*: croio de seixo leitoso que as mulleres recén paridas puñan entre os peitos —normalmente nunha cinta cunha bolsiña de tea— para favorecer a produción de leite.

Eladio Rodríguez di que a *pedra do leite* é unha variedade de creta branca de aspecto fariñento, lixeira e suave ao tacto. Se temos en conta que a creta branca está formada por unha alta porcentaxe de nanofósiles de algas atopamos tamén certa relación entre este amuleto e as *pedras feitas*. Na zona do Bierzo as mulleres con nenos lactantes adoitaban pendurar este amuleto do pescozo por diante do peito cunha corda ou cinta para que os seus peitos desen abundante leite e non llelo estragasen as bruxas cos seu maleficios. Se se desexaba o efecto contrario, non dar máis leite, púñase a pedra cara a atrás. Segundo o teólogo medieval Alberto Magno⁸ beber pos de cristal de seixo mesturados con mel fai moi leiteiras as nodrizas. O etnógrafo portugués Leite de

⁸ Alberto Magno. *Los admirables y maravillosos secretos de la naturaleza. Ediciones y distribuciones Vedral. Barcelona, 2002*



Vasconcellos tamén nos conta que en Trás-os-Montes as mulleres para traer o leite ao peito levan ao pescozo unha pedriña chamada *leituario* e na Beira Alta unha pedra en forma de conta que chaman *conta leiteira*. En Cáceres era moi popular a *cuenta de la leche*, que as mulleres que acababan de ter un fillo puñan penduradas sobre o peito. Estas *cuentas de la leche*, segundo nos explica José María Domínguez Moreno⁹, non eran outra cousa que pequenas pedras de cuarzo branco.

5.1.5 O seixo e as maclas

O mineral de seixo é parte constituinte das denominadas maclas, un peculiar amuleto natural formado pola agrupación xeométrica de dous ou máis minerais nunha mesma pedra de fondo gris e arrededando, en ocasións, unha veta de seixo a Cruz de Santiago ou tamén a Cruz de Santo André.



O escritor Calros Solla¹⁰ recolleu en Cerdedo a crenza de que aquel que se enterraba levando no peto un destes seixos coñecidos como Cruz de Santo André libraba da obriga ir de morto ó santuario coruñés de Santo André de Teixido, de non ter ido en vida. Non debe ser casual a denominación *Cruz de Santo André* para referirse a estas pedras protectoras do tránsito á morte. Coñecido é o carácter psicopompo do santo como guía das almas rumbo ó Alén, sen esquecer as súas grandes virtudes como santo da morte e da fecundidade. Nalgunhas casas das serras orientais de

Galicia teño observado maclas de grande tamaño que arredan cruces colocadas na parede da fachada da casa, posiblemente con fins protectores do fogar fronte á acción do maligno ou da enfermidade.

Temos outro exemplo destas maclas na quias-tolita, moi típica de Asturias e coñecida, entre outros nomes, como *Sampedra*, *piedra cruz*, *piedra de Santiago* ou *piedra del Camino de Santiago*, pois os peregrinos que viñan polo Camiño do Norte adoitaban recollela e levala consigo como amuleto protector. Tamén se lle atribúen propiedades favorecedoras da fertili-

dade e protectoras contra a tormenta, o mal de ollo e a picadura da serpe, polo que as mulleres adoitaban cosela nos baixos das saias. Ademais a



Sampedra funciona como pedra do leite, pois pendurada do pescozo e colocada entre os peitos fai subir o leite das mulleres que están aleitando a un neno.

⁹ Domínguez Moreno, J.M.: *La lactancia en la alta Extremadura*. Revista de Folklore nº89. Año 1988

¹⁰ Solla, C. *Isolina Camiña, a Gheiteira*. Revista "Dorna", nº32, ano 2008

5.1.6. O Xacinto de Compostela

Existe unha variedade de seixo coñecida como Xacinto de Compostela. Os lapidarios antigos refírense a el como “xacinto occidental”. Trátase de seixo ou cristal da variedade do cuarzo hematoido, que recibe este nome pola súa coloración vermella. Aínda que non existe en Galicia é moi popular en España, e recibe o nome de Xacinto de Compostela porque os peregrinos que facían o camiño de Santiago recollían este mineral no seu peregrinar e incluso o vendían en Santiago como recordo, xa que é unha variedade de seixo que non existe en terras galegas. En Roma usouse como amuleto para atraer a boa sorte e a riqueza, de aí posiblemente o seu uso polos peregrinos a Compostela. No clásico de Alberto Magno “Os admirables e maravillosos segredos da natureza” dise que o xacinto usábase como amuleto para protexerse nas viaxes e que estas transcorresen sen perigos. En palabras do santo e teólogo bávaro: *Os antigos din que viaxeiros que levan nos dedos ou pendente do pescozo esta pedra, poden ir por todas partes sen o menor temor, seguros de que serán ben recibidos onde queira que cheguen.*

Debido á súa cristalización en sistema romboédrico, o Xacinto de Compostela emprégase actualmente en xoiería como pedra preciosa. Os prismas de Xacinto de Compostela tamén teñen aparecido nas tumbas megalíticas da Península Ibérica, por exemplo, no túmulo de La Esparragosa¹¹, en Chiclana de la Frontera, Cádiz.

Vemos pois, no Xacinto Vermello, outro exemplo de vinculación entre o seixo e as viaxes, sexan estas viaxes iniciáticas e renovadoras, como o son as peregrinacións, ou sexa esta a derradeira viaxe ao Máis Alá.

5.2. O seixo como elemento apotropaico nas construcións rurais galegas



Seixo apotropaico nunha cabana de pastores en Cerveira

5.2.1 O seixo en portas e ventás



Seixo apotropaicos na fiestra. Pitões das Júnias

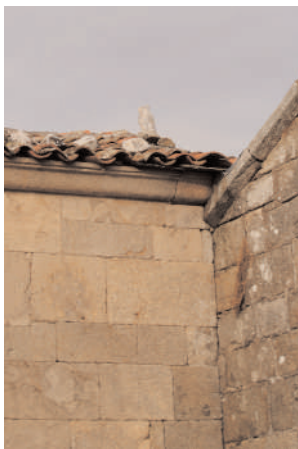
Protexendo ventás, portas e mesmo incrustados entre a cachotería da casa pedras de seixo foron e son utilizadas nas casas tradicionais galegas, sobre todas as do interior do país, como amuleto protector da vivenda.

11 Eleazar Costa Caramé, M., García Sanjuán, L., Murillo Barroso, M., Parrilla Giráldez, R., Wheatley, D.W. *Artefactos elaborados en rocas raras en los contextos funerarios del IV-II milenios cal ANE en el sur de España: una revisión.* Menga. *Revista de Prehistoria de Andalucía.* Monográfico nº1. Año 1, 2011

Nas aldeas do Courel ou da Fonsagrada é fácil observar a presenza dun grande seixo branco colocado intencionadamente entre as pedras dos muros exteriores da casa con fins claramente apotropáicos. O seu uso esténdese tamén a zonas limítrofes de Galicia e culturalmente afíns, como é o occidente asturiano ou o caso da comarca do Barroso, en Portugal, onde tamén teño documentado fotograficamente o uso de seixo como elemento protector en portas e ventás da casa, tradición aínda vixente, por exemplo, na aldea de Pitões das Júnias. A finalidade práctica destes seixos sería a de protexer a casa fronte o maligno e fronte a acción dos elementos, sobre todo do raio e das tormentas.

5.2.2 O seixo como pedras cumiais, cantacucos ou “xeixos”

De feitura redondeada ou a xeito de agulla úsanse dende a Mariña lucense ata o oriente de Galicia para adobiar as cumbreiras ou remates dos lousados dos tellados das casas. Na comarca de Ibias, no occidente asturiano, chámalle “xeixos” ou “cantapaxaríos” a estes elementos arquitectónicos. Nalgunhas zonas de Galicia reciben o nome de “cantacucos”, igual que os remates cumiais dos hórreos. Ademais dunha posible utilidade decorativa e práctica, pois son elementos construtivos que serven para fixar as lousas dos remates do tellado, estes seixos funcionaban como auténticos obxectos protectores da casa.



Seixo cumial protector.
Trives



Seixo cumial protector. Laza

Estes seixos cumiais, pedras máis ou menos talladas que se porían nos pinches dos tellados, tiñan a función, asemade, de atraer a fartura e bonanza, de salvagardar a saúde dos que viven na casa e do gando e tamén de protexer contra a acción maligna do raio e da tormenta. Estas rudas pedras darían orixe aos actuais remates de

terracota que se adoitan pór nos tellados das casas novas. Tamén estarían relacionados coa función benefactora que cumpren a cruz e o cantacuco nos hórreos. Nalgunhas parroquias de Pontevedra colocábanse nestes cumios do tellado botellas de auga bendita cos mesmos

fins protectores do fogar. Noutras zonas da Península Ibérica, por exemplo no Alto Aragón, colocaban nestes mesmos lugares, así como no cumio das chemineas, unhas figuras antropomorfas — coñecidas como *espan-*

tabrujas— para protexerse da acción das bruxas o do maligno.

5.2.3. O seixo entre os muros das casas e alpendres

Como xa comentamos nestas páxinas, tamén é moi habitual en Galicia atopar un bloque de seixo incrustado entre os perpiaños ou pedras dos muros das casas e doutras construcións



rurais, como alpendres, cortes ou pendellas. Os fins e funcións son os mesmos que os referenciados nos casos anteriores (portas, ventás, pedras cumiais dos tellados). Ademais, nalgúns zonas do país se lle atribúe a estes particulares seixos dos muros unha función favorecedora da fertilidade para os habitantes da casa, algo que era sumamente valorado nas sociedades rurais e agrarias.

Outras veces o que atopamos son pequenos núcleos de seixo, máis ou menos regularizados e redondeados, introducidos estratexicamente entre a cachotería dos muros das edificacións, a miúdo perto das vías de acceso á vivenda. A súa funcionalidade sería apotropaica.

5.2.4. O seixo como marco das leiras

Nalgúns lugares de Galicia os grandes bloques de seixo empréganse como marcos dos lindes das leiras. Así o teño constatado, por exemplo, no concello coruñés de Mesía onde, ademais de como fito demarcatorio das propiedades, tamén aparecen a miúdo adobiando as entradas das casas. Ao respecto de porque se usan estas pedras, e non outras, a resposta que acadei é que o seixo, pola súa cor branca, destaca máis



que outros materiais sobre o verde da paisaxe de pastos propia desta zona gandeira do país. De feito, os novos marcos que poñen de cemento adóitanse pintar de branco ou cubrir con plásticos da mesma cor para facilitar a súa visibilidade.

A parte desta característica do seixo como elemento que favorece a visibilidade e o resalte das construcións —algo que xa vimos no caso do megalitismo—, é posible que o seu uso orixinario tamén estivese ligado ao seu carácter como favorecedor da fertilidade —axudando á bonanza das colleitas— e co seu carácter como elemento protector, servindo, xa que logo, de marcos protectores e favorecedores da colleita ademais de como fitos de marcatorios.

5.2.5. O seixo como elemento protector noutros contextos

Ao igual que acontece coas casas, o seixo aparece en ocasións asociado a outras construcións. Sobre todo edificacións ou estruturas de vital importancia para a vida



Seixo apotropaico.
Castelo do Val



Marco lindeiro de seixo. Concello de Mesía



dunha sociedade rural e agraria como era a galega ata hai ben pouco. Neste senso, teño estudado a presenza do seixo con fin protector en muíños —auténtica fábrika da vida representada polo pan— ou en fontes, por exemplo, na aldea ourensá de Pedralbar. Pénsese que as fontes ou os pozos son os suministradores do líquido fundamental para a vida do home, os animais e a terra, de aí a necesidade de prote-xelos de todo mal.

É de abondo coñecida a presenza de elementos protectores nos muíños. Ben mediante cruces labradas nas portas e ventás, ben mediante a colocación de diversos amuletos, os muíños foron obxecto de especial coidado e protección, non só porque adoitaban estar en lugares máis ou menos isolados, senón porque neles se pasaban longas horas de soidade exposto aos perigos —xa fosen reais ou creados pola cultura— que rondan na noite e, sobre todo, porque deles dependía unha fonte fun-



Cruz protectora de seixo nun muíño do Courel

damental do sustento das familias: a fariña para facer o pan. De aí o especial tino en protexer mediante cruces, oracións ou beizóns tanto os sacos de fariña, como os bolos de pan, como o propio muíño. Pois ben, dentro deste arsenal de amuletos protectores o seixo tamén acadou o seu lugar, e así podemos atopar pedras de seixo estratexicamente colocadas entre os muros dos muíños ou mesmo cruces feitas con seixo que adobían e protexen a entrada a un muíño, como acontece no Courel.

5.3. O uso ritual do seixo na cultura popular

O uso do seixo tamén aparece relacionado con diferentes ritualidades celebradas nalgúns dos numerosos santuarios de Galicia e mesmo nas pontes e nas encrucilladas, lugares liminais por excelencia na nosa tradición oral.

5.3.1. O seixo na boca para buscar mozo

Na ermida de Santa Mariña da Gorgosa, localizada no Monte Castelo, na parroquia de San Xoán Camboño (O Barbanza), as mozas que queren atopar parella acoden ao lugar para

pedir a intervención da santa o xoves anterior á festa da Ascensión e deben facelo cun seixo na boca. Segundo a tradición, a mozas casadeiras deben acudir tres veces ao santuario se queren atopar mozo e ademais débennos facer en silencio, é dicir, sen pronunciar nin unha soa palabra en todo o traxecto. Mentres realizan o peculiar ritual os mozos teñen por costume intentar por todos os medios que elas rompan o voto de silencio e falen. Existía

tamén a tradición que, cando había unha voda na ermida, a noiva chegase ao templo portando un seixiño na boca.

Se partimos da idea do seixo como amuleto protector nas viaxes, sexan estas simbólicas ou non, poderíamos especular un pouco sobre o valor simbólico deste acto no que se vincula o seixo e as mozas casamenteiras ou que están na procura de mozo. Se temos en conta que a voda supón unha especie de rito de paso no



que muda radicalmente o estatus social e os roles da muller —e, ás veces, incluso o seu lugar de residencia, nos casos de patrilocalidade—, o seixo podería estar funcionando aquí como unha sorte de salvoconduto protector neste transo ritual e simbólico clave na vida dunha moza. Cómpre lembrar a certa definición de Van Geneep sobre os ritos de paso: *ritos que acompañan todo cambio de lugar, estado, posición social e idade*. No caso das mozas que van demandar á Virxe a súa axuda para atopar parella, o seixo podería cumprir as funcións dun arcaico exvoto ou dunha ofrenda en pago pola intervención divina. Tampouco debe escapar a análise a posibilidade de que o seixo estea funcionando asemade como un favorecedor da fertilidade da moza que vai casar ou buscar parella.

No número 309 da *Revista Gallega*¹² (ano 1901) atopamos esta interesante descrición da peculiar romaxe das mozas á Gorgosa:

Son las diez de la mañana. La procesión de Santa Marina sale de la parroquial de Camboño, precedida del morgado funcionista, que provisto de un manojo de cohetes y de bombas, de trecho en trecho los suelta al aire, anunciando por este medio que la Santa imagen se halla en camino de su capilla, á donde vá solamente de año en año. Al funcionista sigue el empavonado gaitero, que deja oír sus tocatas, acompañadas del retumbante bombo y del repinicado tamboril. Luego el portador del gigantesco pendón de color blanco; tras el pendón los conductores de la mártir. Después la cruz parroquial llevada por el sacristán acompañado por dos monagui-

llos, con sus ropines encarnados, y blancos roquetes, que conducen los ciriales. Por último el venerable párroco revestido de capa pluvial, entonando las letanías de todos los santos y el pueblo reverente contestando con el acostumbrado “Ora pro novis”.

En la procesión véanse numerosos grupos de jóvenes romeras, elegantemente adornadas con sus rechamantes pañuelos colorados caminar silenciosas y cogidas de la mano, formando una cadena, como si alguna respetable promesa las obligara á observar aquel recogimiento y á guardar aquel mutismo. Los mozos acércanse á ellas con timidez fingida, las dirigen palabras llenas de cariño y de ternura, pero ellas no contestan á tales requiebros sino con una lijera inclinación de cabeza. Entonces los mozos truecan los dulces coloquios en agrias y desvergonzadas reconvenciones:

—“¿Seique levades á pedra n-a boca?” — dicen los unos.

—“¿Seique vos queredes casar?” — exclaman los otros; y acompañan á estas y otras frases parecidas, sus correspondientes interjecciones, unas inocentes y otras un tanto picantes.

Toda esta escena se debe a la creencia de que las jóvenes solteras, si han de llegar alguna vez a abrazar el estado del matrimonio es indispensable que vayan por lo menos tres años consecutivos á la romería de la Gorgosa observando en el viaje el más riguroso silencio y llevando en la boca

12 A. V. B. “A romería d'a Gorgosa”, *Revista Gallega*, núm. 309, 17-II-1901, p. 3-4.



una piedrecita, de la que se proveen, al comenzar la subida de la Armada. Algunas por no verse en el fatal compromiso de contestar á los importunos, van de madrugada y llegan á la capilla, donde depositan la pequeña piedra que durante el viaje han acariciado en la boca. Transcurridos los tres años esperan de un día á otro la llegada de algún pretendiente.

Al fin la multitud de romeiros alcanza la escarpada cumbre, deseando ver, saludar y rezar con entera devoción y fê á la noble heroína gallega á fin de que los preserve de toda suerte de calamidades y dolencias. La procesión gira en derredor de la capilla, cántase solemnemente la misa, y terminada comienza el desfile general, quedando unicamente el sacristán, para repartir los consabidos de mirto, tocados con los vestidos de la santa imágen y recibir en cambio algunas limosnas.



5.3.2.O rito de axeixar

Non é o único momento da romaría e dos ritos tecidos ao redor deste santuario do Barbanza no que o seixo está presente. As xentes que acoden á fonte de augas milagreiras da ermida na procura da sandación deixan despois os panos mollados, cos que fregaron a parte do

seu corpo doente, sobre un muro a secar. O pano debe deixarse suxeito cun seixo, a este rito chámanlle “axeixar”. Dalgún xeito, poderíamos pensar que o seixo traballa neste rito —ao igual que

acontece co lume en moitas ocasións— como un esconxurador ou limpador do mal depositado nos panos mollados cos que se lavaron as parte doentes os devotos que acoden a esta fonte coa intención de recobrar a saúde. No número anteriormente citado de *Revista Gallega* cítase tamén esta fonte curativa e os ritos lustrais, aínda que non cita o costume de axeixar, senón que fala do tradicional método de colgar os panos nas pólas das árbores:

Tamén Taboada Chivite¹³ refírese ao citado costume nos seguintes termos:

En S. Xoán de Camboña (Noia) tén lugar o día da Ascensión a festa chamada da “Gorgosa”. Si as mozas casadeiras van 3 anos seguidos, conseguen matrimoniar, pro precísase que non falen dende que principian a rubir a costa da Armada. No camiño, os mozos intentan crebar ista especie de “silentium mysticum”, empregando toda clás de meios. Á beira da ermida existe unha fonte que os romeiros usan con fins catárticos.

Entre los montes de San Lois y del Barbanza, dentro del término jurisdiccional de la parroquia de San Juan de Camboño, vése desde lo más alto de la Armada una capilla de cortas dimensiones, dedicada á la gloriosa mártir de Galicia Santa Marina. Su festividad tiene lugar el día de la Ascensión del Señor; y

¹³ Xesús Taboada Chivite: “Etnografía galega (Cultura espiritual)”. Ed. Galaxia. 1972

como esta solemne fiesta es casi siempre en el mes de las flores, la concurrencia á la tradicional romería es muy numerosa. Frente á la capilla, como á tres metros de ella y en lugar algo más profundo, hállase una fuente, bastante bien conservada, con sus correspondientes escaleras por uno y otro lado. En esta fuente lávanse, purifícanse, la mayor parte de los romeros, especialmente las mujeres, las que cuelgan los raios cendales en las zarzas vecinas, después de haber enjugado perfectamente sus rostros, sus manos y sus pies.

5.3.3. Botar seixos contra o meigallo

Temos outro interesante exemplo de uso ritual do seixo no que acontecía arredor do Marco do Seixo, en Vilamaior (A Coruña). O Marco do Seixo é unha pedrafita reutilizada como marco de termo entre os concellos de Monfero e Vilamaior, e as parroquias de Torres, Vilachá e Monfero. Sitúase nun cruzamento de camiños polo que pasaba o antigo Camiño Real, moi usado polos veciños da contorna para achegarse as feiras da comarca, cítense: a Feira da Viña no Concello de Irixoa ou a Feira do Tres, en Vilamaior. Esta pedrafita presenta gravuras de covañas, letras e cruces.

Malia que o Marco do Seixo de Vilamaior recibe o seu nome do lugar do Seixo e non do material de construción, que é granito, o realmente interesante neste caso non é o material da propia pedrafita, senón as ritualidades que se practicaban ao seu abeiro. O investigador e divulgador do megalitismo galego Ramón Boga¹⁴ fálanos dalgúns destes ritos, nas súas palabras:

¹⁴ Véxase o seu interesante blog: <http://dolmen-sedemaifamilia.blogspot.com.es>

Os veciños da bisbarra utilizaban o Marco para curar diversas enfermidades tradicionais, tanto para o gando como para as persoas. O proceso era o seguinte: había que dar nove voltas ao Marco para espantar calquera mal ou meigallo. En cada volta tamén había que tirar unha moeda de costas á pedrafita. Tamén se tiraban, sempre para atrás, pedras de seixo ou de cuarzo. Si alguen collía as moedas, o meigallo ou a enfermidade podía volver contra el. Dicar que, aínda así, os cartos sempre desaparecían. Pero hai máis: Julia (veciña da zona) conta que nin hai trinta anos aparecían ao redor do Marco moitas follas de diversas árbores que estaban traspasadas por afindes e/ou agullas, moitas veces dobradas. Sen dúbida eras conxuros de diverso tipo. Para as enfermidades do gando, por exemplo, si tiñas unha vaca enferma, debías levar un pucheiro con leite de catro tetos e calquera que pasara por alí tiña que romper para que o rito curativo dira o resultado apetecido. Tamén se deixaban frascos que contiñan azufre, posiblemente un prodixioso remedio contra o mal de ollo ou contra outras moitas enfermidades humanas ou animais de carácter tradicional. Era normal que a xente que ía co gando cara a calquera das feiras, procedese a dar as devanditas nove voltas ao redor da pedrafita coa intención de influir na sorte á hora dos intercambios feirais.

Sen lugar a dúbidas, tanto as moedas como os seixos —posiblemente a ofrenda primixenia— funcionan como pagos favorecedores da boa fada ou da protección demandada nun rito que é á vez esconxurador do mal e achegador da boa sorte. Xa que logo, volvemos atopar o



seixo no seu papel de ofrenda propiciatoria, salvoconduto ou interface coas potencias favorecedoras da saúde, a protección e a boa sorte.

5.3.4. Seixos para cando se vai por primeira vez a un lugar

Vimos observando no transcurso deste traballo que existe na cultura popular galega unha certa ligazón entre o seixo e as viaxes. O amigo e etnógrafo Xosé Anxo Rosales recolleu na parroquia de Santa Mariña de Covelo (concello de Covelo) a tradición de que cando se vai a un sitio por primeira vez hai que dar cun seixo de río no peito. Pola súa banda, o ilustre etnógrafo portugués Leite de Vasconcellos cóntanos¹⁵ o seguinte a este respecto:

Quem vai a primeira vez a uma terra, deve pagar a patenta ou a cabrita, isto é, deve pagar o vinho, doce, etc., a qualquer amigo, e meter na boca um seixinho para memória (Tabuaço, Carrazeda de Anciães, etc.).

Em Rio de Moinhos, ao pé de Viseu, cada pessoa que vai a primeira vez à romaria da Senhora da Lapa de Longe, não só, em certo sítio da jornada, mete um seixinho na boca, mas deita uma pedra ao pé de outras mais que estão em monte, e paga a cabrita ou patenta aos companheiros. A quem vai a primeira vez a uma terra, diz-se que deve levar um seixinho na boca, desde certo sítio (Beira Baixa).

5.3.5. Seixos para pasar o río

Esta vinculación entre o seixo e as viaxes aplícase tamén ao feito de ter que pasar un río, unha acción que sempre entraña perigo e máis

antigamente que, frecuentemente, había que facelo en barcas. Podemos intuír destes costumes que o seixo funciona como un amuleto protector ou salvoconduto para poder transitar seguros por camiños, pontes, ríos ou por calquera xeografía onde nos leve a sempre incerta viaxe. Nos traballos de Leite de Vasconcellos volvemos atopar unha importante referencia a este feito:

a) Quando alguém passar um rio (ou qualquer água) e levar ovos, deve deitar ao rio ou migalhas de pão, ou sal para obstar a que a água tire aos ovos a virtude da geração (Paços de Ferreira). Em Famalicão e noutras mais partes supõe-se também que ao passar um rio, os ovos goram. b) Ao passar-se um rio, pega-se em três seixinhos e deita-se-lhe um à entrada, outro no meio e outro no fim. (Serra da Estrela. Quem me contou isto, não soube dar a razão). c) Quem passar um rio, deve pegar num seixinho e metê-lo na boca (Moncorvo).



Prismas de seixo apotropaico na porta dunha casa. Vilar de Perdizes

¹⁵ Leite de Vasconcellos, J. *Tradições Populares de Portugal*. Ano 1882, p. 115-116



Algo semellante nos conta Xosé Manuel Vázquez Rodríguez¹⁶ sobre a información que recolleu en torno á barca de Quellepán:

Os últimos propietarios da barca de Quellepán (Ourense), paso de arrieiros, garabáns feirantes e romeiros, cóntannos como no inverno, chegando ao Penedo da Capela — revolta do Miño onde a pena marcaba o cachón— os que ían na barca facían o sinal da cruz. E tamén: “A primeira vez que pasaban, sobre todo ós rapaces da montaña, dicíamlosle:

-Mete unha pedra na boca e non a quites hasta chegar ó outro lado. Tes que meter un coio senón afúndese a lancha...”

Anotaran este mesmo xeito de librarse dos espíritos das augas entre Melgaço e Arbo⁽¹⁶⁾. Obras que se imputan ás ondinas ou feiticeiras, combatidas de maneira similar no mar⁽¹⁷⁾.

Notas: (16). José Leite de Vasconcelos, *Revista Lusitania*, vol. XXIX, Porto, 1931, p. 170 a 182; e Vicente Risco, *op. cit.*, p. 69. [Vicente Risco: Obras completas-3, Vigo, 1994 [ed. orixinal de 1962]]. (17). Os navegantes que atravesan os mares portan unha pedra de ara (Cf. Teófilo Braga, *op. cit.*, p. 37). [Teófilo Braga: O povo português nos seus costumes, crenças e tradições, vol. II, Lisboa, 1986 [ed. orixinal de 1885]]

Leite de Vasconcellos¹⁷ volve incidir no tema cando comenta que:

Há anos ouvi contar no Pêso de Melgaço que quando uma pessoa precisa de atravessar o rio Minho, para ir a Arbo, povoação galega que jaz fronteira, há-de levar até lá um seixinho na bôca, para durante a travessia não poder falar, senão as Feiticeiras metem-se com ela. O silêncio é outro grande agente ritual nas cousas de magia e de religião. E suponho que no nosso caso o falar provocaria a saída de espíritos sobrenaturais, habitantes da água, representados nas Feiticeiras.

5.3.6. Seixo para a fertilidade das mulleres

O etnógrafo e compañeiro da Sociedade Antropolóxica Galega Xosé Anxo Rosales, recolleu na parroquia de Santo Adrán de Cobres, concello Vila Boa do Morrazo, un interesantísimo rito que pon en relación directa o seixo e a busca da fertilidade. Segundo lle contaron as señoras Saladina Fernández Crende e Victoria Fernández Crende, cando un matrimonio non podía ter fillos ía á ponte de San Román ás doce da noite. Alí tiñan que coller varios seixos do río (posiblemente en número de nove) e, coa muller deitada sobre o chan da ponte, poñelos debaixo dos riles de xeito que a muller quedaba deitada sobre os seixo. Existe dúbida de se previamente había que cruzar o ventre da muller con eses seixos, é dicir, usar o seixos para facer cruces sobre o

16 Xosé Manuel Vázquez Rodríguez: "Imaxinario do Miño", rev. Ardentía. Revista Galega de Cultura Marítima e Fluvial, núm. 1, 2004, p.28

17 Leite de Vasconcellos, J. "Superstições de rios encaradas genéticamente". Revista Lusitana, vol. XXIX, (Lisboa: 1931), p. 170] [Comunicação feita em Coimbra ao Congresso de Antropologia e Arqueologia pre-histórica, em Setembro de 1930]



ventre infecundo. Acto seguido o home deitábase enriba dela e finxían o acto do coito. Rematado o rito tiraban os seixos novamente ao río e logo marchaban para casa. Se xa na intimidade do fogar a parella facía a cópula a muller quedaba preñada. Tamén contan que nesta mesma ponte se facía tamén o rito do bautismo prenatal.

5.3.7. O seixo para que as árbores dean froitos

Cando as árbores froiteiras de cítricos —laranxeiras e limoeiros— deixan de dar froitos é costume estendida en Galicia recorrer ao remedio de darlle unha malleira cun pau. Este castigo ritual de varear a árbore efectúase xeralmente na noite de San Xoán ou tamén na Noite Boa pois, segundo cre moita xente, é cando quedan preñadas as froiteiras. Cómpre salientar que ambas as dúas datas son de enorme carga simbólica na cultura galega.

Ademais deste coñecido método favorecedor da floración existe en moitas zonas do país outro recurso que ten o seixo e o seu carácter fertilizador como protagonistas. Nalgunhas parroquias do concello de Pontevedra —cítese Mourente— ou de Cotobade, adóitase pór entre as gallas das pólas do limoeiro uns núcleos de seixo coa crenza de que iso fará dar froi-

to á árbore. Noutros lugares, como por exemplo no concello pontevedrés de Vilaboa, aplícase co mesmo fin o método de colgar con cordeis seixos das pólas da árbore. Este método xa fora referenciado por Carmelo Lisón Tolosana¹⁸ ou por Eduardo Lence Santar¹⁹ para o caso do Valadoruro.

5.3.8. O seixo para predicir as colleitas

Segundo recolleu Jesús Taboada Chivite²⁰ para saber si será bo o ano para a colleita de nabos, hai que mirar os seixos ao amencer do día primeiro de agosto. Se os seixos están mollados na parte en contacto coa terra, haberá abundosa colleita. Un exemplo fascinante do uso do seixo como medio predictivo ou oracular.

5.3.9. O seixo para recuperar folgos

A perda do alento por un esforzo longo (puntada) cúrana os cativos de Moraña metendo un pequeno croio debaixo da lingua²¹. En vista do xa comentado sobre os diferentes rituais do seixo na boca debe enténdase croio como sei-xiño. Desta crenza podemos interpretar que o seixo funciona como un revitalizante capaz de recargarnos de enerxía, folgos e forza tras un esforzo intenso.

18 Carmelo Lisón Tolosana: "Variaciones en agua ritual", en *Perfiles Simbólico-Morales de la Cultura Gallega* (3ª edición, revisada e aumentada, 2004: Akal. Madrid), p. 263

19 Eduardo Lence Santar: "Etnografía Mindoniense", 18-XII-1939, "37 Pra que os árbores froitales den froita"; "Etnografía Mindoniense" (2002, ed. Follas Novas), p. 131

20 Taboada Chivite, J.: "Folklore de Verín", RDTP, 1959, t. XV, cd. 3º, p. 307, *Augurios, presagios, premoniciones y sortilegios*.

21 Mariano García González (coord.) et alii: "Terras de Moraña (Moraniam). Unha realidade na historia, na lenda, na lembranza...", *Concello de Moraña*, 2002, p. 48.

5.4. O seixo utilizado como fito demarcatorio

5.4.1 O seixo como elemento construtivo das coirazas das mámoas

Como xa explicamos, moitas dos túmulos megalíticos de Galicia foron recubertos cunha coiraza pétrea que en moitas ocasións era en parte de seixo branco. Esta práctica posiblemente se debeu a unha combinación de motivos construtivos por unha banda, ao dotar a mámoa de maior consistencia e resistencia perante os elementos e, por outra banda, de motivos funcionais e simbólicos, ao facelas máis destacables sobre unha paisaxe que empezaba a ser construída culturalmente. A coiraza de seixo branco faría destacar o monumento funerario sobre os verdes e ocre da contorna montesía, un afecto que se vería aumentado nos días de Sol debido as características reflectarias do mineral de seixo. Ademais destas calidades sinalépticas, estaría o aspecto simbólico do seixo en contraposición coas pedras escuras da coiraza do que xa falamos neste traballo e que ten estudado, entre outros, o arqueólogo Felipe Criado.

5.4.2 O seixo como marco de termo

Monólitos naturais, ou traballados, de seixo branco foron usados como marcos de termo e fitos demarcatorios de distintas xurisdicións, entre elas os actuais concellos. Un grande monólito de seixo branco, por exemplo, é o referente visual do Marco do Rechairo que sinala o linde entre os concellos de Verín e Monterrei.

En Terra de Trives temos outra mostra en forma de muro natural de seixo que marca o linde entre as provincias de Lugo de Ourense. Un lugar esgrevio, duro e descoñecido ancorado ás beiras do Navea onde unha inmensa formación natural de seixo branco que agroma do terreo conformando unha veta cuarcítica que, pola súa fasquía de auténtico balado, foi utilizada para marcar a divisoria administrativa entre as dúas provincias galegas. Este fito demarcatorio coñeceuse como a Penela das Augas Vertentes.



Penela das Augas Vertentes, entre Ourense e Lugo

Os mapas e as crónicas latinas da época romana indican que a fronteira imperial entre os conventos de Lucus Augusta e Bracara Augusta pasaba por estes cumios. É posible, xa que logo, especular coa posibilidade de que este muro de seixo, igual que hoxe marca a fronteira administrativa entre a provincia de Ourense e Lugo, no tempo da Gallaecia marcasse a fronteira entre ámbolos dous conventos romanos.



Marco de seixo entre Verín e Monterrei



5.4.3. O carácter sacro do seixo

O seixo, ao igual que algunhas árbores, aparece ás veces na nosa terra revestido de sacralidade e vinculado a espazos hierofánicos ou a espazos asociados á xustiza, valor moral, este, relacionado nas sociedades precapitalistas coa sacralidade e a divindade dende a antigüidade.

Temos mostras do uso do seixo, na súa forma de cristal de rocha, no ámbito do cristianismo.

Así, os altares portátiles —sendo a ara a pedra sagrada e ritual por excelencia no cristianismo— foron confeccionados cunha lousa de cristal de rocha, entre outros materiais como o ónix, o pórfiro ou a lousa. Fóra de Galicia temos outros



exemplos de usos similares do seixo, que poden transcender o simplemente funcional, no caso dos sagrarios confeccionados con cristal de rocha onde gardar as hostias consagradas, como o sagrario de cristal de seixo do mosteiro francés de Saint-Savin. Outra mostra dun posible uso vinculado ao sagrado témolo no emprego deste mineral para facer relicarios, como o pichel-relicario da catedral de Toledo, que contén as reliquias de San Alexo e San Bonifacio gardadas nun xerro de cristal de rocha datado entre os séculos XIII e XIV. No caso dos sagrarios, se botamos man da hermenéutica, poderíamos volver a establecer neste exemplo unha relación entre o seixo —na forma do sagrario— e a transformación. Grazas ao milagre e dogma da transubstanciación —no que o pan e o viño se converten no corpo e sangue de Cristo—, a hostia é, en rea-

lidade, e non simbolicamente, o corpo físico de Jesús Cristo, sendo o seu receptáculo de seixo o contedor do sagrado corpo de Deus, feito home baixo a fasquía da sagrada forma.

Como exemplo de seixo vinculado á institución da xustiza podemos citar as referencias documentais medievais que contan que baixo o monólito de seixo coñecido como o Seixo Branco impartía xustiza o Xustiza Maior de Verín.

Na aldea do Seixo, nun dos cimos de terra de Trives, érguese a capela do Seixo. Unha pequena ermida montesía levantada en honor á Nosa Señora a Virxe das Neves, a carón dun grande bloque de seixo branco. A capela posúe

ademais un carballo considerado máxico e sagrado. Este carballo —coma se dun seixo se tratase— ten o poder de parar a chispa do raio, protexendo, deste xeito, á pequena capela e a toda a aldea. Foi, precisamente, esa función de pararraios a que ocasionou que nunha noite de tormenta un poderoso raio tronzara unha das súas pólas máis garridas. O carballo do Seixo, xa que logo, posúe as mesmas propiedades que un seixo profiláctico, é valedor de xentes, casas e gando cando a tormenta ameaza no ceo. O grande bloque de seixo branco que había a carón da capela foi picado e destruído cando se restaurou a ermida, privándonos así do elemento material que posiblemente dera nome á capela e quen sabe se a pedra sagrada que orixinou a cristianización deste lugar. Hoxe en día, aínda se poden observar algúns anacos daquel colosal bolo de seixo espallados



pola contorna do edificio e inseridos no muro delimitador do recinto. Ata hai poucos anos todos os días catro de agosto, e con motivo das Virxe da Neves, facíase unha concorrida romaría nesta ermida. Os veciños da contorna acudían en masa ata o santuario e alí, tras a misa e a procesión, daban conta das viandas e do viño nas típicas comidas campestres. A capela conta co seu arsenal profiláctico. Unha agulla de seixo no pincho do tellado fai de amuleto protector contra o raio. Outro bloque de seixo aparece incrustado nunha das paredes laterais do templo, posiblemente posto alí con intencións apotropaicas.

5.5. O seixo na mitoloxía popular

Un dos campos onde podemos percibir ou constatar a importancia simbólica do seixo na cultura tradicional galega é no eido mitolóxico. Son moitas as lendas galegas ou os contos de tradición oral nos que o seixo acada un protagonismo relevante no transcurso do relato. Algo, sen dúbida, que reflicte esa relación especial e ese carácter especial —ás veces máxico, outras case sacro— que ten o seixo dentro da nosa cultura. Vexamos algúns deses múltiples exemplos que nos falan de distintos aspectos simbólicos do seixo.

5.5.1. Fontes e seixos

A continuación porei dous exemplos de lenda, incluídas na marabillosa web Galicia Encantada, enciclopedia de fantasía de Galicia. Nestes relatos establécese unha curiosa relación entre fontes —milagreiras ou curativas— que nacen entre seixos e determinados seres feéricos ou divinos, cítese: mouras ou virxes. Na primeira lenda temos un exemplo

dunha fonte máxica, hábitat de mouras, que abrolla entre dous penedos de seixo. A segunda lenda fala dun manancial de augas puras e reconstituíntes que corre entre seixo, e no que se apareceu a Virxe, posiblemente nun acto simbólico de cristianización dunha xeografía acuática característica de mouras. Tendo en conta o valor simbólico do seixo e que nos mitos non hai elementos casuais, senón que todos e cada un dos elementos que o compoñen teñen un significado, non debería escapar a unha análise fonda destas lendas o feito de que tan peculiar manancial teña a súa orixe entre as nosas rochas máxicas por excelencia.



Esta relación entre as fontes e o seixo verifícase, como dixeran, na aldea de Penalbar, onde puiden observar como sobre o cano da fonte da aldea os veciños depositaran unha morea de croios de seixo, quizais con valor apotropaico.

- *A fonte de San Xermán de Doade*²²

Xa hai moitos anos foron segar a Castela uns homes de Amandi e de Doade, Sober (Lugo). E un día, collendo auga nunha fonte do Guadarrama, presentóuselles

²² Varios autores: Sober. Servicio de publicacións da Deputación provincial de Lugo, 1998.



unha muller moi fermosa que lles preguntou de onde eran e, en canto lle contestaron, dixo:

—¡Fonte de San Xermán, cano de ouro!

E despois pediulles o favor de levar unha torta á fonte de San Xermán de Doade, que en canto chegasen de volta que fosen á fonte e que dicesen:

—¡Fonte de San Xermán, cano de ouro!

E que se lles había de aparecer unha muller para recoller a torta.

Cando regresaron para a casa os segadores esqueceron ir á fonte de San Xermán e ós tres días escoitaron unha voz que lles dixo:

—¡Ai, o que perdestes! ¡Fonte de San Xermán, fonte de ouro!

Quen falaba era a muller encantada na fonte de San Xermán. Se lle entregaran a torta quedaría libre do encantamento e faríalos ricos. Como non cumpriron, a moza seguiu co seu encanto e os segadores sen cartos nin riquezas.

Esta fonte, hai quen lle di de San Xermunde, nace entre dous seixos e cóntase que tamén houbo nela un mouro moi rico encantado; se hoube-se quen soubese as palabras para desencantalo, faríase rico. Pero como non houbo quen o desencantase, o mouro morreu.

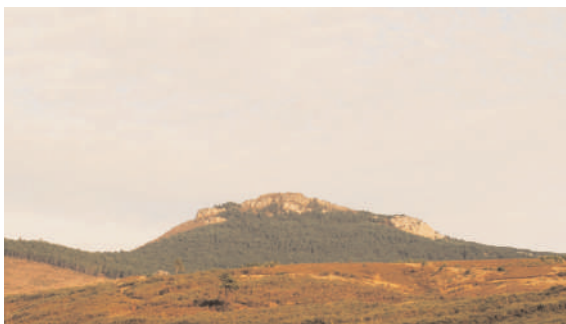
• **Fonte da Nosa Señora, en Beariz**²³

Na parroquia de Beariz, concello de Beariz (Ourense). No Val do Chau hai unha fonte case milagreira. Chámanlle a “Fonte de Nuestra Señora”. Nace nunha pequena pendente e corre mainiñamente entre os coios de seixo. Somente ten auga

dende mediados de outono ata comenzos de verán, que chega a estiñar completamente. E unha auga media morna, dunha suavidade extraordinaria, que ó bebela, un sente non só que apagou a sede, senón tamén o ben-estar que deixa a suavidade coa que se desliza pola gorxa. Hai unha lenda que di que nese lugar se lle apareceu Nosa Señora a unha mulleriña, e onde a Virxe puxo os pés, agurgullou a fonte.

5.5.2. O seixo e os seres míticos

A vinculación do seixo coa divindade ou cos seres fêéricos e sobrenaturais é outra das faces da simboloxía múltiple deste mineral que podemos albiscar na seguinte lenda. Igual que acontece cos penedos figurativos asociados ao mouros, determinadas formacións de seixo atribúense á man ou obra de seres sobrenaturais.



• **Os mouros da Pena Boeira**

Cunha altitude de 1000 metros, a Pena Boeira (tamén coñecida como Pena de Feilas ou Monte Sextil) álzase maxestosa sobre o val do Támega. O seu cimo coroa-do por unha inmensa formación de seixo

²³ Jesús Antonio Gullás Lamas, X. A.: *As fontes da parroquia de Beariz*. O Quince, 1993.

(posiblemente de aí veña o de Monte Sextil, por deformación de Seixil) destaca na paisaxe coma o cairo branco dun narval. Alá arriba, no máis alto curuto deste bloque de seixo, érguese unha fortaleza esquecida. Totalmente amurallado, salvo na súa parte occidental, na que os grandes cortados e cantís inexpugnables fan innecesaria a muralla, este recinto fortificado duns 80 metros de ancho por 130 metros de longo domina todo o val e o paso natural entre estas montañas.



A crenza popular conta que no alto da Pena Boeira, entre os muros da esquecida fortaleza, habitan os mouros. Uns mouros que, como ocorre en moitos outros lugares da nosa xeografía mítica, teñen túneles subterráneos que conducen dende o alto desta montaña ata a aldea de Marbán. Tamén se conta que os mouros botaban o día a limpar e refregar os grandes bloques de seixo que coroan esta atalaia natural sobre as terras de Verín e o val do río Támega. Seica con este intenso labor de limpeza os mouros conseguían que o cimo da montaña —verdadeiro niño de aguias— brillase coma un facho e destacase sobre a xeografía montesía que a circunda.

Outro dos aspectos simbólicos recorrentes no caso do seixo é o seu carácter de elemento

favorecedor da viaxe ou da transmutación. Asemade, o seixo considérase un material imperecedoiro e de aí que estea relacionado coa idea da inmortalidade. Na lenda de Roldán e as costureiras podemos constatar o carácter do seixo como receptáculo da inmortalidade ou como elemento transmutador da condición humana.

• *Roldán e as costureiras de Puxares*

Segundo a lenda, o famoso heroe guerreiro Roldán foi enviado a Galicia por Carlomagno para axudarlle ao apóstolo Santiago na súa loita contra os mouros. Estando por terras galaicas, pasou Roldán por Puxares, parroquia de Vilanuide, no concello lugués de Quiroga e topou con tres irmáns costureiras de grande beleza que alí vivían. O cabaleiro franco ficou namorada das tres irmáns e non había día que non fose cando elas. Roldán teimaba no seu desexo de levalas con el a Franza pero as tres irmáns non querían marchar da súa terra, así que ante a insitencia e ameazas de Roldán as irmáns accederon a ir con el cando o río Xares pasara por diante da súa casa. Como por arte de maxia, da noite á mañá, o río cambiou de curso, e pola mañanciña do día seguinte xa chegara á porta das tres costureiras. Atemorizadas ante a perspectiva de ter que ir con Roldán para Francia, as tres irmáns fuxiron camiño de Valdeorras. Cando se enterou Roldán foi tras elas ata que as alcanzou en Valencia do Sil. As costureiras véndose xa presas de Roldán invocaron ao demo e berraron ao unísono: “*antes pedras de seixo ca escravas de Roldán*”. Foi así como as tres irmáns costureiras ficaron para a eternidade convertidas en tres brancas pedras de seixo. Quen se achegue ao Coto do Castelo



de Valencia do Sil, en Vilamartín de Valdeorras (Ourense), poderá contemplar os tres bloques de seixo branco que segundo a lenda referida son as tres irmáns costureiras que preferiron volveuse pedra a marchar con Roldán.

Na seguinte lenda, dos Coios brancos, o seixo identifícase cos ovos dunha ave fantástica. Unha interesante mostra de lenta etiolóxica para explicar unha curiosa formación de seixos brancos. Aínda que a identificación destes bolos de seixo albo cos ovos pode vir dada pola mera similitude física, nun plano máis profundo na análise simbólica, a relación do seixo co concepto de renacer e/ou fertilidade e a súa equiparación a un ovo —símbolo de xermolo xerador de vida— non deixa de ser significativa.

• *Os Coios brancos*

No linde dos montes de Melide e Abelaíndo, no concello de Cerdedo, existe un lugar coñecido como Coios brancos, e que debe o seu nome á presenza na zona de numerosos pelouros de seixo branco. Segundo recolleu o escritor Calros Solla, a xente identifica estes seixos cos ovos do paxaro Aigoto, unha colosal criatura alada, terror do lugar e que ten o seu pousadoiro da Penadaiga, no alto do monte do Seixo, e en Coios brancos o seu poñedoiro.

6. O valor simbólico do seixo

Xa vimos en que contextos crono-culturais aparece o seixo no rexistro arqueolóxico galego, repasamos tamén as funcións que cumpre o seixo e os usos que se lle dan na nosa cultura tradicional. Dimos algunhas respostas, xa

que logo, ás interrogantes de onde, cando, como e para que se emprega ou se empregou o seixo en Galicia. Queda agora por responder a grande cuestión de por que a cultura atribuíu a este mineral as virtudes que acabamos de describir, cales poden ser as peculiaridades do seixo que fan que sobre el pivote este complexo entramado ideolóxico e simbólico. Avancemos, pois, algunhas hipóteses explicativas.

Nun primeiro achegamento podemos pensar que este material foi elixido como contedor ideolóxico debido a algunha característica inherente a el. Estas poderían ser, entre outras, a súa cor (brancura do seixo albo ou a transparencia do cristal de rocha), a resistencia ou dureza, a textura ao tacto (suavidade e temperatura) ou as súas peculiares características fisicoquímicas.

- A súa resistencia e relativa lixeireza converteríano nun material útil para a fabricación de ferramentas líticas nunha contorna onde non houbera outros materiais máis facilmente traballables como pode ser o sílex.
- Ademais, o seixo é un mineral de grande dureza, quimicamente inerte e resistente á meteorización química que provoca a intemperie, e dificilmente erosionable na súa superficie polo que é un material de construción idóneo se o que se pretende é a durabilidade da edificación.
- A súa cor branca (no caso do seixo albo) fai del un elemento construtivo idóneo para facer destacar na paisaxe unha determinada edificación. Asemade, a súa brancura faría reflectir a luz solar incrementando máis esta virtude de fácil visualización. Pero ademais, a súa capa-

cidade para reflectir o Sol, ou a luz en xeral, puido ser perfectamente asumida como unha calidade extraordinaria ou case divina nunha ideoloxía relixiosa onde o astro rei adquirise unha importancia e protagonismo relevante. Cando menos, debido a este efecto lumínico producido pola súa cor, o seixo puido ser obxecto de simbolización e construción ideolóxica.

- Outra característica interesante do seixo é a súa suavidade ao tacto, que fai del un material idóneo para a confección de adornos persoais.
- Podemos citar tamén unha importante particularidade do seixo que se coñece co nome de triboluminiscencia, que se define como a capacidade de emitir luz que posúen algúns minerais —como o seixo— cando se golpea, fractura ou frega. Cando nos referimos á luz procedente de cristais fracturados falamos de fractoluminiscencia.
- Por último, o seixo posúe a propiedade da termoluminiscencia, que é a emisión de luz cando se quenta. Trátase da emisión dunha enerxía previamente absorbida como resultado dun estímulo térmico. Estas dúas peculiaridades —triboluminiscencia e termoluminiscencia— farían do seixo unha pedra exótica e susceptible de ser considerada máxica ou de orixe divina.



Pedras chamánicas de seixo.
Museo de América, Madrid

en Colorado central (EEUU). Os ute confeccionan unha sorte de axóuxeres ou maracas cerimoniais con cristais de seixo que introducen nunhas bolsas translúcidas de pel de búfalo. Durante as cerimoniais nocturnas os chamáns axitan estas maracas e a fricción e a tensión mecánica dos cristais de seixo producen destellos de luz triboluminiscente visible a través das cápsulas de coiro que conteñen os cristais que recollen nas montañas de Colorado e

Utah. Tamén os chamáns cheroquis coñecían o poder do cristal de seixo, polo que o mantiñan envolto en pel de cervo cando non o usaban nos seus rituais. Con periodicidade estas pedras tiñan que

ser alimentadas con sangue de cervo. Ademais, se teñen atopado en xacementos do sur de California varas cerimoniais con puntas de cristal de seixo pertencentes ás etnias aborixes norteamericanas. O chamán hiwi de Venezuela²⁴ escolle a súa profesión ou hédada 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 enfermidades ou matar os seus inimigos. Esta sérvelle para descubrir e castigar o responsable dunha morte.

Temos un claro exemplo do aproveitamento ritual destas propiedades do seixo nas prácticas relixiosas dos indios ute de Uncompahgre,

24 Novoa Álvarez, P.: *As pinturas rupestres de Santa Rosalía de Agua Linda na Amazonía venezolana. Fol de Veleno. Anuario de Antropoloxía e Historia de Galiza*, Nº3, 2013



Especial atención merece o caso da variante do cristal de rocha, pois a súa fisionomía e características evocan a elementos naturais como a auga e o lume ou a artificios como os espellos. Todos eles de enorme carga simbólica en todas as culturas, como veremos a continuación.

6.1. O seixo como pedra

A pedra, en xeral, era o único da natureza que, a ollos dos primeiros poboadores, permanecía inalterable, de aí que se identificasen coa deidade ou co sagrado. A pedra pasou a significar a máxima expresión da permanencia e do inmovilismo, representa o eterno, é atemporal e celestial, e por iso mesmo transmite a capacidade de poder relacionarse con outros seres eternos: as divindades. Debido a esta durabilidade e inmovilismo, as rochas foron consideradas dende antigo e en moitas culturas como recipientes de espíritos. Dicía Mircea Eliade: *nas pedras de fecundidade está o espírito petrificado dos antepasados*.

Esta conexión entre pedra e espírito é fundamental para entender tamén os mecanismos simbólicos que poden estar operando baixo a idea estendida que relaciona o seixo cos devanceiros, e podería axudar a entender tamén a presenza de obxectos deste mineral nos contextos funerarios.

6.2. O cristal de rocha como espello

Un espello é unha superficie reflectante o suficientemente puída. Os primeiros espellos da humanidade sen dúbida foron as superficies lisas e calmas das augas, pero o home cedo comprobou que tamén podían atopar o seu

reflexo sobre outras superficies e obxectos, como foi o caso dos cristais de rocha. De igual xeito que a auga se interpretou como unha porta a outro mundo, a superficie dos espellos pasou a ser simbolizada tamén como unha interface entre dúas dimensións, dúas realidades ou dous mundos.

Existe en moitas culturas unha relación entre a alma e o reflexo no espello, non por nada en etrusco alma —*hinhail*— quere dicir tamén imaxe reflectida no espello. Moitos son os pobos que cren que a alma ten fixación polos reflexos, que se sente cativada polo brillo no que se reflicte. Os hebreos tiñan o costume de cubrir os espellos da casa de quen agonizaba para evitar que a alma do defunto caera presa da trampa dos espellos. En Galicia, o noso ámbito de estudo, era frecuente tapar tamén os espellos da casa cando había un falecemento. Os espellos tapábanse porque se pensaba que o espírito do defunto podía roubar a alma de quen se mirase neles, aínda que cabe a posibilidade de que existise tamén un temor a que a alma do finado ficase presa no espello.

O cristal de seixo funciona como un trasunto do espello e como tal puido ser considerado por moitas culturas un contedor da alma ou un obxecto en cuxa superficie queda capturada a alma do defunto. De igual xeito que se pensaba, debido ao seus reflexos, que quedaba atrapada ou residía a luz do Sol ou dos astros. Podemos concluír entón que o reflexo e o seu misterio ficou confinado no seo dos cristais de seixo. Non deixa de ser curioso que en moitas tumbas europeas da Idade do Bronce e do Ferro se teñan atopado espellos entre os obxectos dos enxovais mortuorios. De igual xeito acontecía con outras culturas como por exemplo os escitas ou os exipcios, que adoita-



ban incluír espellos nos enxovais funerarios dos defuntos, pois asociaban o reflexo do espello ao mundo do Alén.

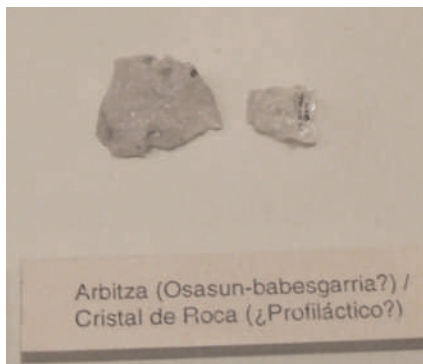
6.3. O cristal de rocha como auga sólida

En moitas tradicións se cre que o cristal de rocha é auga ou xeo solidificado, e con este carácter foi usado en relixións e sistemas chamánistas durante centos de anos. A súa transparencia e/ou brancura e o seu tacto frío tamén fixo que se equipara o seixo co xeo ou coa auga sólida. A crenza vén de antigo pois xa o cronista latino Plinio opinaba que o seixo era un químico conxelado e que procedía das zonas máis frías dos Alpes. Segundo este, existe a crenza de que os cristais se forman polo arrefriamento da humidade celeste dentro da rocha nai. Por mor desta conexión entre seixo e auga, ten sido utilizado por pobos do Pacífico, Australia e Nova Guinea en distintos rituais propiciadores da choiva. Algúns pobos chamánicos consideran os cristais de rocha bágoas ou seme cristalizado dos espíritos celestes.

A auga é o primeiro elemento en moitas cosmogonías, e do seu seo xurdiron todas as cousas. Son xermolo de toda materia, son primordiais e da auga depende a fertilidade e o renacemento da vida na Terra. Por esa capacidade rexeneradora e dadora de vida, a auga asóciase á muller, de igual xeito que ocorre coa Lúa. A auga tamén é un elemento purificador por excelencia, virtude que

comparte co lume, e relaciónase co tránsito da morte á resurrección grazas ao poder rexenerador que posúe. Unhas calidades purificadoras e rexeneradoras que tamén adoptou o cristianismo a través do rito do bautismo.

A auga, e o elemento acuático en xeral, xoga un papel fundamental nas crenzas relixiosas de moitos pobos, entre eles o galego, pois é fronteira natural e simbólica entre os dous mundos: o de aquí e o do alén. A auga é morada, asemade, do numinoso, de criaturas fantásticas, de seres fêéricos e de divindades. Martiño de Dumio xa advertiu sobre o reproable dos cultos ás augas e sobre os perigos das criaturas que alí habitaban: *ademais de todas estas cousas, moitos destes demos, que foron expulsados do ceo, presiden ou no mar, ou nos ríos, ou nas fontes, ou en bosques, ós cales os homes igualmente ignorantes que non coñecen a Deus hónranos como a Deus e ofrécenlles sacrificios.*



Arbitza (Osasun-babesgarria?) /
Cristal de Roca (¿Profiláctico?)

De igual xeito que na nosa cultura popular o seixo fai recuperar os folgos como pedra revitalizadora, nas culturas chamánicas tamén existe unha clara relación entre o cristal de rocha —como ocorre coa auga— e a rexeneración ou renacemento. Poñamos algúns exemplos referen-

ciados por Mircea Eliade. Entre algúns aborixes australianos os chamáns teñen que ser iniciados polos espíritos. Crese que no ritual iniciático estes espíritos desmembran ao novizo, chegan a matalos, abren o seu corpo e introdúcenlles cristais de rocha nel. Superado o trance e grazas entre outras cousas, ao cristal de



seixo, o iniciado volve renacer totalmente transformado. Nos ritos de iniciación dos home-medicina da tribo australiana dos Mara, os candidatos sofren de mans duns seres semi-divinos —os *Minungarra*— ou dos antepasados unha operación que abrangue o esnaquizamento do corpo e a renovación dos órganos internos e dos ósos. Esta operación efectúase nunha sorte de inferno ou viaxe ao inframundo. É neste marco ritual de morte, despedazamento e renovación onde os espíritos introducen no corpo dos candidatos a homes-medicina os anacos de cristal de seixo. Nos ritos dos Erucha os vellos home-medicina encargados da iniciación dos candidatos refréganlle polo corpo cristais de rocha ata que lle arrincan a pel, tamén lle cravan cristais no coiro cabeludo. Entre os curandeiros da tribo dos Unmatjera son coñecidas as pedras *atnomgara* que son cristais que os home-médico australianos poden sacar do seu corpo á súa vontade. A posesión destas pedras é o que outorga o seu poder ao home-medicina.

Prácticas e crenzas similares atópanse entre as etnias dos Negritos de Malacca. Na súa terapéutica, o *hala* (home-médico dos Semang) utiliza cristais de seixo, ben obtidos dos espíritos aéreos —*cenoi*—, ben fabricados por el mesmo con auga solidificada maxicamente, ou desprendidos de fragmentos que o Ser Supremo deixa caer ao ceo. Por iso estes cristais poden reflectir o que pasa na Terra e os *hala* utilízanos para ver a enfermidade. Crese que os *cenoi* viven dentro destas pedras.

Todas estas virtudes atribuídas ás augas (fertilidade, rexenerador, contedor de divindade, interface entre dou mundos) transmitense ao seixo cando este se identifica coa auga solidificada, e nesta ligazón simbólica pode estar a

explicación ou as claves interpretativas de moitos dos usos do seixo e das fantásticas virtudes que as distintas culturas lle teñen atribuído.

6.4. O cristal de rocha como portador do lume

A relación do seixo co lume non vén só polas súa triboluminiscencia e termoluminiscencia, senón que o cristal de rocha, como prisma translúcido capaz de dirixir e concentrar os raios de Sol nun raio de luz e calor, foi usado como máxica ferramenta para producir lume. Por exemplo, o cristal de seixo, polas súas propiedades piezoeléctricas, utilizouse nos misterios eleusinos para producir o lume sagrado, concentrando a luz do Sol para prender a isca. Alberto Magno²⁵ explica o método para prender lume cun cristal de rocha, *basta expolo ao Sol e vis a vis con el colocar algún combustible fácil de prender*.

Ademais deste uso que o relaciona directamente co lume, non hai que esquecer que os prismas de seixo identificáronse en moitas culturas —entre elas a galega— coas puntas dos raios caídos a terra. Eran, xa que logo, portadores do lume celeste tantas veces divinizado. Entre os Buriatos, Chukchi e Koryakos existe a crenza de que o lume asegura postmortem un destino celeste. Tamén pensan que aquelas persoas que foron fulminadas por un raio voan directamente ao ceo. Vemos, polo tanto, que nestes pobos asiáticos o lume, calquera que sexa a súa natureza —e aquí entrarían os pris-

²⁵ Alberto Magno.: *Los admirables y maravillosos secretos de la naturaleza. Ediciones y distribuciones Vedral. Barcelona, 2002*



mas de seixo como puntas do raio e a relación do seixo co lume— transforma ao home en espírito.

En moitas outras culturas o seixo considérase como unha luz solidificada, acaparando tamén as calidades simbólicas desta. O raio de Sol representa o elemento de vida e creación, a potencia case divina —xunto coa auga— que fai fértil a terra e dá froito aos campos e ás plantas. No cristianismo relaciónase coa encarnación da Virxe, pois a luz do Sol pasa a través do cristal sen rompelo nin lixalo, de igual xeito que o Espírito Santo encarnou en María sen que esta perdesa a súa pureza e virxindade. Curiosamente, unha das virxes máis famosas e con máis devoción do país é a Virxe do Cristal. Os home-médico de Australia concedenlle enorme importancia aos cristais de rochas. Crese que estes cristais, tan importantes nos ritos de iniciación chamánica, son lanzados dende o ceo polos seres supremos ou desprendidos dos tronos celestes destas divindades, son parte da forza máximo-relixiosa urania. Entre os Euahlay, por exemplo, o Ser Supremo *Baiame* é que arroxa os cristais de seixo sobre a Terra, son anacos desprendidos do seu trono que é a bóveda celeste. Estes cristais de seixo son considerados luz solidificada.

Como explica Mircea Eliade, os candidatos convértense en chamáns cando están cheos de luz solidificada, isto é, de cristais de seixo, conseguindo deste xeito cambiar o modo de ser do aspirante a *medicine-men*, establecendo unha solidariedade mística co ceo. Pénsase tamén que se un se traga un destes cristais de seixo voa ao ceo.

Para as etnias Norteamericanas, tamén existe unha estreita relación entre estes cristais de

rocha e a Serpe Arco da Vella, outorgando a facultade de elevarse ao ceo. A miúdo, estas pedras conceden a facultade de voar. A crenza na introdución de cristais de seixo no corpo do candidato a chamán é tamén unha característica notoria no chamanismo suramericano. O chamán cobeno introduce na cabeza do novizo cristais de rocha que lle roen o cerebro e os ollos para substituír eses órganos e converterse na súa forza. Noutras partes os cristais de rocha simbolizan os espíritos auxiliares do chamán. Os cristais desempeñan un papel esencial na maxia e na relixión australiana e en Oceanía e América. Os homes-medicina de Australia e doutras partes relacionan os seus poderes coa presenza dentro do seu corpo de cristais de rocha. Séntense distintos dos demais humanos pola asimilación dunha substancia sagrada de orixe uranio.

6.4. O cristal de rocha como pedra liminar

O cristal de rocha é unha pedra liminar, fronteiriza no seu aspecto, e funciona no plano simbólico como unha interface entre dous estados: o sólido e o líquido. O cristal de rocha, co seu estado de transparencia, amósásenos como unha conxunción de contrarios: existe como materia pero é como se non existise, pois se pode ver a través del.

Esta ambivalencia ou agregado de opostos que ten o seixo vese tamén no seu uso tradicional: por unha banda vinculado a contextos funerarios e, por outra banda, vinculado á fecundidade e a fertilidade.



7. Algunhas consideracións xerais a xeito de conclusión

Despois de todo o dito poderíamos pensar que o uso do seixo é algo do pasado e en vías de esmorecer, como moitos outros aspectos da cultura tradicional e rural. Mais, hoxe en día, cando impera o mundo urbano e a sociedade tecnolóxica e da información, debido a todo o *revival* da Nova Era, o seixo volve ser un dos minerais máis usados por supostos vedoiros, curandeiros, neochamáns, adictos ao Fen Shuig, a xeomancia, devotos do neopaganismo e demais practicantes destas correntes e disciplinas tan de moda neste mundo globalizado. Curiosamente, neste paradoxo cultural e temporal, as propiedades que hoxe se lle atribúen ao seixo e ao cristal de rocha son case as mesmas polas cales se utilizou tradicionalmente en Galicia: protección, curación, psiquismo, poder, lactancia. Así que, recapitulando, vemos cales son eses usos do seixo na cultura tradicional galega:



- O seixo como amuleto protector (pedras do raio, seixos cumiais, etc).
- O seixo como amuleto favorecedor da fertilidade, o que o relaciona coa idea de renovación ou renacemento.
- O seixo como amuleto propiciador da fecundidade vexetal (seixos nas froiteiras).
- O seixo como amuleto favorecedor da lactación.
- Os prismas de seixo como amuletos curativos (pedras da pezoña).
- O seixo como elemento votivo ou ofrenda propiciatoria.

- O seixo na súa función de óbolus ou salvoconduto ao alén.
- O seixo como elemento protector nas viaxes.
- O seixo como elemento oracular ou de predición.

Podemos resumir, pois, os poderes atribuídos ao seixo na cultura popular galega en: protección, curación, lactación, fertilidade, fecundidade, poder, boa sorte e salvoconduto. Toda unha panoplia de usos e propiedades que poderíamos condensar en tres:

1. Mineral favorecedor das forzas da vida e de todo o que se relaciona con ela (fertilidade, fecundidade, lactación, vitalidade, floración, renacemento, etc).
2. Mineral protector, fundamentalmente da casa (no seu concepto estendido: persoas, gando, froitos, terras e campos)
3. Vinculación do seixo coas viaxes e os cambios de estado na vida.

Se o valor que tivo o seixo no pasado coincidía con algúns dos usos ou significados que temos recollidos hoxe na cultura popular galega é algo que non podemos saber a ciencia certa, pero dos datos etnográficos e da comparación con outros contextos culturais e cronolóxicos afíns podemos intuír que é moi probable que entre as aplicacións máxico-rituais do seixo na nosa cultura popular se atopan aínda hoxe reminiscencia do carácter, ou cando menos dalgúns dos caracteres, ou funcións que puido desenvolver o seixo nos tempos prehistóricos, tendo en conta, asemade, que estes significados, usos e aplicacións posiblemente



tamén foron mudando no decorrer do tempo, dende o paleolítico ata a Idade do Ferro. Isto quere dicir que o valor cultural que tiña o seixo dentro dun enxoval mortuorio depositado nunha cámara megalítica non tiña por que ser o mesmo —e de feito o máis probable é que non o sexa— que o que cumpría cando se depositaba de xeito votivo xunto a un petróglifo —ou santuario— da Idade do Ferro. Malia o dito, non podemos deixar de sospeitar que ese carácter de pedra case divina —caída do ceo no caso das pedras do raio—, que ese carácter de obxecto protector e/ou sandador —apotropaico-curativo— ou esa relación simbólica que se establece na nosa cultura entre o seixo e a fecundidade e como protector nas viaxes —de vivos e mortos— non teña algo que ver co significado que tivo para os nosos devanceiros de hai dous, tres ou seis milenios.

Do estudo dos materiais arqueolóxicos e etnográficos podemos falar dunha continuidade en Galicia no uso do seixo con valor simbólico de cando menos 6.000 anos, dende o calcolítico ata épocas actuais. Continuidade que amosa o uso simbólico do seixo na esfera das crenzas e dos rituais tanto protectores como curativos ou favorecedores da fecundidade, fertilidade ou bonanza, en xeral, de xentes, campos e animais.

Cando facemos un estudo diacrónico observamos como ao longo do tempo o seixo funcionou como un contedor da ideoloxía do pobo, que o empregou con carácter simbólico nos diferentes contextos culturais, e que as pautas do uso ideolóxico do seixo repítense na cultura galega cando menos dende o neolítico.

Queda moito camiño por andar no eido da arqueoloxía galega para chegar a entender o

significado e función que puideron ter estes depósitos votivos de seixo no noso pasado ou o seu peculiar uso construtivo. Falta un estudo pormenorizado, meticuloso e ben planificado que nos permita obter patróns de actuación que poidamos comparar co que acontece na nosa contorna en nos contextos culturais e históricos similares. E falta, sobre todo, un estudo multidisciplinar onde caiban as distintas visións e ferramentas de traballo das diferentes ciencias sociais que conforman o amplo grupo das disciplinas que estudan a cultura e o pasado do home. Coido que a aventura ben merece a pena, pois no significado que tivo o uso ritual do seixo no pasado, como o que ten hoxe en día, está condensado e cristalizado parte da nosa forma de ver o mundo e, en definitiva, da nosa cultura, sempre viva e dinámica pero tamén con memoria e fondas raíces simbólicas.

De igual xeito que un fillo non é unha copia do seu pai, a cultura presente non é un calco ou fósil do pasado. Pero, do mesmo modo que o fillo posúe un acervo xenético do seu pai e comparte xenes herdos deste, a cultura presente contén un acervo cultural do pasado que se traduce, fundamentalmente, en elementos simbólicos que perduran co paso do tempo, aínda que, ás veces, integrados en novas estruturas e complexos culturais. Como acontece cos mitos, a cultura —sempre fluíndo— faise, refaise, invéntase e reivéntase constantemente nun devir histórico nunca teleolóxico, e neste proceso de construción, deconstrución e renovación sempre hai elementos do pasado. E, na miña humilde opinión, no mundo simbólico do seixo podemos atopar algúns deses xenes do pasado que perduran hoxe na cultura galega do século XXI. Cómpre pois estudar a nosa xenética cultural e descubrir no súa encriptada lin-



guaxe simbólica o noso xenoma como pobo

Mirar o pasado sen perder de vista o presente,
mirar o presente cos ollos postos no pasado e

facelo a través das lentes que nos dá a cultura.
Unha cultura que, ás veces, se nos amosa nun
humilde cristal de seixo que parido mineral,
foi convertido por nós en símbolo.

O meu agradecemento pola información suministrada a Xosé Anxo Rosales, Miguel Losada, Ramón Boga e aos arqueólogos Fernando Carrera, Manuel Santos-Estévez, Antón Malde e Mini Bueno.

Bibliografía

-*A idade megalítica. Historia de Galiza III*. Ediciones Galicia. Buenos Aires, 1973.

-**ARGÜELLO, P.M., RODÍGUEZ, J.C.:** *Arte rupestre y ritual. Un estudio arqueológico de los petroglifos de El Colegio (Cundinamarca)*. Revista Colombiana de Antropología, Vol. 49, enero-junio 2013, pp.241-277.

-*Arqueoloxía. Informes 1. Campaña 1987*. Edita a Consellería de cultura e deportes. Dirección Xeral do Patrimonio Histórico e Documental. Servicio de Arqueoloxía. A Coruña, 1989.

-**BELLO DIEGUEZ, J.N., CRIADO BOADO, F., VÁZQUEZ VARELA, J.M.:** *La cultura megalítica de la provincia de La Coruña y sus relaciones con el marco natural: implicaciones socio-económicas*. Editorioa Diputación Provincial de La Coruña. La Coruña, 1987.

-**BOGA MOSCOSO, A.:** *Dólmenes de Galicia. Arquitectura das grandes pedras*. Bahía edicións. A Coruña, 1997.

-**CUBA, X. R., MIRANDA, X. E REIGOSA, A.** *Diccionario dos seres míticos galegos*. Edicións Xerais. Vigo 1999.

-**DE LOMBERA HERMIDA, A., RODRÍGUEZ ÁLVAREZ, X.P. RABUÑAL GAYO, J., AMEIJENDA IGLESIAS, A., MARTÍNEZ GÓMEZ, F., SOARES REMISEIRO, M., PÉREZ ALBERTI, A., FÁBREGAS VALCARCE, R.:** *El yacimiento de Valverde (Monforte de Lemos, Lugo, Galicia, España) y las primeras evidencias de pobla-*

miento en el pleniglaciario del NO de la península ibérica. Espacio Tiempo y Forma. Serie I, Prehistoria y Arqueología. Nueva época. No 5 (2012). Edita UNED.

-**DOMÍNGUEZ MORENO, J.M.:** *La lactancia en la alta Exremadura*. Revista de Folklore nº89. Año 1988.

-**ELEAZAR COSTA CARAMÉ, M., GARCÍA SANJUÁN, L., MURILLO BARROSO, M., PARRILLA GIRÁLDEZ, R., WHEATLEY, D.W.:** *Artefactos elaborados en rocas raras en los contextos funerarios del IV-II milenios cal ANE en el sur de España: una revisión*. Menga. Revista de Prehistoria de Andalucía. Monográfico nº1. Año 1, 2011.

-**ELIADE, M.:** *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Fondo de cultura económica. México D.F., 1968.

-**FÁBREGAS VALCARCE, R.:** *Los prismas de cuarzo en la cultura megalítica del NO. de la Península Ibérica*. Brigatium. Boletín do Museo Arqueolóxico e Histórico de A Coruña. Año 1983.Vol.4, pp 7-11.

-**GARCÍA, L., WHEATLEY, D.W., FÁBREGA, P., HERNÁNDEZ, M.J., POLVORINOS, A.:** *Las estelas de guerreros de Almadén de la Plata (Sevilla). Morfología, tecnología y contexto*. Trabajos de Prehistoria 63, nº 2, Julio-Diciembre 2006, pp. 135-152. CSIC.

-**LEITE DE VASCONCELLOS, J.:** *Superstições de rios encaradas genéticamente*. Revista Lusitana, vol. XXIX, Lisboa: 1931.



-LEWIS-WILLIAMS, D.: *La mente en la caverna*. Akal ediciones. Madrid, 2005.

-MAGNO, A.: *Los admirables y maravillosos secretos de la naturaleza*. Ediciones y distribuciones Vedrá. Barcelona, 2002.

-MÁRQUEZ PECCHIO, J.D. Y EIELSON, J.E.: *Escultura Precolombina de Cuarzo*. Ernesto Armitano Editos. Caracas, 1985.

-MATILDE FORTEZA GONZÁLEZ, LEONARDO GARCÍA SANJUÁN, MARÍA JESÚS HERNÁNDEZ ARNEDO, JARA SALGUERO PALMA, DAVID WHEATLEY.: *El cuarzo como material votivo y arquitectónico en el complejo funerario megalítico de Palacio III (Almadén de la Plata, Sevilla): Análisis contextual y mineralógico*. Trabajos de Prehistoria 65, nº 2, Julio-Diciembre 2008, pp. 137-150. CESIC.

-NOVOA ÁLVAREZ, P.: *As pinturas rupestres de Santa Rosalía de Agua Linda na Amazonía venezolana*. Fol de Veleno. Anuario de Antropoloxía e Historia de Galiza, Nº3, 2013.

-QUINTÍA PEREIRA, R.: *A pedra da pezoña e outras pedras sandadoras da cultura popular galega*. Revista de investigación de Galicia Encantada. Ano 2009.

-QUINTÍA PEREIRA, R.: *Alicornio. O poder do corno de unicornio na medicina tradicional galega*. Ed. Sociedade Antropolóxica Galega. Ourense, 2013.

-RODRÍGUEZ CASAL, A.: *O megalitismo. A primeira arquitectura monumental de Galicia*. Biblioteca de

Divulgación. Serie Galicia. Nº 4. Ed. Servicio de Publicacións da Universidade de Santiago de Compostela. Santiago, 1990.

-RODRÍGUEZ LÓPEZ, J.: *Supersticiones de Galicia*. Editorial Maxtor. Valladolid, 2001.

-SANTOS-ESTÉVEZ, M. e SEOANE-VEIGA, Y.: *Escavación no contorno dun petrglifo en A Ferradura (Ourense-Galiza)*. Arkeos. Perpectivas en diálogo, nº15, Mrazo 2005, pp. 37-56. Ed. Centro de Pré-História do Instituto Politécnico de Tomar. Tomar, 2005.

-SARRE, C., GARCÍA, L., WHEATLEY, D.: *Explorando el tiempo y la materia en los monumentos prehistóricos: el debate sobre cronología absoluta y rocas raras en los megalitos europeos*. Menga. Revista de Prehistoria de Andalucía. Monográfico nº1. Año 1, 2011.

-SOLLA, C.: *Almanaque de encantos*. Edicións Cardeñosa. Vigo, 2005.

-SOLLA, C.: *Isolina Camiña, a Gheiteira*. Revista Dorna, nº32, ano 2008.

-VAQUEIRO, V.: *Guía da Galiza máxica*. Editorial Galaxia. Vigo, 1998.

-VITEBSKY, P.: *El chamán*. Editorial Debate. Madrid, 1996.

-TENORIO, N.: *La aldea gallega*. Ed. Clásicos agrarios. 1914.

Webs consultadas:

<http://dolmensedemaisfamilia.blogspot.com.es>
Web do investigador en megalitismo Ramón Boga

<http://onosopatrimonio.blogspot.com.es>
Web do historiador Xabier Moure

Todas as fotografías son do autor do texto agás as seguintes:

Marco de Pena Verde. Autor: Ramón Boga
Anta de Pena Branca. Autor: Ramón Boga
Madorro de Montoucido. Autor: Ramón Boga

Círculo lítico do Freixo. Autor: Ramón Boga
Seixo de axeixar. Autor: Pedro G. Losada
Rito de axeixas. Autor: Pedro G. Losada
Petróglifo da Ferradura. Autor: Manuel Santos-Estévez
Marco do Seixo. Autor: Miguel Losada

O meu agradecemento aos autores por terme cedido as imaxes para este traballo.

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

CARMEN CABIDO PEREZ
Asesoría e Seguros
Luís Espada, 53-1º OF 6 e 8
32600-VERÍN. OURENSE

Concello de

**CASTRELO
DO VAL**

¡Naturalmente!



Copygal

Copistería Dixital

C/ Cruz Vermella, 4 Baixo. 36002 Pontevedra. Tel: 986 106 657
buzoncopygal@gmail.com / www.copisteriacopygal.com



Fotocopias B/N e Cor
Plastificados e Fax
Encadernados
Impresión e Escaner
Plotter

MUCEM

Museo de las Civilizaciones
de Europa y del Mediterráneo

EL MUNDO AL REVÉS

CARNAVALES Y MASCARADAS
DE EUROPA Y EL MEDITERRÁNEO



Encontradnos en:



EXPOSICIÓN
26 MARZO – 25 AGOSTO
Explanada del J4, 1
13002 Marsella
MUCEM.ORG

© Pedro Losada García (SAGA)

CURROS NA IDADE DO FERRO?

Unha proposta etnoarqueolóxica

Manuel Santos Estévez
Arqueólogo



Sumario

Proponse unha hipótese de traballo cunha dobre finalidade. Por un lado, valora-lo estudo da tradición dos curros como útil para comprender algunhas prácticas rituais que terían lugar na protohistoria no noroeste de Iberia. Por outro, apunta-la posibilidade de que na Idade do Ferro tivesen lugar prácticas, semellantes ós actuais curros, en zonas con presenza de arte rupestre atlántica con cuadrúpedes gravados.

Palabras clave: Curros, petróglifos, cervos, cabalos, Idade do Ferro

Abstract

I propose a working hypothesis with two aims. In one hand, recognize the worth of studying the so called curros tradition as useful for understand some ritual practices carried out during Iron Age in northwestern Iberia. In other hand, point out the possibility that in Iron Age it took place similar customs to actual *curros* in zones with Atlantic Rock Art with carved cuadrúpedes.

Keywords: Curros, rock carvings, deers, horses, Iron Age

Introdución

Ó longo do ciclo anual, efectúanse accións de alto contido social e simbólico cuxas orixes se poden remontar, nalgúns casos, milleiros de anos atrás. Evidentemente, este tipo de actividades experimentan transformacións que tanto poden levar á súa desaparición como contribuir á súa pervivencia. Moitas destas tradicións adoitan adopta-la forma de festas populares de carácter pagán, parcialmente cristiánizadas, como o San Xoán ou o Nadal, outros cun carácter alleo ó relixioso como o entroido ou os maíos.

Un conxunto de festas con especial raizame en Galicia son as coñecidas como curros ou rapa das bestas. Coa información histórica e arqueolóxica, coa que contamos na actualidade,

non é posible clarifica-la orixe máis remota dos curros. Este mesmo problema témolo noutras moitas tradicións que, por tratarse de festas populares, non adoitan deixar rastro nos documentos escritos; concretamente, os escritos máis antigos que fan alusión á rapa das bestas datan do século XVIII (Cabada Castro 1992). Por outra banda, polo seu carácter escasamente material, os curros non deixan moitas evidencias no rexistro arqueolóxico, aínda que puidese ser que a información arqueolóxica fose maior do que en principio se sospeita. Un dos obxectivos deste artigo é presentar algunha información que poida orientar futuros traballos (informando sobre a orixe da tradición dos curros) e, por outra banda, intentar comprender que é o que representan certos elementos iconográficos da Idade do Ferro no noroeste de Iberia, especialmente as escenas de greas



de cervos e cabalos nos petróglifos galegos. En definitiva, é un exemplo máis de como a Etnografía e a Arqueoloxía poden funcionar como disciplinas complementarias e reciprocamente útiles.

A cronoloxía das escenas de caza do cervo na arte atlántica

A principal fonte de información onde podemos atopar algún indicio sobre prácticas relacionadas coa condución de cuadrúpedes de gran tamaño e que puidesen gardar certa semellanza cos actuais curros, témola na arte rupestre atlántica (IV-I milenios a. C.). Dentro deste estilo de petróglifos, temos desenvolto no seu momento un estudo sobre diversos paneis que representaban varios temas relacionados coa caza do cervo (Santos Estévez 2005, 2008: 85-101). Por iso non imos entrar en detalle na análise iconográfica destes paneis, pero si nos imos deter brevemente nos resultados. Aínda que, antes de proceder á dita exposición, é preciso introducir unhas notas sobre a cronoloxía das representacións de cervos nos petróglifos.

Para a datación destas escenas contamos con dúas fontes de información: a cronoloxía da práctica da equitación, xa que este tema aparece con frecuencia neste tipo de paneis e as escavacións arqueolóxicas. Nos inicios do II milenio a. C., aparecen no Próximo Oriente as primeiras evidencias sobre a posible existencia da monta de cabalos, que aínda non pode ser cualificada de equitación. Non é ata o século IX a. C. cando aparecen, na cultura asiria, as primeiras probas sobre a práctica da equitación e, polo tanto, o uso desta técnica na guerra e no transporte, xa que é a partir deste século cando a arte da monta se desenvolve o suficiente

como para permitir certa velocidade e o uso simultáneo das rendas e armas (Drews 2004), tal e como aparecen nos petróglifos galegos.

Esta mesma diferenza establecen Anthony e Brown (2007) cando sosteñen que a *cavalry* non se documenta ata o 1000 a. C. É a partir deste momento cronolóxico cando a equitación pasa a Europa, polo que cabería esperar que esta técnica non se introduciría na parte máis occidental deste continente antes do I milenio a. C., como así parece testemuñalo a inexistencia de representacións de monta a cabalo antes desa data. A inexistencia da monta a cabalo antes do I milenio a. C., é sostida por outros autores como Gambari (2001) ou Guilaine e Zammit (2002: 231).

Así mesmo, na arte rupestre, non se documentan escenas de equitación ata a Idade do Ferro, tal e como ocorre en Escandinavia, en Valcamonica ou en diversos puntos da península Ibérica (Royo Guillén 2005). A este respecto é particularmente revelador o artigo de Fábregas Valcarce et al. (2011: 41-6) onde, a pesar dos esforzos dos autores, non atopan documentación que probe a existencia da monta a cabalo antes do I milenio a. C.; no citado artigo, antes do I milenio atopamos suposicións e conxecturas, a partir do 900 a. C. Xa se presentan as evidencias. Hai que sinalalo especial impacto social que debeu producir a introdución da equitación na Idade do Ferro cando, nos comezos do I milenio a. C., se pasa dunha absoluta inexistencia de escenas de equitación a unha destacada profusión delas en gravados rupestres, escultura, ourivería, etc. Tal e como sinala Tirador García (2011), á profusión de escenas de monta debeu contribuí-lo uso do cabalo como distintivo social das elites da Idade do Ferro.



A cronoloxía para as representacións de escenas de caza na arte atlántica vén corroborada polos resultados das escavacións efectuadas no petróglifo dos Carballos (Campo Lameiro), cunha impresionante escena de caza de cervo. Este petróglifo foi datado entre os séculos VIII e IV a. C. (Santos 2005), é dicir, a primeira Idade do Ferro, polo que teríamos unha perfecta coherencia entre a cronoloxía da equitación e as escenas de caza de cervo en Galicia.

Tendo en conta que as representacións de cabalos seguen en cada zona o mesmo estilo local que as representacións de cervos e que ambos motivos conforman escenas perfectamente coherentes podemos considerar que ambos tipos de cuadrúpedes na arte atlántica son coetáneos e que deben ser datados na Idade do Ferro e, moi posiblemente, nos primeiros séculos deste período.

A iconografía e a paisaxe na caza do cervo

En Santos Estévez (2005, 2008: 85-101) interpretábase a caza do cervo dos petróglifos, máis que como unha fonte para a obtención de recursos como unha acción ritual na que o cazador se comporta como un guerreiro ou heroe rexeitando todo tipo de vantaxes, como son as trampas, para obter a peza que persegue.

En numerosas sociedades preestatais e sociedades guerreiras, a caza é entendida como un proceso de aprendizaxe e de preparación para a guerra. Deste xeito, o futuro guerreiro concibirá a caza como unha emulación do combate no que se persegue a acumulación de prestixio social. Así mesmo, esta mesma actividade

pode ser usada como rito de paso para a integración de novos guerreiros ou simplemente como paso entre a infancia e a madurez.

Se analizados detalladamente a iconografía da caza do cervo nos petróglifos galegos obsérvase que, en primeiro lugar, os cervos con lanzas cravadas nunca comparten panel con representacións de monta a cabalo, é dicir, que cando o cervo presenta lanzas cravadas, as figuras humanas aparecen a pé. En segundo lugar, cando os cabalos aparecen nas escenas, os xinetes non parecen intervir directamente na captura do cervo, aínda que si puidera facelo indirectamente. Observando algunhas escenas como a de Pinal do Rei (Cangas) na que os xinetes rodean o cervo macho, nas de Chan da Lagoa II (Campo Lameiro) ou Laxe da Sartaña (Porto do Son), advírtese que os xinetes aparecen nas marxes das composicións, xeralmente en posicións elevadas, mentres que os humanos a pé aparecen nas partes baixas dos paneis e máis próximos ós cervos.

Pero, para mellor comprende-lo que se pode estar a representar nos petróglifos atlánticos con cervos, convén analiza-la súa iconografía no seu contexto espacial.

Petróglifos na paisaxe

Támén en traballos anteriores temos visto como en Tourón (Ponte Caldelas) e en Caneda/Fentáns (Campo Lameiro-Cotobade) existía un complexo sistema de petróglifos que se organizaban en torno a dúas cubelas próximas entre si e con brañas no seu fondo, unha situada nunha altitude superior e outra a unha inferior, ámbalas dúas con paneis con cervos gravados (fig. 1).



Nas cubelas superiores de ámbalas dúas zonas: Nabal do Martiño (Tourón) e Chan da Lagoa (Campo Lameiro) representáanse escenas nas que unha ou varias figuras humanas a pé ou a cabalo irrompen no medio dunha grea de cervos, o cal semella provocar certa desorde no grupo de animais que tenden a dispersarse, como no caso de Nabal do Martiño, ou ben son reagrupados ou conducidos por xinetes

que se sitúan nas marxes das composicións como no caso de Chan da Lagoa. Neste último sitio, un numeroso grupo de petróglifos aparecen en torno a unha braña onde, con frecuencia, é posible observar na actualidade grupos de cabalos pacendo no prado existente neste chan.

Nas cubelas inferiores, como Chan da Balboa (Fentáns) (fig. 2), volvemos atopar ámbolos dous conxuntos de gravados dispostos tamén en torno a brañas aínda que, neste caso, a iconografía varía significativamente. Os xinetes deixan de formar parte das escenas principais. A este respecto é significativo o panel de Pedra das Ferraduras, onde un grupo de humanos a pé acosan unha grea de cervos. Tamén unha figura humana a pé se fai presente no petróglifo de Laxe das Cruces na cubela inferior de Tourón.

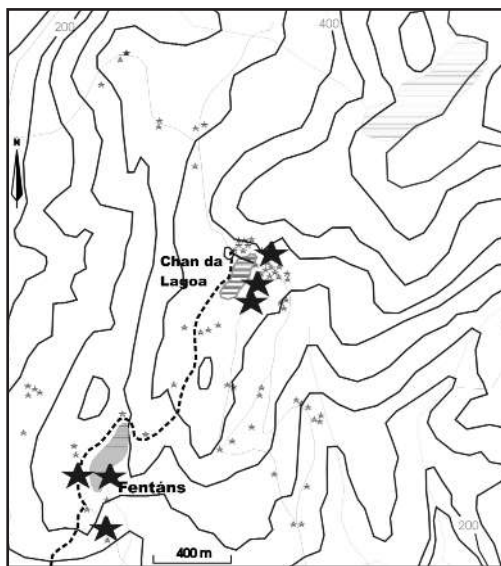


Figura 1- Brañas de Chan da Lagoa e Chan da Balboa (Fentáns). As estrelas de maior tamaño indican os principais petróglifos en torno ás brañas. A liña descontinua a vía de tránsito entre ámbalas dúas brañas

Así mesmo, no tránsito entre as brañas superior e inferior obsérvanse outros petróglifos de menor entidade claramente asociados ó percorrido que une ámbalas dúas cubetas. Este percorrido defínese por corredores que discorren entre outeiros e ladeiras que facilitan a condución dos animais.

Aínda que o significado real dos petróglifos se nos escapa, poderíamos interpretar parte das estacións rupestres máis complexas como representacións de activida-

des que moi probablemente terían lugar nas mesmas zonas nas que aparecen estes paneis. É dicir, que existiría unha estreita relación entre certos niveis de significado dalgúns petróglifos e as actividades que terían lugar no seu contorno.

En definitiva, unha das interpretacións posibles sobre a finalidade das estacións de Tourón e Caneda-Fentáns, sería a de marcar e significar zonas onde terían lugar eventos sociais que involucrarían a guerreiros e cazadores. A correspondencia entre escenas gravadas e a paisaxe na que se atopan semella expresarse na circunstancia de que o maior número de cuadrúpedes se concentran nas zonas de pasto e en que, nas liñas de tránsito entre brañas, a disposición dos animais se corresponde coa dirección de desprazamento desas mesmas liñas de tránsito. Noutras palabras, nas zonas chairas



desenvólvense actividades de maior intensidade e as zonas intermedias representan puntos de paso e cunha menor profusión de gravados.

Dando un paso máis no nivel interpretativo, poderíamos considera-la posibilidade de que, en ambas brañas, tivesen lugar diversas actividades relacionadas con algo máis que unha simple caza do cervo. Nas brañas superiores, valéndose de xinetes, tería lugar o agrupamento dos animais e a súa condución cara á segunda braña, onde se separaría a un macho ou grupo de machos representados nos paneis con lanzas cravadas.



Figura 2- Vista dende o norte de Chan da Balboa e Chan do Rapadoiro en Fentáns, atópase rodeado por numerosos petróglifos con cervos. Accédese a ela a través dunha vía de tránsito encaixada e estreita

Pero estes dous casos analizados non son un caso único. No concello de Rianxo, foi posible documentar outro exemplo claro da existencia desta estrutura espacial na distribución dos petróglifos con escenas de caza de cervo.

A estación de Rianxo non posúe a complexidade iconográfica de Tourón ou de Caneda/Fentáns, pero presenta unha estrutura espacial e iconográfica coincidente. Os petróglifos da zona de Rianxo distribúense en torno

a dúas cubelas. Unha delas sitúase nunha pequena depresión inmediata ó mar nun lugar coñecido como Os Mouchos e unha segunda concentración de gravados en torno á cubela dos Campos situada nunha cota superior con respecto á anterior, tal e como ocorría cos dous casos anteriormente descritos.

O conxunto dos Mouchos, situado a menos altitude, está formado por unas 18 pedras decoradas con cérvidos, combinacións circulares e escenas de equitación. En ningún caso aparecen animais con lanzas cravadas, polo que se cumpre a norma de incompatibilidade compositiva entre escenas de monta e cervos con lanzas cravadas que observabamos en Tourón e en Campo Lameiro.

Se nos diriximos cara á braña dos Campos, rodeada por máis de vinte pedras gravadas, observaremos certas diferenzas iconográficas con respecto aos Mouchos. Efectivamente aparece un cuadrúpede cunha gran lanza cravada e os xinetes desaparecen da escena. Unha vez máis atopamos dúas estacións rupestres que, polas características do relevo no que se atopan, ben puido funcionar como a estrutura espacial xa descrita. Unha das brañas sería o lugar de captación ou agrupamento de cervos, os cales poderían ser conducidos ata unha segunda cubeta onde tería lugar a caza dun determinado membro da grea representado por un gran macho.

Se comparamos as zonas de Tourón, Caneda/Fentáns e Rianxo podemos defini-las seguintes características comúns ás tres:

1. Organízanse en torno a dúas cubelas con brañas no fondo e separadas entre si por unha distancia de entre 1 e 2 km.

2. As dúas brañas posúen boa comunicación a través de liñas de tránsito naturais que tamén poden ter petróglifos.
3. Na primeira braña, os animais gravados aparecen desordenados ou movéndose en direccións diverxentes.
4. Na segunda braña, os animais gravados aparecen movéndose en direccións converxentes, é dicir, cara ó mesmo punto.
5. Unha das brañas, xeralmente a primeira, atópase a maior altitude.

Paralelismos entre a rapa e os petróglifos

Segundo Pose Nieto (2003: 16) os curros deberon nacer da necesidade de ter un control sobre o gando do monte, estes animais serían acurrados para obter carne, para a doma e uso para o traballo e para identificar os donos dos poldros nacidos ese ano. Así o curro divídese nas seguintes fases (Pose Nieto 2003: 18):

1. Reunión o día anterior para planifica-la estratexia de condución das bestas.
2. Acurramento dos cabalos nun lugar do monte xeralmente chamado “parada”.
3. Baixa do cordón de animais cara ó curro.
4. Separación dos animais para a venta, rapa e marcaxe.
5. Solta dos animais.

Un dos aspectos nos que se advirte unha sorprendente coincidencia entre os actuais curros e os petróglifos con cuadrúpedes é a da súa distribución no actual territorio galego (fig. 3). Coas únicas excepcións dos curros das comarcas do norte como, por exemplo, a serra do Xistral ou A Capelada, podemos afirmar que, a

grande maioría dos curros, teñen algún grupo de petróglifos preto. As rexións con amplos baleiros de petróglifos tamén son zonas con ausencia de tradición dos curros na actualidade. Concretamente, só 6 curros, dos 26 rexistrados, están fóra da zona de petróglifos atlánticos con cuadrúpedes. Non podemos explicala dita coincidencia, sería forzado considerar que puidese existir unha tradición transmitida ó longo dun período de tempo tan dilatado?. Por outra banda, tamén hai que sinalar que o nivel de coincidencia non se observa a unha escala máis reducida, é dicir, que nunha primeira aproximación, non semella haber cubelas con petróglifos con cuadrúpedes nas que teñan lugar curros na actualidade. Aínda que a inexistencia de petróglifos nas cubelas non é moi significativo dados os frecuentes cambios na localización da maioría dos curros incluso en tempos ben recentes (Pose Nieto, 2003).

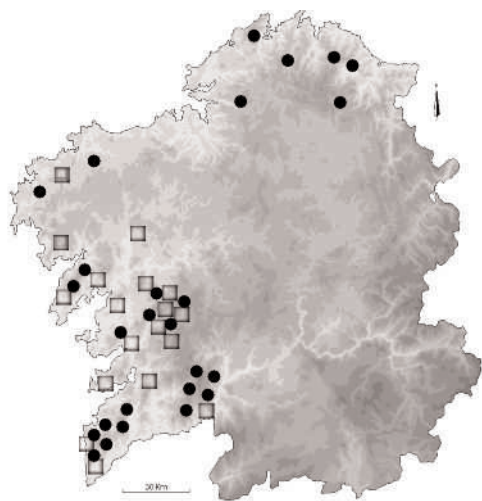


Figura 3- Distribución dos curros (●) e estacións rupestres con cervos (□)

Quizais a coincidencia espacial habería que busca en factores xeográficos que puidesen

condiciona-la presenza de cabalos salvaxes aínda que, en contra disto, habería que sinala-la presenza de amplas zonas con cabalos ceibes en Ourense, na terra de Soneira ou na dorsal Meridiana onde non teñen lugar nin curros nin petróglifos de cervos. En definitiva, as zonas de cabalos salvaxes sen curros tamén son zonas sen petróglifos con cuadrúpedes. No momento actual non parece posible ofrecer unha explicación concluínte para esta coincidencia.

Outra das semellanzas destacables é o relevo e o tipo de paisaxe onde se desenvolven ambos fenómenos (fig. 4 e 5). Petróglifos e curros ocorren en espazos da serra aínda que, nalgún caso, como en Sabucedo (A Estrada), o curro poda rematar na mesma aldea. Por razóns técnicas, durante a denominada “baixa”, cando se procede á condución das greas, sóse elixir unha cubela na serra para reuni-los grupos dispersos de cabalos, a xa mencionada “parada”, para despois conducilos ó curro propiamente dito, onde se procede á tradicional separación de femias, garróns e poldros e á rapa destes. Por exem-

plo, no caso de Sabucedo (A Estrada) os animais concéntranse na braña de As Lamas (Cabada Castro, 1992) ou O Peón (Lista et al., 2004), ó pé do monte Cádavo, para despois conducir todo o grupo ata o curro da aldea no Campo do Medio. En Morgadáns (Gondomar) realízase a “parada” no lugar chamado San Martiño, situado nas ladeiras do monte Aloia, despois realízase a baixada ata o curro, conducido o cordón por xente a pé e a cabalo ata o lugar de celebración nas Fechaduras, situado a 2 km. Unha vez máis atopámo-la mesma estru-



Figura 5- Baixa do curro de Morgadáns a través dun relevo encaixado. Igual que nos petróglifos, a xente a pé sitúase máis preto das bestas, mentres que os xinetes se sitúan en posicións máis periféricas e elevadas



Figura 4- Cubela na que se atopa o curro d'O Galiñeiro. No fondo dela os valos onde se acurran os cabalos

tura que nos petróglifos, dúas cubelas ou brañas separadas entre 1 e 2 km.; a primeira serve para reuni-las greas dispersas e a segunda, para a rapa e marcado das bestas.

A baixa entre as dúas cubelas faise baixo o control de xente a pé e a cabalo. A xente a pé sitúase máis cerca das bestas para evitar que se desfaga o cordón e para conducilo cara ó curro. A principal función dos xinetes é apoiar o control da manda e reconducir os cabalos



que se afastan do cordón; por iso, adoitan situarse máis arredados do cordón e en posicións máis elevadas.

Nas estacións rupestres estudadas observamos tamén unha organización dos petróglifos artellada en torno a dúas cubelas. Nos casos nos que aparecen humanos a pé, estes sitúanse máis próximos ós cuadrúpedes, mentres que os xinetes se sitúan máis afastados e en posición máis elevada que os cervos e xente a pé.

Tradicionalmente, a baixa era realizada exclusivamente por homes de xeito que, para os máis novos, servía tamén de iniciación e integración no mundo dos adultos. Os cabalos dirixentes das greas, polo menos no caso de Sabucedo, gozan dunha especial protección por parte do santo, San Lourenzo, e son considerados en certo modo sagrados (Cabada Castro, 1992: 177-178). Mentres as eguas teñen dono, os garañóns son *propiedade* de san Lourenzo.

As figuras humanas gravadas, no caso de se poder identificalo sexo, sempre son varóns. No petróglifo principal, aparece un gran cervo de maior tamaño que os restantes, que semella adornarse con elementos de posible carácter sacral como, por exemplo, os colares do cervo dos Carballos, nalgún cervo dos Mouchos ou as cruces inscritas no gran cervo de Rotea de Mendo. Así mesmo, as representacións dos grandes machos con ostentosas cornamentas e grandes falos, semella unha exaltación da virilidade. Tamén, en ocasións, se poden observar xinetes realizando montas

acrobáticas como en Chan da Lagoa, na que unha figura humana aparece de pé sobre o lombo dun cabalo.

De xeito illado, obsérvanse composicións que, polo menos subxectivamente, recordan as que podemos contemplar no desenvolvemento dun curro, por exemplo en Laxe das Cruces (Tourón); na parte máis baixa do panel aparece un humano que semella ter atado cun lazo un pequeno cervo, unha figura semellante aparece nesta mesma estación en Coto das Sombriñas. En Nabal do Martiño, tamén en Tourón, unha figura humana cos brazos estendidos adopta unha postura moi recorrente nos curros para reconducirlos cabalos (fig. 6).

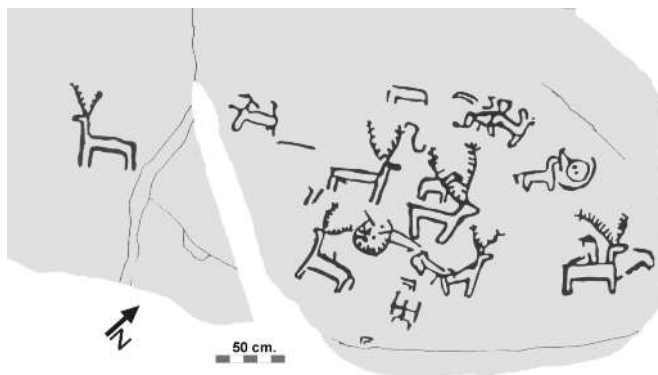


Figura 6- Nabal do Martiño en Tourón (Ponte Caldelas). Figura humana na parte inferior nun xesto corporal que recorda a dos condutores das greas nos curros. Monta de cervo á dereita da composición

Agora ben, é evidente que a principal diferenza entre os petróglifos e os curros son os animais que protagonizan as escenas. A este respecto pode ser pertinente traer a colación o panel de Outeiro dos Lameiros, petróglifo que semella ser unha das representacións máis aproximadas ó que hoxe entendemos por un curro.



Un curro en Outeiro dos Lameiros?

O petróglifo de Outeiro dos Lameiros, tamén coñecido como Os Campos, na parroquia de Baíña (Baiona), pertence á arte rupestre atlántica, aínda que presente certas peculiaridades. Nel pódense observar un gran número de cabalos que corren cara á dereita, a dita grea de cuadrúpedes semella estar liderada por unha escena de monta situada á dereita da composición, no cal tamén podemos ver un tríscele de seis brazos ou hexasquel, deseño típico da decoración de obxectos da Idade do Ferro (fig. 7). No centro do panel foron gravadas varias figuras circulares de difícil interpretación e un escaleriforme de non doada identificación, quizais un valo?. En definitiva, a composición do petróglifo lembra en boa medida a denominada baixa dos cabalos nun curro. Neste senso, hai que sinala-la presenza dun pequeno panel a rentes do chan onde se observan tres cuadrúpedes que semellan estar cercados por un valo, catalogado por Costas Goberna como Os Campos III (1984: 17). O emprazamento desta estación rupestre, nunha cubela perfectamente pechada con dúas estreitas saídas cara ó leste e oeste, convérteno nun lugar acaído para o agrupamento e control de greas de cabalos. Seguramente, non por casualidade, esta estación se atopa nos somotes setentrionais da

serra da Groba onde teñen lugar varios curros ó ano.

Este petróglifo presenta un subestilo local típico do Baixo Miño que se documenta dende Baiona ata Arbo pasando por Oia, pero as características que realmente lle confiren peculiaridade é a súa localización nunha gran laxe vertical situada a certa altura sobre o contorno inmediato e a presenza de cabalos no canto de cervos. A presenza desta gran superficie vertical en posición destacada converte a este petróglifo nun auténtico monumento, fronte ó carácter máis discreto dos restantes petróglifos con cuadrúpedes, que soen situarse en emprazamentos menos destacados e en superficies non tan verticais. O protagonismo dos cabalos sen montar e a colocación nunha superficie vertical lembra, en boa medida, o relevo galaico de Formigueiros, en Amoeiro (Santos Estévez 2008: 148, 177), do que se conservan varios fragmentos e no que podemos observar un xinete e cinco cabalos nunha escena que tamén evoca os tradicionais curros (fig. 8).

En traballos precedentes temos mencionado a presenza de moitos motivos dos petróglifos atlánticos nos relevos da Idade do Ferro galaico: trísceles, esvásticas, círculos concéntricos,



Figura 7- Outeiro dos Lameiros. Debuxo a partir do calco existente no parque arqueolóxico do sitio



Figura 8- Relevo da Idade do Ferro en Formigueiros (Amoeiro). A escena inferior lembra a representación dun curro

espirais e figuras en “ss” (Fonte et al. 2009, Santos 2012: 245), polo que podería interpretarse como a existencia de certa continuidade no tempo entre os petróglifos da última fase do estilo atlántico e os relevos galaicos. A presenza, por exemplo, de trísceles en Tourón e Baiña, podería xogar a favor desta idea. Pero é preciso sinalar que, mentres que o cervo é o absoluto protagonista na arte rupestre, a súa presenza non é moi abundosa nos relevos galaicos do Ferro. A este respecto, pódese apunta-la idea de varios autores que sinalan a substitución do cervo polo cabalo na iconografía da Idade do Ferro na Europa Occidental, en torno a segunda metade do I milenio a. C. Lorrio e Sánchez (2007) advirteno no mundo celtibérico; neste mesmo senso, Fredell (2010: 64-65) observa tamén recorrentes substitucións, en contextos semellantes ó logo de Europa Occidental, do cabalo polo cervo e viceversa. Mesmo en Galicia se documentou unha posible representación dun cabalo decorado con cornamenta de cervo (Santos 2008: 72), semellantes ás da tumba de Pazyryk, en Kazajstan

(fig. 9). En definitiva, a afinidade semántica entre cabalo e cervo semella manifestarse con frecuencia nas artes plásticas da Idade do Ferro europea.

Cabería entón propo-la posibilidade de que no Ferro II, concretamente a partir do século IV ou III, o cervo fose substituído polo cabalo na iconografía e, polo tanto, no seu papel nalgúns rituais? Quizais debamos deternos nesta pregunta e, polo momento, non ir máis aló, xa que soamente futuros traballos máis exhaustivos e con máis información dispoñible poderán responder esta cuestión.



Figura 9- Arriba: reconstrución dun dos cervalos de Pazyryk (Kazajstan). Abaixo: gravado rupestre da Pedreira, en Ventosela (Redondela)

Neste artigo tan só pretendíamos presentar unha posibilidade para reflexionar. Non resolvémo-la cuestión de se no Ferro I do noroeste ibérico se realizaron actividades semellantes ós curros actuais, moito menos se a orixe dos curros puidese remontarse á Idade do Ferro. Tamén é preciso afirmar que parte dos petróglifos con cuadrúpedes non encaixarían, *a priori*, nunha representación dunha práctica semellante a un curro, como exemplo témo-lo petróglifo de Braña das Pozas (Porto do Son) no que unha manda de cervos semella ascen-

der por unha ladeira cunha pendente demasiado ascendente como para poder ser controlada por un grupo de persoas.



Como nota final, si podemos afirmar que a tradición dos curros nos pode axudar a comprender certas prácticas efectuadas na protohistoria que, dun xeito ou doutro, poderían relacionarse coa condución de greas de cabalos e/ou cervos a través dos escarpados relevos das serras onde hoxe en día observamos estes cuadrúpedos petrificados en forma de gravuras.

Nota de agradecemento:

Quixera agradecer-la axuda prestada por Raquel López para a elaboración deste artigo.

Bibliografía

- ANTHONY, D. W. E BROWN, D. R.** *"The origins of horseback-riding"*. *Antiquity* 65. 2007: 22-38.
- CABADA CASTRO, M.** *A Rapa das Bestas de Sabucedo*. Vigo. Ir Indo. 1992.
- COSTAS GOBERNA, F. J.** *Petroglifos del litoral de la ría de Vigo*. Ed. Museo Quiñones de León. Vigo. 1984.
- DEONNA, W.** *Cérvides & Chevaux*. *Ogam*, 9, 2: 5-10. 1957
- DREWS, R.** *Early Riders. The Beginnings of Mounted Warfare in Asia and Europe*. London/New York. Routledge. 2004.
- FÁBREGAS VALCARCE, R., PEÑA SANTOS, A. E RODRÍGUEZ RELLÁN, C.** *"Río de +Angueira 2 (Teo, A Coruña), un conxunto excepcional de escenas de monta"*. *Gallaecia* 30, 2009: 29-51.
- FONTE J., SANTOS ESTÉVEZ, M., ALBES, L. B. E LÓPEZ NOIA, R.** *"La Pedra da Póvoa (Tras-os-Montes, Portugal). Una pieza escultórica de la Edad del Hierro"*. *Trabajos de Prehistoria* 66 (2), 2009: 51-60. CSIC.
- FREDELL, Å.** *"A Mo(ve)ment in Time. A Comparative Study of a Rock-Picture theme in Galicia and Bohuslän"*. En *Representations and Communications. Creating an Archaeological Matrix of Late Prehistoric Art*: 52-74. Oxford. Oxbow. 2010. Coord: Å. FREDELL, K. KRISTIANSEN Y F. CRIADO.
- GAMBARI, F. M.** *"Il problema della cronologia assoluta delle immagini di cavalieri nell'arte rupestre alpina"*. En: *Secondo Convegno Internazionale di Archeologia Rupestre: Archeologia e Arte Rupestre. L'Europa - Le Alpi - La Valcamonica*: 77-81. Milán. Comune di Milano. 2001.
- GUILAINE, J., ZAMMIT, J.** *El camino de la guerra. La violencia en la prehistoria*. Barcelona Ed. Ariel. 2002.
- IGLESIAS FERNÁNDEZ, P. J.** *Voz "Curro" en La Gran Enciclopedia Gallega*, Vol. 8: 126-141. Vigo. 1974.
- LISTA, O., AMARELLE, R. G., DÍAZ, M e MOREDA, E.** *Galicia, el caballo y sus fiestas. Curros y rapas*. Ed. Xunta de Galicia. A Coruña. 2004.



-LORRIO ALVARADO, A.J. E SANCHEZ DE PRADO, M.D. "Las placas ornamentales de la necrópolis celtibérica de Arcóbriga (Monreal de Ariza, Zaragoza)". *Anales de Arqueología Cordobesa* 18, 2007: 123-56.

-POSE NIETO, H. *Guía dos curros de Galicia*. Ed. Xerais. Vigo. 2003.

-ROYO GUILLÉN, J. I. *Arte rupestre de época ibérica. Grabados con representaciones equestres*. Castelló. Diputació de Castelló. Castelló. 2004.

-SANTOS ESTÉVEZ, M. "La Caza Ritual en la Edad del Bronce y su Representación en el Arte Rupestre de Galicia". En: *Reflexiones sobre Arte Rupestre, Paisaje, Forma y Contenido*. TAPA 33: 106-21. (M. SANTOS y A. TRONCOSO. coord). Santiago de Compostela. Ed. Instituto de Estudos Galegos Padre Sarmiento (CSIC). 2005.

-SANTOS ESTÉVEZ, M. *Petroglifos y Paisaje Social en la Prehistoria Reciente del Noroeste de la Península Ibérica*, TAPA 38, Santiago de Compostela, Instituto de Estudos Galegos Padre Sarmiento, CSIC. 2008.

-SANTOS ESTÉVEZ, M. "Atlantic Rock Art: transformation and tradition during Late Prehistory". En *The Prehistory of Iberia: Debating Early Social Stratification and the State*. Ed. M. CRUZ BERROCAL, L. GARCÍA SANJUÁN y A. GILMAN. 231-48. Routledge. New York/Oxon. 2012.

-VÁZQUEZ VARELA, J. M. "A domesticación dende unha perspectiva etnoarqueolóxica: os cabalos de monte do curro de Sabucedo". *Gallaecia* nº 25, 2005: 445-452.. Universidade de Santiago de Compostela.

-TIRADOR GARCÍA, V. "Caballo y poder. Las elites equestres en la Hispania indoeuropea". *El Futuro del Pasado*, 2, 2001: 79-95. <http://www.elfuturodelpasado.com/elfuturodelpasado/Home.html>

O MOVEMENTO PROLETARIO EN MARÍN

Celso Milleiro

Al investigador histórico



Sumario

A loita da clase traballadora no concello de Marín entre 1896 a 1936 é unha historia que vai parella aos grandes movementos proletarios que se producen no mundo nese período da humanidade. As múltiples sociedades que se van formando durante eses anos e as razóns polas que motivan os numerosos conflitos laborais e sociais forman parte do conxunto do movemento operario.

Palabras clave: , sociedades, traballadores, traballadoras, loita

Abstract

The struggle of the working class in the county of Marín from 1896 to 1936 is a story that will couple to the great proletarian movements that occur in the world during this period of humanity. Multiple societies that are formed during those years and the reasons that motivate the numerous disputes and social part of the whole movement operator.

Keywords: Marín, societies, workers, working, fight

Hoxe en día gozamos duns dereitos que non nos foron agasallados senón que existen polo sacrificio e a reivindicación realizada no pasado polos nosos devanceiros. A historia que se estuda no ensino regrado pouco afonda no traballo do ser humano en coñecer a explotación á que foi levado ao longo do tempo e, polo tanto, que axude a mellorar a calidade de vida. Pois é obvio que ao propio sistema capitalista non lle interesa, preferindo agochar esta parte da historia que lle impide á sociedade comprender quen somos, de onde vimos e cara a onde imos.

Coa supresión dos entes gremiais na primeira metade do século XIX vai ficar un baleiro na organización dos operarios. Esta cuestión solucionarase en 1888 coa aprobación da Lei estatal de asociacións que, co grao de concienciación de clases que van ter os traballadores coa chegada dos novos ideais de loita pola

xustiza social, producirá o agromar do movemento obreiro.

Por movemento proletario enténdese, para este artigo, aquel que abrangue o proceso de loita de mellora das condicións laborais e sociais da clase traballadora. Mais, debido ás especificidades, deben distinguirse dous grupos claramente diferenciados polas problemáticas que van xerar as súas propias situacións e a súa loita: Obreiros e Mariñeiros. Alén destes tamén xorde un grupo solapado a ambos do que é necesario falar aparte: o da Muller, pois a súa loita leva parella, aínda que non se percibe directamente, un proceso na consecución de igualdade e liberación de xénero.

As primeiras sociedades nacen en Marín a finais do século XIX, se cadra pola situación xeográfica e de proximidade coa cidade de Pontevedra, onde xa existía un forte foco



obreiro organizado. Marín experimenta un gran progreso debido á importancia que adquirir o seu porto, unha infraestrutura dinamizada do tecido comercial e social no concello e de enlace económico co resto de Galiza e alén mar.

En 1896 legalízase a primeira sociedade marinense de carácter obreiro e nos seguintes sete anos nacerán 7 sociedades obreiras, 4 mariñeiras, 1 agraria e outra máis obreira formada por mulleres. Moitas destas agrupacións constituíranse tras un conflito laboral.

En maio de 1896 os canteiros de Marín declaráronse en folga, e foron asesorados polos seus compañeiros de Pontevedra e no mes de xullo presentaron un regulamento perante o Goberno Civil para legalizarse como Sociedade. É o inicio do movemento proletario marinense que remataría ao comezar a Guerra Civil. Os primeiros en asociarse foron os gremios dos oficios relacionados coa construción: canteiros en 1896 e os albaneis e carpinteiros en 1897, ano cando tamén se organizarán os labregos. Os mariñeiros de Marín formarán asociación legal en 1899, aínda que xa actuaban organizados pola problemática da traíña desde 1897.

Ese mesmo ano os obreiros de Marín, reunidos no Centro Obreiro, alentaban ás mulleres a organizarse, dado que a meirande parte delas traballaban na industria conserveira nunhas condicións misérrimas; mais non será até 1903 cando se constitúan en sociedade. As reivindicacións dos traballadores de ambos os sexos non só foron motivos de índole laboral, senón tamén de carácter social como aconteceu en 1897 na primeira xuntanza que se coñece dos obreiros e obreiras de Marín onde deciden

solicitarlle ao Consello de Ministros que, ao igual que os fillos dos obreiros, vaian combater na Guerra de Cuba os fillos das familias máis acomodadas.

A solidariedade entre os diferentes entes gremiais fica patente en 1900 cando o líder sindical marinense Joaquín Rodríguez Peleteiro foi detido e levado á prisión de Pontevedra. Os obreiros acordan pagarlle os días que perda de traballo a razón de 10 reais diarios para o sostemento familiar. De igual modo, ao decatárense da necesidade de organizarse para defender intereses comúns, conscientes da importancia de unirse con outros sectores de traballadores, forman un Centro Obreiro legalizado en 1901 co nome de Federación Obreira, da que formaban parte as Sociedades de Canteiros, Albaneis e a de Carpinteiros. Pertencían a ela todas as sociedades adscritas á Unión Xeral de Traballadores (UGT). As distintas sociedades populares van estar moi interrelacionadas; en 1902 a Federación Obreira, xunto coa Sociedade de Mariñeiros e a Sociedade de Pescadores e Mariñeiros Polbeiros, nomean unha comisión para xestionar a adquisición dun terreo para a construción dun edificio de uso para todas as sociedades obreiras incluídas as dos mariñeiros e en 1903 a Federación adhírese á folga convocada polos ferroviarios de Galiza en protesta pola conduta do Goberno Central, favorecedora dos intereses da compañía do ferrocarril en detrimento dos obreiros.

Outro asunto no que vai traballar a UGT ten que ver co abaratamento das subsistencias dado que os comerciantes de Marín encarecían os seus produtos coa arribada dos barcos ao porto. Isto provocou a convocatoria dun paro xeral en Marín en 1905.

Seis anos máis tarde a Federación Obreira contaba con 185 asociados repartidos da seguinte maneira:

SOCIEDADE	AFILIAD@S
Canteiros	85
Carpinteiros	35
Albaneis	28
Peóns	23
Mulleres	14

Como se pode observar na táboa o dos Canteiros era o grupo co maior número de asociados á Federación, cun 46% dos seus membros. Ese mesmo ano, 1913, deu un mitin no local da Federación o importante dirixente da UXT José Maeso, que representou á Sociedade de Carpinteiros de Marín no X Congreso da UGT e que o volvería representala tamén nos Congresos XI (1914) e XII (1916).

Ao ano seguinte estoura un conflito entre os armadores e os patróns de parella cos mariñeiros que traballaban para eles, motivado pola responsabilidade da realización do “carboneo” dos barcos; os tripulantes van estar representados polo Presidente da Federación. Meses despois a Federación volve protestar perante o Gobernador Civil polos abusivos prezos dos artigos de primeira necesidade.

En 1915 prodúcese a folga máis importante da historia de Marín. Tivo a súa orixe na estratexia dos armadores de dividir o movemento mariñeiro, daquela controlado pola UGT. Para comprender mellor o que aconteceu hai que

remontarse a 1911, cando se constitúe a Alianza Mariñeira, organización que nace cunha importante conciencia de clase e que representaba a totalidade do estamento mariñeiro de Marín (patróns de cabotaxe, maquinistas, fogueiros, mariñeiros, etc), aínda que a súa legalización se formalizaría a comezos de xullo de 1914 formando parte da Federación Obreira. Mais os problemas xurdirían ese mesmo ano, xa que unhas semanas despois de inscribirse no Goberno Civil xorde unha nova sociedade formada por maquinistas, fogueiros e patróns de cabotaxe denominada “Hélice e Roda” que decide marchar da Federación.

Entre os membros desta nova organización estaba Alejandro de los Santos Zapatero, o primeiro presidente da Alianza Mariñeira.

As diferenzas entre esta e, por outro lado, os armadores e a sociedade de “Hélice e Roda” irían *in crescendo* ao longo dos meses até que a finais de maio ou comezos de xuño de



José Hervés Hermo

1915 os mariñeiros da Federación se declarasen en folga. O 2 de xullo o Concello de Marín clausuraba as sedes da Alianza Mariñeira e da Federación Obreira e a tensión chegou a tal magnitude que o 9 de agosto estoupaban dúas bombas con dinamita nas casas de Antonio Pazos Fontenla e na do Presidente da Sociedade de Maquinistas e Fogueiros, Ramón Martínez. A consecuencia disto foron detidas varias persoas vencelladas á UGT de Marín, Cangas e Pontevedra, entre eles José Hervés Hermo, Presidente da Federación Obreira de



Marín e da Alianza Mariñeira.

Os ánimos caldeábanse a medida que ían pasando os días, fóronse producindo disturbios, nas primeiras horas da mañá 1000 mariñeiros e mulleres bloqueaban a vila co obxectivo de impedir o paso de produtos de primeira necesidade. As leiteiras e produtores agrícolas chegarían a entrar na vila grazas ás descargas contra os folguistas realizadas pola cabalaría da Garda Civil. Nos Praceres (Estribela) un grupo de 200 persoas dificultaron as operacións da lonxa apedrando os carros dos creba-folgas e interrompendo a circulación do tranvía que unía a vila con Pontevedra. Prodúcese colisións entre folguistas e creba-folgas nas que se entrecruzaron de 100 a 150 disparos, deixando 3 feridos; o bote da armada, o Hernán Cortés, ameazou con facer fogo. A folga remataría a finais de setembro ao chegaren a un acordo todas as partes en conflito. A consecuencia dos incidentes que transcorreron durante ela produciuse a visita a Marín de Pablo Iglesias, que pronunciou un mitin nos Praceres. Semanas despois solicitáballes ao Ministro de Graza e Xustiza a reapertura dos centros obreiros clausurados.

Mentres, os obreiros de Marín seguían coas súas reivindicacións. Ese mesmo ano fixeron patentes as súas protestas por non se implantar no concello o descanso dominical.

As accións reivindicativas foron subindo en intensidade; así, en 1917 a Garda Civil detivo a Benigno Suárez, Presidente do Centro Obreiro de Marín, por ameazar aos obreiros da Base Naval que intentaban volver ao traballo.

En 1917 a Federación continuaba denunciando os abusos coa suba de prezos dos produtos

básicos. En decembro apoiou unha importante manifestación en Pontevedra a favor da amnistía e Ramón Pintos representou á Sociedade de Canteiros no XIII Congreso da UGT.

No mes de abril de 1918 puxéronse en folga os canteiros, albaneis e carpinteiros de branco de Marín para conseguir un aumento salarial de 50 céntimos á semana; esta folga rematou no mes de xullo ao seu favor. Pero en agosto a Sociedade de Carpinteiros acordou declararlle a folga ao patrón Juan Couso por non cumprir unha das bases do arranxo, a admisión de todo o persoal que os patróns tiñan antes da protesta, xa que se negou a aceptar ao carpinteiro Andrés Pérez, segundo o xornal pontevedrés “Acción Obrera” *“por ser un verdadeiro defensor dos intereses da súa clase durante a folga”*. Juan Couso pediu o apoio dos outros patróns, pero estes negáronllo lembrándolle as negativas consecuencias da protesta.

O día 1 do mesmo mes puxéronse en folga os carpinteiros de ribeira que traballaban nos estaleiros de construción naval do concello. A excepción foi o patrón Francisco Santiago que, como aceptou as súas peticións, só tivo dous meses de paro. No mes de decembro a Federación Obreira fíxose cargo da situación.

Antes da chegada da ditadura de Primo de Rivera, os obreiros colaboraban e solidarizábanse con outros estamentos da clase traballadora. En setembro de 1922 Manuel Solla, en representación da Federación Obreira, interveu en Aguete nun mitin de carácter labrego apoiando a causa agraria e a finais de ano Teófilo Freitas representaba á Federación no Comité de Defensa da Lonxa Pública. Ese mesmo ano os madrileños Roque García e Antonio Trigo Mairal representaron á



Sociedade de Obreiros en Ferro e demais metais de Marín para o XV Congreso da UGT.

Comeza 1923 cunha campaña da Federación Obreira contra a constitución dos Pósitos de Pescadores.

O traballo sindical coa ditadura non desaparecerá mais vai estar tutelado e vixiado, polo que non será tan importante como nos anos anteriores. Intensifícanse, iso si, as detencións dos dirixentes societarios:

da folga, allea á política, como o demostran as distintas ideoloxías que compoñen a Federación". Ese mesmo ano protesta pola suba de impostos no Mercado Municipal. O veciño de Marín e canteiro Feliciano Jorge representou á Federación na inauguración en Madrid do mausoleo na memoria de Pablo Iglesias.

Coa convocatoria de eleccións municipais para o 12 de abril de 1931, a Federación Obreira decide apoiar unha lista xunto coa Sociedade de Maquinistas, a Federación

Sindicalista	Sociedade	Mes	Ano
Presidente	Sociedade Obreira 1	Outubro	1923
Presidente	Sociedade Obreira 2	Outubro	1923
Presidente	Sociedade Obreira 3	Outubro	1923
Manuel Cerqueiro Quiroga	Agricultores de Mogor	Outubro	1923
Román Landín Omil	Alianza Mariñeira	Maio	1924
Manuel García Gómez	Agricultores de Mogor	Xuño	1925
Teófilo Freitas Alves	Agricultores de Mogor	Xuño	1925
Augusto Afonso Gonçalves	Agricultores de Mogor	Xuño	1925
José Nores González	Estibadores	Setembro	1925
Francisco Rodríguez Rguez.	Estibadores	Setembro	1925
Tomás Cicluna Martínez	Estibadores	Setembro	1925

Todos eles foron detidos tras denuncias por coacción e de reunión sen autorización da autoridade gubernativa; tamén o líder agrarista de Soaxe, Antonio Ventura Blanco, foi detido durante ese período mais descoñécese o motivo.

Para pedir responsabilidades en 1930 polos sucesos de Lugo e Compostela a UGT realiza un paro de corenta e oito horas en Marín. A Federación *"agradece o éxito e efectividade*

Agraria e o Centro Republicano (FRG). Esta lista sae vencedora e a Federación Obreira coloca a varios dos seus militantes dentro da nova Corporación republicana de Marín. En xuño de 1931 catro deles, case todos militantes socialistas, ocuparían os postos máis importante do Concello: a Alcaldía e as 3 Tenencias de Alcaldías.

Durante a República a Federación intentaría construír unha Casa do Pobo no lugar do



Cemiterio Vello, mais ao final non se levaría a cabo. Neste período contaba con arredor de 1000 afiliados en seis seccións, unha delas de edificación, mais no sector mariñeiro perdería toda a influencia que tiña antano e só lle sería fiel a Sociedade de Patróns de Cabotaxe.

Durante a Revolución de Outubro de 1934 a sede da Federación foi clausurada e varios dos seus membros detidos e conducidos á prisión de Pontevedra e co golpe de Estado de 1936 os directivos da Federación foron perseguidos duramente, encarcerados e algúns asasinados.

En canto ás persoas das que temos constancia a través de distintas fontes documentais que ocuparon a presidencia da Federación atopamos unha importante presenza de sindicalistas da capital provincial: Jacinto Juncal, Benigno Suárez e Perfecto Meijón, o que demostra a importante relación e incluso, se cadra, certa dependencia de Pontevedra que mantiñan os obreiros organizados de Marín.

Por outro lado, a Confederación Nacional do Traballo (CNT) instaurase en Marín coa chegada do ferrolán Eduardo Collado Torrente que vai traballar como delegado do sindicato anarquista. Fundador do Ateneo Sindicalista de Vigo en 1918 foi elixido Presidente da Federación Obreira de Marín en 1920 tras o pacto entre a CNT e a UGT. Durante ese ano funda varias sociedades en Marín de cuxas

direccións vai formar parte: panadeiros, xastres, conserveiras, labregos... e que tras a ruptura do pacto coa UGT lle servirán para construír un tecido sindical de corte libertario no territorio municipal.



Perfecto Meijón Cao

ANO	PRESIDENTE Federación Obreira
1913	Jacinto Juncal Poza
1914	Jacinto Juncal Poza
1915	José Hervés Hermo
1917	Benigno Suárez
1920	Eduardo Collado Torrente
1921	Secundino Vidal
1925	Teófilo Freitas Alves
1929	José Couso Pesqueira
1930	José Couso Pesqueira
1931	Perfecto Meijón Cao
1933	Augusto Afonso Gonçalves
1935	Francisco López Crespo

O cénit do traballo desenvolvido polo anarquismo chegará en 1930, cando o sindicato “La Pesquera de Galicia” de Marín, creado en 1921 durante o período en que Collado mantiño unha importante actividade fundacional e que probablemente fora creado por el, se transformou no Sindicato da Industria Pesqueira de Marín, e adherido á CNT.

A Sociedade de Canteiros

Por ser a columna vertebral da Federación Obreira e a que máis durou no tempo é interesante facer un *parón* e falar polo miúdo desta sociedade. Foi Joaquín Rodríguez Peleteiro o



seu primeiro presidente. Detrás da constitución da Sociedade estaban os obreiros de Pontevedra que van influír, unha vez máis, na folga de 1900 polos problemas derivados na construción da igrexa evanxélica a consecuencia da redución de salarios e polo que unha comisión de Marín decidiu acudir á capital para tratar este asunto cos seus compañeiros da cidade do Lérez.

A Sociedade tiña unha orientación claramente socialista e participou no Congreso Obreiro Galaico-Portugués de 1901 celebrado en Tui. No devandito congreso dan a coñecer a situación dos obreiros da pedra nas obras do porto de Marín pola xornada de traballo.

En 1902 a Sociedade de Canteiros puxo en coñecemento da sección española da comisión internacional galaico-portuguesa a folga mantida como consecuencia de desavinzas xurdidas pola xornada laboral entre os canteiros que traballaban nas obras do peirao de Marín e o contratista Montesinos.

En 1909 esta sociedade acordou que unha comisión visitase mestres de obras para conseguir colocar a algúns folguistas da cidade de Vigo e un ano despois reclamaban unha xornada de 8 horas a partir do 1 de xullo.

A sociedade entra en crise e en 1915 os Mestres de Obras fundan a súa propia organización. Uns meses máis tarde, en 1916, os canteiros restantes estruturan a súa propia. Estes últimos, vencellados á U.X.T., participan en 1917 nunha manifestación a favor dunha amnistía polos sucesos de agosto, percorrendo as rúas xunto cos obreiros de Pontevedra e doutros gremios, ao canto da Internacional. Vai ser a sociedade máis importante en terra e

o núcleo principal da Federación Obreira. Moitos dos seus asociados son de orixe portuguesa, moitos deles procedentes de Valença do Minho, e ocuparán cargos de importancia nas súas directivas: Domingo Martínez Rufo, Augusto Afonso ou Teófilo Freitas.

Os Mestres de Obras permanecerán desligados do sindicalismo de clase e con eles marcharán dirixentes históricos fundadores do movemento obreiro en Marín como Joaquín Rodríguez e José Ramón Couso.

En 1936 a Sociedade de Canteiros anunciou que se poñerían en folga se non se lles concedía a xornada de 41 horas semanais.

As Mulleres na loita obreira

Como xa relatabamos ao principio os obreiros decatáronse da necesidade imperiosa de organización das traballadoras sendo esta decisión moi aplaudida polas presentes na aprobación da resolución polo Centro Obreiro de Marín en 1897. Mais aínda tardaría uns anos en facerse efectiva, até 1903 cando se legalizou a Sociedade “El Porvenir de la Mujer” de Marín para defender os dereitos das mulleres que traballaban na industria conserveira. Ese mesmo ano declararon a folga nas empresas de José Santos e José Nantes, que en total foi secundada por unhas 70 mulleres e pretenderon, sen éxito, que as compañeiras de traballo doutras industrias as apoiasen. Desde Pontevedra tiveron que desprazarse a Marín varias parellas da Garda Civil para manter a “orde”.

En 1905 legalízase unha sociedade mixta de latoeiros e en 1906 as traballadoras da conserva volven declararse en folga, desta volta na fábrica de Morales e Catalá, por contratar a



unha operaria non asociada. Outro incidente produciuse cando a sociedade “El Porvenir” declarou a folga tras negarse a patronal da “Unión Industrial” a mercar a cesta como medida da sardiña e peixe miúdo. Como resposta, a sociedade de empresarios decide non contratar nas súas conserveiras as mulleres de “El Porvenir”. Esta sociedade mostrará a súa solidariedade cos mariñeiros folguistas en 1915 en consecuencia as asociadas perderon o posto de traballo; ademais, tamén pola devandita folga foron detidas Isolina Freire, Pilar Santiago e Leonor Santiago que foron conducidas ao cárcere de Pontevedra.

En 1919 fúndanse outra asociación de Conserveiras e outra de Redeiras, probabelmente adheridas á CNT. A composición da directiva conserveira en 1921 estaba composta por mulleres agás a presidencia que recaeu na persoa de Eduardo Collado. Se cadra, debido ás loitas entre a UGT e a CNT, o primeiro volve refundar a sociedade “El Porvenir” en 1922, tras a ruptura do pacto entre ambos os dous sindicatos, e que mantería a súa actividade até o golpe de estado de 1936.

En 1920 legalízase unha sociedade mixta de Xastres tamén presidida por Collado.

Após a proclamación da República, as emparadoras (adheridas á CNT) comezan unha folga no mes de Maio polas melloras nas condicións laborais; o conflito solucionouse un mes máis tarde e fixo que a patronal dos exportadores de peixe tivese que organizarse.

Durante este período as mulleres ocuparían os cargos directivos sen a presenza dos homes como acontecía nos primeiros anos do sindicalismo feminino: Carmen Vilas Veiga ocuparía

a presidencia da Sociedade de Conserveiras de Marín e Dolores Santiago Troitiño a da Sociedade de Redeiras (CNT) en 1936.

A organización e o traballo dos mariñeiros

En 1897 xorde a loita dos mariñeiros en contra do uso da traíña que ía en detrimento do xeito e que esquilmba a pesca na ría. Os mariñeiros de Marín, Cantodarea, Lourizán, Loira e Aguete van intervir desde o primeiro momento no rexeitamento desta forma de pesca. Xunto cos doutros pobos da ría de Pontevedra comunicaron que se asociaban nun documento encabezado por Alejandro de los Reyes e seguido da sinatura de 3000 mariñeiros. Mais a primeira sociedade marinense en formarse foi debida aos tripulantes de propulsión mecánica dos vapores de sardiña que fundaron en 1899 “Mariñeiros Pescadores” e que se vai integrar na Federación Obreira. Unhas semanas despois formarían os xeiteiros a de “Mariñeiros da Vila de Marín”. En 1901 creárase “Asociación de Mariñeiros de Loira” e un ano despois as sociedades de “Mariñeiros, Pescadores, Polbeiros de Marín” e a de “Mariñeiros Pescadores de Etribela”. Na creación das primeiras sociedades mariñeiras estarían alentados polos seus correligionarios de Vigo.

En 1900 formaban parte destas sociedades José Antonio Mallo, Santiago Moreira, Luciano Rodríguez, José Pena, Miguel López e Gregorio Fernández, este último da Sociedade de Mariñeiros de Loira. Ese mesmo ano era Presidente dunha destas asociacións Alejandro de los Reyes e en 1901 José Antonio Mallo.

En 1902 a Sociedade “Mariñeiros Pescadores” nomea Presidente a Francisco Rodríguez e Secretario a Santiago Moreira; este foi o primeiro Presidente da Sociedade de Carpinteiros de Marín en 1897, o que amosa ás claras a relación e mesmo a dependencia que mantiña o movemento mariñeiro, ou unha parte del, coa Federación Obreira.

En 1904 os “Mariñeiros Pescadores” declararon a folga para mellorar as condicións de traballo mais as súas propostas non foron aceptadas polos armadores asociados.



Manuel Martínez Bernadal "O Bravo", patrón de cabotaxe nunha traíñeira de Marín, anos 20

Outro conflito acontece dous anos despois entre traíñeiros e compradores de peixe ao non aceptaren os primeiros as novas medidas, semellantes ás que rexían en Vigo. Por esta razón, celebrouse un mitin ao cal asistiron 3000 persoas para solicitar unha “nova fórmula de avinza”.

O uso das artes de pesca volvería de novo ás protestas da clase mariñeira: os “Mariñeiros Pescadores” de Marín concorreron en 1911 cos de Vigo nunha manifestación conxunta na

cidade olívica contra a pesca da ardora e a supresión da Xurisdición Militar para “*quedar suxeitos sos como cidadáns libres ás leis e ás disposicións da xurisdición civil*”.

Dous meses despois constituíriase a Alianza Mariñeira de Marín nomeando a Alejandro de los Santos como Presidente, mais legalizaron a asociación en 1914. Esta sociedade constituíriase anos despois de que rematasen as protestas sobre o uso da traíña durante un breve tempo e que levou a un *parón* no asociacionismo mariñeiro.

Como se comentou anteriormente, a Alianza ingresa na UGT, polo que os armadores van intentar por todos os medios danala o máximo posíbel. O nacemento de “Hélice e Roda” unhas semanas despois da legalización da Alianza está dentro desa estratexia patronal de división e eliminación dun sindicalismo mariñeiro de clase. Isto vai provocar tensións nos meses seguintes até desembocar na folga de 1915.

En 1919, tras a desaparición de “Hélice e Roda”, créanse as Sociedades “El Adelantado, de Maquinistas e Fogueiros de Marín” e “Avante, de Patróns de Cabotaxe de Marín” mais desta volta vencellada ao sindicalismo de clase.

En 1920 a Alianza Mariñeira inicia unha campaña contra a pesca con explosivos e ao ano seguinte materialízanse unha vez máis as fondas diferenzas entre a burguesía do concello e os mariñeiros cando o Ministerio de Mariña decide cambiar o sentido da base naval, que pasou de ter unha función de porto de submarinos a ser un polígono de tiro. As tres socieda-



des mariñeiras existentes nese momento deciden protestar por ese cambio porque vai prexudicar seriamente a pesca na ría. Os comerciantes e as sociedades de lecer vencellados á burguesía e á pequena burguesía deciden convocar unha manifestación en apoio ao polígono que foi secundada só por 300 persoas. Un fracaso, se temos en conta que dous anos despois todas as forzas vivas do concello convocaron unha manifestación a favor da lonxa pública e que esta foi secundada por máis de 3000 persoas.

En decembro de 1923 solucionouse unha folga que rematou cun acordo entre os mariñeiros e os armadores e que tivo que ver coa defensa que facían os primeiros polos 3 días de descanso, un deles o domingo, proposta que non aceptaban os armadores.

Ao ano seguinte a Alianza apoiou unha campaña contra os aparellos da pesca de arrastre apoiada tamén polos Maquinistas, Fogueiros e Patróns de Cabotaxe.

A Alianza Mariñeira entra en crise cando o seu Presidente, Román Landín, presenta en 1924 a súa dimisión. Descoñecemos as razóns pero na asemblea na que formulou a súa renuncia nomeáronse os delegados á Xunta Local de Reformas Sociais que xa foran solicitados anteriormente e con reiteración. Mais tamén é certo que Román Landín fora detido uns meses

antes por coacción a uns mariñeiros que traballaban nunha motora e isto puido influír de maneira decisiva na súa renuncia. Estamos xa na ditadura de Primo de Rivera e a persecución contra o sindicalismo de clase faise máis dura.

A partir dese momento a Alianza Mariñeira irá perdendo forza no mundo mariñeiro. Urbano Mallo, Presidente da Alianza desde 1925, atribuiría en 1928 o declive “*ás anormais circunstancias políticas, debido á ditadura, e pesqueiras que levaron aos militantes a un relaxamento e a un afastamento coa conseguinte perda de potencial humano e desorientación*”. Durante a ditadura a Alianza Mariñeira tiña dereito a ter un concelleiro até que en 1929 o Censo Electoral Corporativo a excluíu por carecer de socios que satisfíxesen as cotas periódicas para mantela. A UGT intentaría reconstituíla en 1932 mais sen éxito; a partir dese ano non se volverá ter máis novas da Alianza.



Urbano Mallo Crespo

Chegou o tempo do sindicalismo libertario en Marín. Despois dalgúns anos de traballo sindical na Galiza no eido mariñeiro, o anarquismo, que xa levaba varios lustros en Marín, foi quen de controlar ao seu favor as reivindicacións mariñeiras. Xa desde o comezo dos anos vinte tiñan nas traballadoras da conserva unha grande introdución, así como nos carpinteiros de ribeira. Era, polo tanto, nos sectores de terra vencellados á industria do mar onde erradicaba nun primeiro momento a súa maior forza. Xa en 1925 había mariñeiros marinenses traballando no anarcosindicalismo; así, no Nadal Gabriel Sanjorge participou na fundación da anarquista “Federación Rexional Marítima”. En 1930 a Sociedade “La Pesquera de Galicia y Similares”, creada en Marín en 1921, mais



constituída formalmente en 1927, transfórma-se en Sindicato da Industria Pesqueira e polo tanto adherida á CNT, e chega a ter 1600 afiliados, cunha estrutura complexa formada por seccións de Maquinistas e Fogueiros, de Patróns de Cabotaxe, de Empacadoras, de Conserveiras, etc. E probablemente integrados nela parte dos estibadores e descargadores do carbón.

Os conflitos organizados polo SIP ao longo do período republicano iríanse multiplicando, mais non só coa patronal senón tamén coas sociedades adheridas á UGT polo control do movemento proletario. Mesmo chega a producirse algún incidente entre o cadro anarcosindicalista Eduardo Collado e o alcalde socialista Antonio Blanco Solla.

Mais, indo ás condicións de traballo dos mariñeiros, coñecemos as bases que defendía o SIP en maio de 1936: 400 pts para os Patróns de Cabotaxe e Maquinistas, 275 para os Fogueiros e 250 para os mariñeiros; o soldo subía un pouco máis se traballaban en augas estranxeiras. Defendían ademais que os barcos non permanecesen máis de tres días fóra do porto e un descanso de trece días trimestrais, ademais doutros asuntos relacionados coa descarga. Estas bases foron desbotadas polos armadores.

Conclusións

1. Unha das causas do xurdimento do movemento proletario marinense a finais do século XIX foi debida ao apoio recibido desde outras localidades, os obreiros, dos seus compañeiros de Pontevedra e os mariñeiros, dos de Vigo, aínda que os dous naceron por razóns ben distintas: uns polas condicións laborais e os outros polas artes de pesca. Mais esas relacións interlocais manteranse até o golpe de estado de 1936.
2. A solidariedade entre os diferentes gremios obreiros e destes cos mariñeiros van ser moi importantes, a pesar dos intentos da patronal e dos armadores de dividilos e desartellalos. Pese a isto, estas sociedades amarelas non duraron no tempo.
3. Marín foi un dos puntos neuráxicos do movemento Obreiro en Galiza, formándose dúcias de sociedades ao longo dos 40 anos de historia sindical de preguerra, a maior parte delas adheridas aos dous sindicatos de clase, a UGT que dominaría o estamento obreiro e a CNT que controlaría o mariñeiro nos últimos anos. En 1923 había, cando menos, dez organizacións de traballadores non adheridas á Federación Obreira.
4. As melloras laborais non eran o único motivo da existencia destas sociedades, había tamén importantes reivindicacións de carácter social.
5. Os baixos salarios, a redución das horas de traballo semanais e o descanso dominical foron as reivindicacións constantes durante os 40 anos do movemento obreiro marinense.



Bibliografía

Do traballo de investigación realizado xunto con Xosé Manuel Moreira Docampo e que leva por título: *Crónicas de Sal e Terra*: Volume I: Historia de Marín durante a 2ª República e Volume II: Historia de Marín durante a Guerra Civil".

Celso Milleiro Sánchez é traballador da sanidade e realiza investigacións na historia local dos concellos de Meis, Redondela e Marín.

ASTVRICA AVGVSTA, POSIBLE ANTESALA DEL INFIERNO PARA LOS DAMNATI AD METALLA Y LOS DAMNATI IN OPVS METALLI DEPORTADOS AL NOROESTE DE HISPANIA

José Luis Vicente González

*Ingeniero Técnico Forestal. Consultor SIG
Milles de la Polvorosa (Zamora, ESPAÑA)*



Sumario

En esta comunicación se defiende la hipótesis de que ASTVRICA AVGVSTA, la actual Astorga leonesa, durante los dos siglos y medio inmediatamente posteriores a la conquista del noroeste ibérico por las legiones de AVGVSTO, pudo operar como cabecera de una vasta infraestructura penitenciaria, dirigida a aportar la mano de obra necesaria para mantener en funcionamiento los distintos tajos de extracción aurífera y de otros minerales que Roma explotó en el noroeste hispano.

Esta mano de obra esclava habría estado integrada, en un primer momento, por prisioneros indígenas capturados durante las *Guerras Cántabras*, que más adelante habrían sido reemplazados por presos comunes, políticos y de conciencia, procedentes de HISPANIA o de otras provincias del Imperio Romano.

Según la hipótesis que se propone, la mayor parte del contingente de trabajadores forzados empleados en las labores mineras del noroeste de HISPANIA habría recalado, en algún momento de su penosa existencia, en ASTVRICA AVGVSTA, que habría sido el punto principal de arribada y redistribución de los reos condenados a trabajar en el gran complejo aurífero localizado en los Montes de León y áreas aledañas de Galicia, Asturias y norte de Portugal.

Finalmente, se plantea la posibilidad de que la mano de obra empleada en las minas ubicadas dentro del coto minero que se extendió por los *Conventos Jurídicos* ASTVRVM, BRACARVM y LVCENSIS, hubiera podido integrar, en determinadas épocas, presos de conciencia condenados por motivo exclusivo de su militancia religiosa cristiana, que habrían podido jugar un papel trascendental en la introducción y propagación de la nueva doctrina en la Península Ibérica.

Palabras clave: ASTVRICA AVGVSTA, Imperio Romano, Noroeste de Hispania, minería, esclavitud, cristianismo

Abstract

It is the aim of this paper to defend the hypothesis that ASTVRICA AVGVSTA, the current city of Astorga at Leon province, during the two and a half centuries immediately following the conquest of the Iberian northwest by legions of AVGVSTO, could to operate as the head of a vast prison infrastructure, aimed at providing labor needed to keep running the various gold mining pits and other minerals, that Rome exploded in northwestern Hispanic.

Keywords: ASTVRICA AVGVSTA, Roman Empire, Northwest of Hispania roman province, Mining, Slavery, Cristianism

1. Introducción

Es pena que priva de la libertad la de esta naturaleza, por ejemplo, si alguno fuera condenado a las minas, o a trabajar en las minas; pero las minas son muchas en número; y ciertamente que algunas provincias las tienen, y que otras no las tienen; pero las que no las tienen remiten los penados a las provincias que tienen minas (VLPIANVS; “Del Cargo de Procónsul”, Libro IX, Siglo II-III d. C.).

En un artículo recientemente publicado en la red social REHA y en la revista *Argutorio* (VICENTE, 2013), planteábamos la posibilidad de que la profunda crisis experimentada, tras la conquista romana, por la cultura castreña indígena característica de los pueblos que ocupaban el noroeste de HISPANIA, habría llevado a la práctica desaparición de dicha forma de vida.

Según nuestra hipótesis, la mayoría de los asentamientos que se han venido a denominar modernamente “castros romanizados”, serían establecimientos mineros de época romana habitados por trabajadores esclavizados, retenidos en tales poblados en contra de su voluntad. En los asentamientos citados, el bienestar de la población y su auto-mantenimiento a partir de los recursos del medio que los rodeaba habrían sido factores carentes de importancia para los planificadores de la nueva estructura de poblamiento.

Llegado el tiempo en que la mano de obra procedente de las guerras de expansión romanas debió de comenzar a escasear preocupantemente en HISPANIA y en el resto de distritos

mineros del Imperio, a causa de su paulatino envejecimiento y la elevada tasa de mortalidad inherente a su penosa situación, el poder legislativo romano pondría en marcha medidas específicamente dirigidas a surtir de prisioneros convictos las explotaciones mineras (MOMMSEN, 1976: 585). Las nuevas penas, destinadas a dotar de mano de obra abundante las minas y canteras, se denominaron DAMNATIO AD METALLA (condena a las minas) y DAMNATIO IN OPUS METALLI (condena a trabajos en las minas).

En época romana, la utilización en la minería de esclavos procedentes de la población condenada por sus delitos está documentada ya en tiempos de STRABO o Estrabón de Amasia, que fue contemporáneo de OCTAVIO AVGVSTO y de las guerras de conquista del noroeste ibérico: *“El monte Sandaracurgio está hueco a causa de la explotación minera, pues los trabajadores lo han horadado con grandes galerías subterráneas. Los publicani se encargaron de su explotación utilizando como mineros a personas que habían sido vendidas como esclavos por sus crímenes, pues dicen que al esfuerzo del trabajo se añade que el aire de las minas es mortal e irrespirable a causa del insoportable hedor del mineral — sulfuro rojo de arsénico—, por lo que las personas están destinadas a morir pronto. Y además, ocurre muchas veces que la mina debe ser abandonada por falta de rentabilidad, pues aunque son más de doscientos los trabajadores, continuamente se agota el número a causa de las enfermedades y las muertes”* (STRABO; Geografía, libro XII, 3, 40; traducción: DE HOZ GARCÍA-BELLIDO, 2003).

GAIVS SVETONIVS TRANQVILVS, historiador y biógrafo romano que escribe durante

los principados de Trajano y de Adriano, en su obra *DE VITA CAESARVM*, deja constancia de la existencia de la DAMNATIO AD METALLA en tiempos tan tempranos como son los correspondientes al reinado del emperador GAIVS IVLIVS CAESAR AVGVSTVS GERMANICVS (37-41 d. C.). Como dato curioso, cabe recordar que este autor relata que, durante el dominio de Calígula, llegaron a

dos de Roma: *XVII [3] multos honesti ordinis deformatos prius stigmatum notis ad metalla et munitiones uiarum aut ad bestias condemnauit aut bestiarum more quadripedes cauea coercuit aut medios serra dissecuit, nec omnes grauibus ex causis, uerum male de munere suo opinatos, uel quod numquam per genium suum deierassent.*

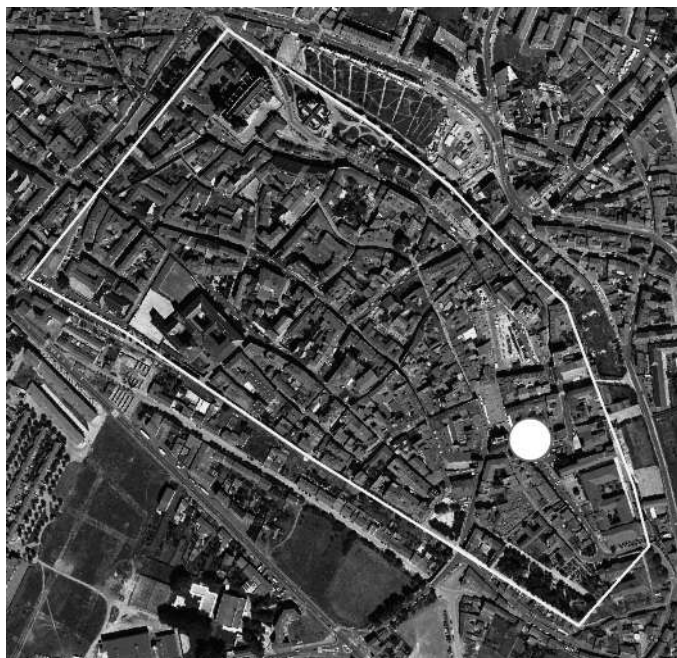


Figura 1- Ortofoto de Astorga. Se ha remarcado, en color blanco, el perímetro de la antigua CIVITAS; el círculo blanco indica la ubicación de la "ergástula" romana dentro del casco urbano actual. Elaboración propia. Fuente: PNOA 2008 (Instituto Geográfico Nacional y Junta de Castilla y León)

sufrir este castigo incluso miembros de las clases elevadas (HONESTIORES), cosa en verdad rara, ya que generalmente se trataba de una pena reservada a los esclavos y a los miembros de las clases más bajas (HUMILIORES). Por los mismos delitos, los miembros de las clases privilegiadas solían ser condenados al destierro a una isla o a otros destinos aleja-

La ciudad de ASTVRICA AVGVSTA (Fig. 1), situada en un espigón localizado en el interfluvio de los ríos Jerga y Tuerto, fue fundada durante las *Guerras Cántabras*, a finales del siglo I a. C., en el territorio de los ASTVRES AMACOS. Calificada por Plinio como *VRBS MAGNIFICA*, fue la capital del CONVENTVS ASTVRVM, importante nudo de comunicaciones, y municipio Flavio (MARTINO GARCÍA, 2004: 215).

La información que vamos analizando durante los últimos años, nos lleva a dar cada vez más credibilidad a que el extremo sudoriental de la antigua CIVITAS romana albergara un recinto penitenciario, del cual formaría parte el edificio cono-

cido actualmente como "ergástula". En dicho recinto se centralizaría la redistribución de los DAMNATI que, procedentes de quién sabe qué remotas partes del Imperio, pudieron haber sido condenados a trabajar en las minas de oro del occidente leonés, Galicia, Asturias y norte de Portugal.



2. Vías Romanas del Noroeste Hispano: Los Caminos del “Gulag”

Según nuestras últimas investigaciones, aún pendientes de publicación, la ruta XIX del *Itinerario de Antonino* se identificaría con una de las principales arterias de conquista de la CANTABRIA a la que aluden los historiadores greco-latinos que narraron las *Guerras Cántabras*, y los más notorios hitos de dicho conflicto bélico, se situarían en las inmediaciones del trazado de la ruta antes mencionada: ARACELIVM (*Castro de Borrenes* o *Corona del Cerco* —León—), BERGIDAE (*Castro Ventosa* —León—), VINDIVM MONTEM (*Monte Cido/Serra das Travesas*, en *O Courel* —Lugo—) y MEDVLLI MONTIS (*Sierra de La Encina de la Lastra* —Ourense/León—).

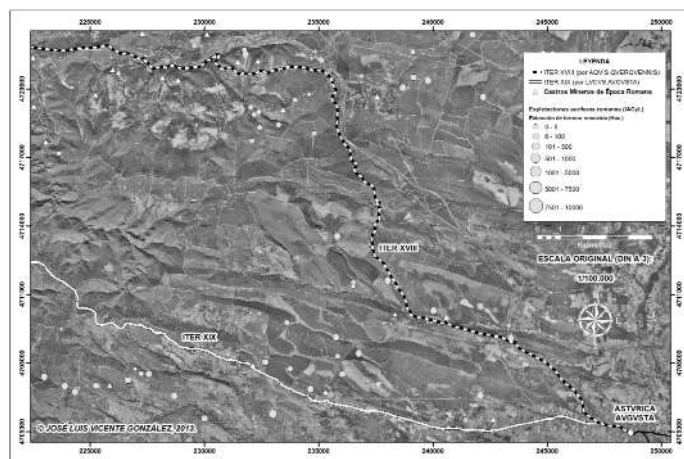


Figura 2- Ruta XVIII del Itinerario de Antonino entre Astorga y Torre del Bierzo (puerto de Manzanal), y Ruta XIX entre Astorga y el puerto de Foncebadón. Elaboración propia.

Fuentes: IACyL y PNOA 2008

(Instituto Geográfico Nacional y Junta de Castilla y León)

Todos los topónimos en latín anteriormente transcritos se corresponden con los relatados por LVCIVS ANNAEVS FLORVS en su epítome de la obra de TITVS LIVIVS, AD VRBE

CONDITA, tal y como se recogen en el código *Bambergensis*, cuya primera edición crítica fue realizada por Jahn en 1852 (RAMÍREZ SÁDABA, 1999: 173-174).



Figura 3- Vista parcial de la ruta XIX del Itinerario de Antonino, según el autor. Elaboración propia.

Fuentes: IACyL y MDE 5x5 m PNOA (Instituto Geográfico Nacional y Junta de Castilla y León)

La figura 3 muestra un sector del trazado de la ruta XIX del *Itinerario de Antonino*, muy próximo a Astorga, según el autor. La mayor parte de los tramos de calzada que conforman esta ruta se habrían construido durante el último cuarto del siglo I. a. C. por las legiones bajo el mando de los legados G. ANTISTIO VETVS (26-25 a. C.), LVCIO ELIO LAMIA (24-23 a. C.), GAIVS FVRNIO (22-21 a. C.), P. SILIO NERVA (20 a. C.) y M. VIPSANIO AGRIPPA (19 a. C.). El cometido inicial de esta vía habría sido canalizar la logística necesaria para mante-

ner operativas las tropas del cuerpo de ejército romano invasor. Posteriormente, dicho trazado habría conformado el eje principal sobre el que se articularía la explotación de los placeres



auríferos de la región, en una primera fase de su aprovechamiento (GONZÁLEZ ECHEGARAY, 1999: 161).

Como puede apreciarse, según nuestra propuesta, la milla 9 de la vía que nos ocupa se situaría en el punto exacto de partida de dos caminos: el que sale hacia el norte se dirige directamente a la cercana *Corona del Ganso* y la explotación aurífera adyacente. El que sale hacia el sudoeste se dirige directamente a la “villa” romana de *El Soldán*, presunta sede del PROCVRATOR METALLORVM que administraba las explotaciones circundantes. En la milla 12 se ubica la *Corona de Rabanal Viejo*; en la milla 13 accede a la vía un camino que viene directamente de la “villa” romana de *El Soldán*. En este lugar hay una ermita.

Procede aclarar que, siempre según nuestra teoría, la milla 1, contando desde ASTVRICA AVGVSTA, estaría situada exactamente en el punto donde dicha calzada se separaba de la vía descrita como ruta XVIII (según numeración de Saavedra) en el *Itinerario*. El pago se llama Valdeviejas (¿valle de las viejas calzadas?). El kilómetro cero, según la hipótesis planteada, se correspondería con el punto de Astorga donde se cruzan las dos cloacas principales de la ciudad romana. Este sería, también, el kilómetro cero de todas las vías que confluían en este importantísimo CAPVT VIAE.

Como ya se apuntó, la vía parcialmente reflejada en la figura anterior operaría, tras la conquista, como la principal vía de abastecimiento destinada a surtir las explotaciones auríferas puestas en funcionamiento durante la primera fase de aprovechamiento del coto minero, y a ella parecen estar conectadas todas las vías

secundarias que acceden a los distintos tajos situados en sus proximidades.

En épocas posteriores, y al objeto de facilitar el beneficio de nuevas áreas con buen potencial de producción de oro, previamente prospectadas, se construirían otras nuevas calzadas de primer orden, como sería el caso de la ruta XVIII del *Itinerario* o VIA NOVA, terminada en época de los primeros emperadores flavios (79-81 d. C.). Estas nuevas vías serían dotadas, también, con una red secundaria de caminos que conectaría con todos y cada uno de los establecimientos mineros ubicados en las nuevas zonas de extracción (Fig. 2).

3. El “Foro” Romano de Astorga

El tercio oriental de la plataforma sobre la que se asienta la actual ciudad de Astorga alberga lo que se ha venido interpretando por la moderna historiografía como el foro público de la antigua CIVITAS romana (Fig. 4). Sin embargo, y como justificaremos seguidamente, se trataría de un foro bastante peculiar, muy alejado de la tipología en la que se encuadran la práctica totalidad de los foros excavados en el resto de CIVITATES de HISPANIA y en otros lugares del imperio:

El campamento daría paso a una fundación civil en tiempos que, por el momento, la arqueología sitúa en torno a finales del reinado de Tiberio o comienzos del de Claudio. Esta primera ciudad se dotó de una muralla puramente simbólica —apenas 2,5 m de anchura—, representativa de la nueva comunidad naciente. No conocemos los límites exactos que tuvo esta primera fortificación ni, por ello, los del

mismo espacio urbano que albergó, en el que se iba a levantar un enorme recinto sacro, dominado por un pórtico doble, que debió alcanzar unas 3 ha de superficie. Sus características no permiten identificarlo con un foro en el sentido característico que esta expresión tiene en la arquitectura romana, especialmente en lo que se refiere a aquellos que presentan una implantación tripartita: templo, basílica y plaza abierta porticada, habitualmente dotada de tabernae en, al menos, dos de sus lados. Este recinto astorgano, verdadero porticus (cuadripórtico o —caracteres griegos no reproducidos— cerrado, para ser más exactos) albergaba, eso sí, un area sacra que debía cumplir las funciones de forum, a menos que exista otra zona en la ciudad dotada de un espacio que responda más a las características «clásicas» que tienen estas construcciones en las provincias occidentales del Imperio.

Presenta exedras semicirculares y cuadradas, algunas en posición axial en, al menos, dos de sus lados, los conocidos hasta el momento. En su lado occidental se abre un espacio singular, pavimentado de opus sectile y terminado en una exedra, que presenta una entrada in antis, cuya funcionalidad como aedes ha sido propuesta. Construido en opus caementicium por medio de un encofrado de madera, su construcción motivó la elevación de toda el área en la que se enclava, para producir su adecuada nivelación y destacarlo como espacio monumental, cerrado y representativo. En su interior, ocupando una posición central, se levantó un imponente criptopórtico semisubterráneo, abovedado en una de sus ramas, de funcionalidad difícil de precisar, pero que se ha puesto en relación con la posible existencia de un templo destinado al culto imperial, del que tal criptopórtico, en forma de D, constituiría sus substrucciones perimetrales⁴ (GONZÁLEZ et alii, 2003: 199).

Fig. 9 Planta del Foro, según A. Sevillano

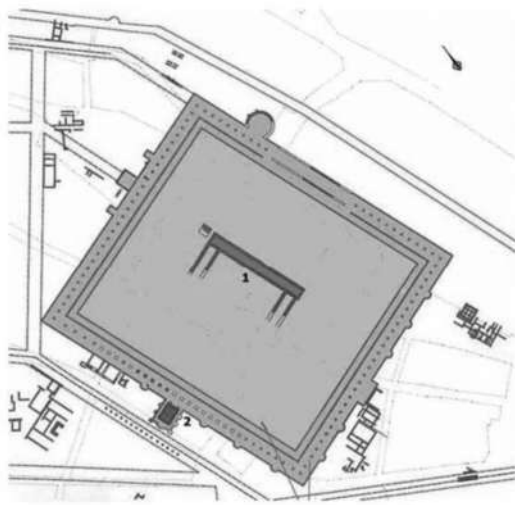


Figura 4- "Foro" romano de ASTVRICA AVGVSTA, según A. SEVILLANO.

Fuente: BURÓN, M.; 2006

Como se comprobará mediante el texto reproducido a continuación, los autores anteriormente citados no son los únicos que destacan el alejamiento de todo estándar conocido del pretendido "foro" de ASTVRICA AVGVSTA:

El foro, estudiado recientemente por M. A. Sevillano en una publicación monográfica²⁴, está delimitado por un doble pórtico de planta casi cuadrangular que rodearía la totalidad de la plaza pública. En tres de sus flancos presenta unas estancias de planta rectangular, a



modo de exedras, enmarcadas por ábsides en dos de los lados y por exedras más pequeñas en el costado septentrional. La orientación del foro difiere del resto de las edificaciones localizadas en la parte central y occidental de la ciudad, tendiendo éste a buscar el eje Norte-Sur, al que se irán adaptando el resto de las construcciones del sector oriental. Ofrece además la particularidad constructiva de haberse levantado utilizando opus caementicium en la edificación de todos sus elementos, lo que contribuye a reforzar su carácter especial. En otras ciudades de la Península este tipo de fábrica se reserva normalmente a elementos puntuales dentro de las plazas públicas, como cisternas, o criptopórticos con clara función sustentante, como sucede en Valeria o Caesaraugusta respectivamente. Sin embargo, en el caso que nos ocupa la totalidad está construida con caementicium lo que aseguraría su resistencia, posibilitando la sustentación de estructuras adinteladas o abovedadas en los pórticos, pero además, permitiría la construcción de todo el complejo con mucha rapidez, contando con elementos auxiliares de carpintería fácilmente desmontables.

Dentro del conjunto nos detendremos en el análisis de dos elementos, en primer lugar, en la gran estructura abovedada que ocupa la parte central del espacio público, y en segundo término en el aula o edificio que sobresale en la crujía occidental.

La estructura abovedada central, conocida tradicionalmente como “ergástula”, presenta una planta en forma de rectángulo abierto en uno de sus lados (Figura 9 nº 1).

Su extremo oriental, sobre el cual se levanta en la actualidad el Museo Romano, es el mejor conservado. Presenta unas dimensiones colosales, con más de 5,60 m. de anchura y una longitud próxima a los 60 m. La construcción fue inicialmente interpretada como criptopórtico²⁵, por similitud con otros del mundo romano semisubterráneos que aprovechaban normalmente las diferencias de cota para soportar terrazas o plataformas artificiales, como ocurre en Bilbilis o Caesaraugusta. Pero, las investigaciones arqueológicas desarrolladas hasta el momento han demostrado que en el caso de Asturica el pórtico es aéreo y exento, es decir, no se encuentra asociado de forma directa a ningún tipo de aterrazamiento...

...Una de las cuestiones que ha suscitado mayor interés por parte de la investigación histórica es el carácter jurídico y el estatuto de la ciudad de Asturica. La carencia de testimonios epigráficos que avalen liberalidades o dispendios económicos por parte de cargos públicos municipales a favor de la monumentalidad de la urbe ha hecho cuestionar si realmente se trataba de un municipio. Otro argumento esgrimido en favor de esta teoría es la falta de restos escultóricos o estatuarios, aparte de la ausencia de referencias escritas a juegos públicos, y al menos, hasta el momento, la indefinición de grandes edificios de espectáculos, como teatro o anfiteatro. Lo cierto es que, frente a la magnificencia volumétrica y la amplitud de la plaza pública no deja de sorprender la desnudez y modestia de los muros, los basamentos de los edificios y los pórticos que integran el complejo (BURÓN, 2006: 298-300).



4. La “Ergástula” en la Obra de D. Matías Rodríguez Díez (1828-1910), Cronista Oficial de Astorga

El singular edificio conocido como “ergástula” alberga actualmente el Museo Romano de Astorga (Fig. 5). Existe controversia respecto al verdadero cometido que la “ergástula” pudo tener en época romana, ya que se le han atribuido hasta la fecha diversas funciones, entre las que cabe señalar las siguientes: cárcel de esclavos, criptopórtico y *horreum publicum*.



Figura 5- Museo Romano de Astorga. “Ergástula” reacondicionada como auditorio.

Fuente: <http://www.todocoleccion.net>

La hipótesis de que fuera una infraestructura de carácter penitenciario se encuentra avalada documentalmente mediante la información aportada por la siguiente cita, que alude a una temprana donación medieval registrada en el *Cartulario del Monasterio de Carracedo*, recopilada por D. Matías Rodríguez Díez, cronista astorgano de finales del siglo XIX y principios del siglo XX, en su interesantísima obra *Historia de la Muy Noble, Leal y Benemérita Ciudad de Astorga* (Fig. 6):

Antes de pasar adelante y toda vez que el orden de los hechos así lo requiere, vamos a hacer mención especial de una escritura-donación, otorgada por D^a Urraca a favor del obispo D. Pelayo el año 1120, al hallarse en Astorga con su hijo D. Alfonso, la infanta D^a Sancha y la infanta D^a Elvira, hermana de la Reina. Consistió la donación real en la cesión que, a petición del Obispo, hacía de un suelo o terreno en el que existía un templo pagano, conocido a la fecha de la donación con el nombre de cárcel antigua, para que en aquel sitio ampliase la catedral; suelo o terreno que en la escritura de donación se deslinda señalando «cinco cubos de la Ciudad yendo de la plaza que está junto a dicho suelo, camino recto de San Vicente a San Miguel: y de allí volvía al barrio de San Acisclo, y desde este punto pasaba en línea recta por la plaza mencionada, siguiendo al Postigo Mayor por la parte de debajo de las casas de Pedro de Posatella (Posadilla): que en el intermedio estaba aquel antiguo

palacio que los vecinos de la Ciudad llamaban cárcel antigua, y de una y otra parte, el camino que va a Puerta de Rey. Y dice D^a Urraca que lo dona o concede al Obispo para que lo destine a la construcción del templo de Santa María (Catedral) con el fin de que, si allí algún día se dio culto a los demonios, se tribute en lo sucesivo alabanza a Nuestro Señor Jesucristo» (RODRÍGUEZ DÍEZ, 1909: 193-194).

Texto original en latín:

Igitur dono atque concedo vobis ... in Astorica solo quem mihi petistis, quod ab antiquis fuit locus paganorum orationis quindecim titulum jure notali, quos modo nuncupant Carcer anticus, et ut putamus fuit templum paganorum; damus vobis ipso solo et ad Sancte Marie semper virginis et ad ipse reliquie quae in hac basilica sunt recondite, hereditario jure, et dislimitamus eum et separamus ab alio nostro solo, et disponimus terminos inter nos et vos quinque cupos civitatis, et vadit per ipsa platea que est juxta ipso solo, quae est de Sancti Vincentii directa via, quae discurrit ud portam Sancti Michaelis, et exinde regreditur ad varrio Sancti Aciscli, et exinde directo tramite per plateam quae superius resonat, discurrente ad piso postico majore subtus casas de Petro Garcia de Posatella, et in medio ex utraque parte stat illum palatium antiquum quem cives civitatis ipsius vocitantur Carzer, ex utraque parte via quae discurrit ad portam Regis. Haec divisio infrascripta in honorem Sancte Crucis atque omnium sanctorum ego ego condono post partem Sancte Marie, ut si ibi fuit simulacra demoniorum, vos ad laudem Christi Domini nostri eum edificetis (MAÑANES, 1983-84: 217-218).

La fascinante obra de D. Matías Rodríguez Díez de la que se extractó la cita con que se inicia este apartado, incluye un capítulo específicamente dedicado a la “ergástula” o cárcel vieja, que por su extraordinario interés en relación con el tema que nos ocupa, reproducimos íntegramente a continuación:

De otra, por más de un concepto rara construcción, hemos de ocuparnos aquí, antes de pasar adelante: nos referimos a los singulares notables restos de un edificio, cuya antigüedad quizá se remonta a los primeros siglos de la dominación romana en este país. Conociásele con el nombre de Cárcel vieja, acaso, porque sobre lo que de ellos aún existe, estuvo la cárcel pública desde tiempo inmemorial; y en lo demás hacia la plaza, las habitaciones del carcelero, y las dependencias del Peso público.



Figura 6- Plano de ASTVRICA AVGVSTA, con la situación de algunas de las referencias que se mencionan en la donación real del año 1120. Fuente: GONZÁLEZ, et allí., 2003

Vendido todo por la Junta del partido para hacer la nueva cárcel, fue adquirido por el señor Pallarés (don Vicente), levantando allí su casa comercio, con fachada a la Plaza Mayor y calle del señor Ovalle. Lo principal que del extraño antiguo edificio se conservaba, y se conserva, consiste en un soberbio túnel sobre tierra de unos 60 metros de largo, por 4,95 de ancho y 5,60 de alto, con bóveda elíptica en toda su extensión.

La construcción es de cal y canto marreado, fraguado de tal suerte que forma una sola pieza, siendo más difícil demoler la cal empleada, que la dura piedra mezclada con ella. El área comprendida por el emplazamiento de tan extenso edificio, del que el indicado túnel formó parte integrante, no es completamente conocida, por haber desaparecido parte de sus cimientos, que, siguiendo la línea recta de la calle del Sr. Ovalle, salen a la Plaza Mayor, en donde aparecen cortados, hallándose basada en dicho extremo la primera columna del soportal de la mencionada casa del señor Pallarés. Por la parte de San Bartolomé, a cuya Plaza llega el túnel, prolongase (el cimiento) paralelamente con el de la calle antedicha, y atraviesa la que de la Plaza va a San Francisco; cimiento que se halló igualmente cortado cuando en 1894 construyó su casa doña Julia Benito, del Comercio de esta Ciudad; y también el cimiento de la esquina izquierda de su casa sirvió de apoyo para la obra. Próximo al Ayuntamiento y en el mismo sentido que los anteriores, se halló otro murallón al hacer la zanja, para colocar la tubería en la distribución de aguas potables para el barrio de San Andrés: a duras penas, pudo hacerse lugar para colocar allí el tubo correspondiente. Y aún avanzaba, más la extensión ocupada por la dicha construcción, pues con la dirección de la calle del Hospicio para San Francisco, apareció igual cimentación que la que dejamos anotada. Terminaba el túnel en la plaza de San Bartolomé, en cuyo extremo (el del túnel) se practicó una entrada que da acceso a la cuadra de la fonda del señor Noriega, casa propiedad de don Emilio Rodríguez. No tenía otra

entrada ni más luces en toda su longitud que un pequeño postigo del lado del ángulo derecho por la calle del Sr. Ovalle, y un agujero por la bóveda, hasta que, utilizándolo el Ayuntamiento para depósito del vino, practicó una gran ventana, con su correspondiente reja para la citada calle.

Propúsose el Sr. Pallarés demoler aquella bóveda que era sobrado alta para el piso principal de la casa; más, después de gastar mucho tiempo, y no poco dinero, hubo de convencerse de la difícil y costosa empresa que acometía, teniendo que limitarse a deshacer lo puramente indispensable para dar subida a una escalera y obtener la luz que necesitaba aquella parte de la obra.



Figura 7- Restos de la ergástula romana de Astorga, antes de su conversión en Museo Romano.

Fuente: <http://www.todocoleccion.net>



Con lo dicho habría lo suficiente para formar una somera idea de la magnitud e importancia del edificio, cuyo emplazamiento abarcaba tan considerable extensión, no del todo conocida; y aquí pudiéramos dar por terminado cuanto acerca de ello nos habíamos propuesto decir; más, habiendo manifestado más arriba que se desconocía el uso a que en tiempos remotos estuviera destinado, habremos de insistir en este empeño, seguros de que los entusiastas por las antigüedades del pueblo en que vivimos han de ver con complacencia las interesantes noticias que sobre el particular una persona estudiosa, revolviendo mamotretos, desempolvando legajos y registrando olvidados documentos, ha logrado recientemente recoger.

Veámoslas:

El autor del Episcopologio Asturicense, — D. Pedro Rodríguez López— en los rollos 234-235 del 2º tomo, dice: «Del año de 1187... encontramos en una escritura de donación, en 5 de las Kalendas de marzo, que el Rey don Fernando (1) con su hijo don Alfonso hizo a Velasco Fernández y a su mujer Dña. Teresa Gonzalvi de una casa en Astorga, que fue cárcel antigua en la plaza». Y después en las páginas 567-568 y 569, apéndice XXX, Pontificado de don Fernando II (Obispo) Donación de una casa en Astorga. «En el folio 234-235 de este tomo dijimos que el Rey don Fernando, de León, dió en el año de 1187 a Velasco Fernández, y a su esposa doña Teresa González» una casa antigua que estaba dentro de las murallas de Astorga, cerca de la iglesia de Santa Cruz, entre la iglesia de Santa Maria de Astorga y el Castro de los judíos, y fue cárcel antigua.

«Os la doy con todo lo que allí pertenece a la voz y derecho real y con toda la mi plaza desde la dicha casa, que se llama cárcel, según está dividida por la misma calle hasta el citado barrio de los judíos y como está rodeada por el muro de la Ciudad hasta el postigo frente á jerga (2), y vuelve por la pared y término de las casas del hospital de San Juan y calle del dicho postigo hasta la misma cárcel. Confirman esta escritura don Pedro, Arzobispo de Compostela, don Manrique, Obispo de León, don Rodrigo, de Orense, don Fernando, de Astorga, don Willelmo de Zamora ... Sancho Fernández, maestre de la Orden de Santiago, Velasco Fernández, Señor de Astorga y del Bierzo, con otros personajes más.»

«La casa que por esta escritura dona el rey D. Fernando de León a Velasco Fernández y a su mujer Dº Teresa, es la que hoy pertenece al señor Pallarés, en la que estuvo la cárcel de la Ciudad, en la Plaza Mayor. Se le llama ya, en la fecha de escritura, cárcel antigua, y que sin duda lo era, como parece lo evidencia la gran bóveda que existía debajo de las habitaciones de la casa, de mucha extensión y de construcción romana, de cal y canto, con un agujero bastante capaz en el centro de la bóveda, por el que cabía con desahogo un hombre. Dicha obra concluía en la plaza de San Bartolomé, y, aunque no se puede fijar el sitio donde principiaba, creemos que fuera en la calle que hoy lleva el nombre del Sr. Ovalle, y también de la cárcel. Parte de esta obra se destruyó al hacerse la casa nueva de los Pallarés, y quedó otra parte, que sirve hoy de almacén del Comercio.»

«Se señalan en esta escritura algunos edificios y puntos de la Ciudad. Dice que estaba cerca de la iglesia de Santa Cruz, parroquia de este nombre, que existió en el sitio que es hoy plaza del ganado, junto a la iglesia de san Bartolomé, a cuya parroquia se unió después, conservándose hasta hace poco en la pared de la muralla los arcos de ojiva de los altares de la dicha iglesia.»

«Menciona la iglesia de santa María, que es la Catedral, y es el límite por el Norte, entre el que se halla la casa donada; por el punto Sur señala el castro o barrio de los judíos de esta Ciudad, el que estaba en la calle que se llama del Arco, tal vez en la parte nueva de la casa hospicio, cerca de la que se hallaba la Sinagoga en el paseo jardín y parte de la huerta o patio de la casa de la Escuela, según lo justifican varias escrituras existentes en el archivo del hospital de las Cinco Llagas, de 26 de Junio de 1486, de 19 de Junio de 1735, y de 4 de Octubre de 1748.»

«De este barrio o castro de los judíos, situado en la parroquia o colación de San Bartolomé, habla ya en 1310 el testamento de Juana Miguélez de esta Ciudad, en miércoles 12 de Agosto, por el que funda una capellanía en Santa Marta, para cuya dotación deja las casas que están a castiel de judíos. De otro barrio o judería, sito en la colación de Santa Marta, nos hablan varias escrituras del citado archivo; entre ellas, una del año 1309, en el que la cofradía de San Esteban vendió a los bachilleres de la Catedral una casa en caleya que va de porta de Obispo para la judería, y otra del 1390 en que los cofrades de S.

Nicolás arrendaron a Alvar Alfonso, criado del Obispo D. Juan, unas casas a la judería so campanas de Santa María. Este barrio existía ante el palacio del Marqués, o lo que se llamó también Juego de Cañas» (1).

(1) El autor citado dice que la escritura de donación hecha por el Rey de León a Velasco Fernández y su mujer D^a Teresa González está tomada del Indicador del convento de Carracedo, fol. 227, vuelto, y copia el texto latino que dice:

«Dono illam meam casam antiquam, quae set intra muros Asturicae et stat circa ecclesiam Sanctis Crucis, inter Ecclesiam Sancta Mariae de Astorica et castrum judeorum, et fuit carcer antiquus. Do iliam bobis cum ómnibus quae ibi ad regiam vocem pertinent, et cum tota ipsa mea plaza unb ipsa praedicta casa, quae carcer dicitur, sicut dividitur per ipsam viam usque ipsum castrum judaeorum, et sicut circundatur muro civitatis usque ad norticum contra Gerga et redit per parietalem et terminum hospitalis Sancti Joannis, et per ipsam viam praedicti postivi et venit ad ipsam carcerem.»

«NOTA.- No iba extraviada la opinión de los que suponían que el túnel descrito pudiera haber sido una prisión, una ergástula, nombre dado por los romanos al lugar seguro en que custodiaban los esclavos y los reos de crímenes graves, llamando ergástulos a los presos y ergastularios a los carceleros, calaboceros y llaveros de las ergástulas» (RODRÍGUEZ Díez, 1909: 52-53).

5. El TVLLIANVM de la Cárcel Mamertina; Similitudes con La “Ergástula” Astorgana

La *Cárcel Mamertina* era una prisión (CARCER en latín) ubicada en el foro romano en la antigua Roma, en la que, entre otros, estuvieron reclusos hasta su muerte personajes históricos tan destacados como VERCINGETORIX, SVRA o IVGVRTA, o (según la hagiografía cristiana) San Pedro y San Pablo, y de la que nos han llegado vívidas descripciones a través de autores grecolatinos como GAIVS SALLVSTIVS CRISPVS:

Traducción al castellano:

Hay en la cárcel, un poco hacia la izquierda según se sube, un lugar denominado Tullianum que se introduce en tierra unos doce pies y está cerrado por todos sus lados por fuertes muros, y por arriba por una bóveda formada por arcos de piedra. Su aspecto es aterrador y repugnante a causa de su suciedad, su obscuridad y su fetidez (Salustio. *Cat.* 55, 3-4; traducción: MARCOS CASQUERO, 1990).

Es altamente sugerente comprobar que, según las fuentes romanas de la época, la *Cárcel Mamertina* albergó en su interior un recinto, el

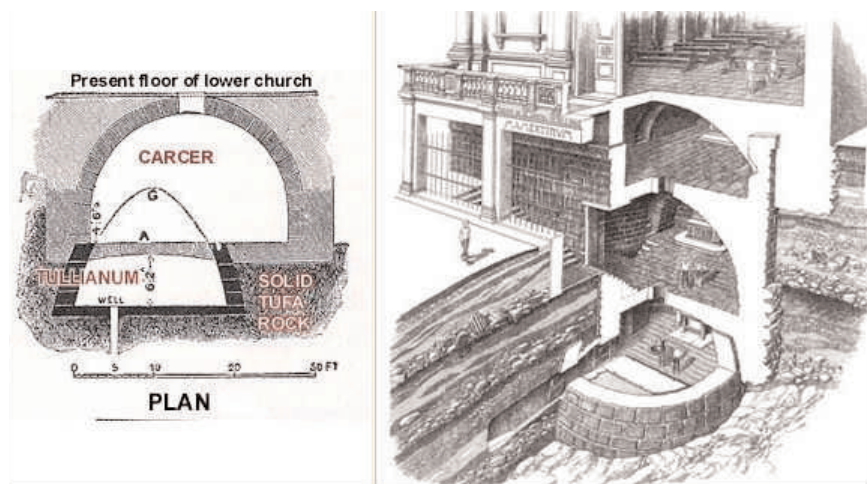


Figura 8- CARCER MAMERTINA y TVLLIANVM

Fuente: <http://www.maquetland.com/article-phototheque/3800-rome-forum-romain-tullianum>

Est in carcere locus, quod Tullianum appellatur; ubi paululum ascenderis ad laevam. Circiter duodecim pedes humi depressus. Eum muniunt undique parietes atque insuper camera lapideis fornicibus iuncta; sed incultu, tenebris, odore fonda atque terribilis eius facies est (Salustio. *Cat.* 55, 3-4).

TVLLIANVM, muy similar a la “ergástula” tal y como nos la describe D. Pedro Rodríguez López a principios del siglo XX (Fig. 8).

Autores modernos han apuntado que la forma de introducción de los presos en el TVLLIANVM se realizaría a través de una oquedad practicada en su techo, muy similar a



la detallada en la descripción de la “ergástula” astorgana realizada por el autor anteriormente citado:

Al igual que Varrón y Festo, Salustio señala el carácter específico del Tullianum dentro de la cárcel realizando una exposición a la vez escueta y precisa de la sala, circunstancia que ha hecho suponer que fuese el resultado de un conocimiento directo de la cárcel, ya que detentó el tribunalado de la plebe durante el año 52 a. C.¹⁷.

Es bastante interesante el dato sobre la profundidad de la cámara que se hunde duodecim pedes en la tierra. Esta medida indicaría que en el momento en que escribe Salustio, el Tullianum tendría unos 3,5 m. de altura, lo que contrasta con los escasos 2 m. actuales (Fig 10)¹⁸. Quizá el modo por el cual eran introducidos los reos en el Tullianum, teniendo en cuenta la única forma para acceder a esta cámara y la gran altura que habría desde el techo, sería mediante una cuerda¹⁹. Solamente una intervención arqueológica podría comprobar si debajo del pavimento moderno continúan durante un metro más las paredes del Tullianum. La habitación superior estaba construida con grandes bloques de piedra cuya cubrición abovedada puede observarse actualmente. La humedad, la oscuridad y el hedor debían ser sus elementos característicos, como reflejan las constantes referencias que aparecen en las fuentes²⁰ (PAVÓN, 2003: 91).

6. ASTVRICA AVGVSTA y la Difusión del Cristianismo en Hispania

QVINTVS SEPTIMIVS FLORENS TERTVLLIANVS, autor cristiano que escribió en tiempos de una de las más rigurosas persecuciones a que fueron sometidos sus correligionarios durante la *Edad Antigua*, atestigua reiteradamente que, durante ciertas épocas del Imperio, el mero hecho de profesar el cristianismo fue motivo suficiente para que muchos infelices hubieran podido ser enviados a dejarse la vida en las explotaciones mineras auríferas del cuadrante noroccidental ibérico, bajo la vigilancia de los soldados-carceleros encuadrados en la LEGIO VII y sus unidades auxiliares.

La explotación de las minas de oro del noroeste hispano durante la época a que alude TERTVLLIANVS está bien acreditada arqueológicamente gracias a la epigrafía (BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, 2006: 32-33).

Es interesante destacar, en relación con lo anteriormente comentado, que uno de los primeros documentos que da fe de la existencia de cristianos en HISPANIA (el primero de carácter histórico indiscutible), sea una carta elaborada en contestación a una demanda efectuada por las comunidades cristianas de ASTVRICA AVGVSTA y LEGIO VII, y no motivada por una petición efectuada por otras congregaciones asentadas en las mucho más prósperas áreas de la BETICA o la TARRACONENSE oriental:

El tercer documento referente a la presencia de cristianos, y esta vez de gran valor, es la carta sinodal procedente de Cartago



y firmada por Cipriano, obispo de la ciudad y una figura de primerísimo orden dentro del cristianismo africano y por otros treinta y seis obispos del África Proconsular, la actual Túnez, dirigida al presbítero Félix, a los fieles de la Legio VII Gémina (León), al diácono Elio y a los fieles de Augusta Emérta, capital de la provincia lusitana, fundada por Augusto en el año 25 a.C. para asentar a los licenciados de las Guerras Cántabras (29-19 a.C.).

Cipriano reunió en Cartago a un concilio para tratar el grave asunto que describe la Carta 67, en contestación a la carta que llevaron a Cartago los obispos hispanos de Legio VII Gemina-Astúrica Augusta, informando de los gravísimos acontecimientos acaecidos en las iglesias hispanas con motivo de la apostasía de los obispos. El concilio y la carta se fechan en el año 254 o en la primera mitad del año siguiente. La carta llevada a Cartago por Félix y Sabino, fue leída en el concilio. En ella se comunica que los fieles de España no juzgaron conveniente que los obispos Basilides y Marcial ejercieran el episcopado y administraran el sacerdocio de Dios. Posiblemente se refiere a que no bautizaran ni celebraran la Eucaristía, ya que ambos obispos eran idólatras, habían obtenido un certificado de apostasía y habían cometido crímenes nefandos. Los fieles hispanos pedían a Cipriano una contestación y su opinión, para encontrar consuelo y apoyo (BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, 2010).

¿Se formarían tan tempranamente las comunidades cristianas de ASTVRICA AVGVSTA y LEGIO VII al socaire de personas establecidas

en el noroeste ibérico, al objeto de intentar socorrer a correligionarios procedentes de fuera de HISPANIA condenados por su religión a trabajar en las minas de oro de los territorios que constituirían la futura GALLAECIA?.

La asistencia económica a los cristianos condenados a las minas durante los últimos años del siglo II d. C. queda perfectamente acreditada por el siguiente texto de TERTVLLIANVS, escrito en el año 200 d. C.:

En esta congregación presiden presbíteros ancianos ⁽³⁵³⁾ que alcanzaron esta honra, no por precio, sino por el testimonio de sus méritos; que aquí el honor no se compra sino con costumbres. Y si en el arca se pone algún dinero no es tributo del honor; ni precio con que la dignidad cristiana se compre o se redima, sino voluntarios donativos de los congregantes; que cada uno da una monedilla cada mes, o cuando quiere o cuando puede, o de la manera que quiere; que la donación es graciosa. Esta suma es el depósito de la piedad que de allí se saca, no para gastos de banquetes, ni para bebidas desordenadas, ni para voluntarias glotonerías, sino para sustentar y enterrar pobres, para alimentar niños y niñas huérfanos de padres y de hacienda, para viejos que no pueden salir de casa ⁽³⁵⁴⁾, para los que padecieron naufragio, para los presos en las cárceles, para los desterrados a las islas y para los condenados a las minas por causa de religión tan solamente. Todos estos ⁽²⁸²⁾ son ahijados que cría la religión, porque su confesión los sustenta (TERTVLLIANVS; APOLOGETICVS, Capítulo XXXIX: De la enseñanza y ejercicios que tienen los cristianos en su igle-

sia o congregación; traducción: MANERO, 1945: 326).

Se podrá discutir si el dinero de las colectas a que hace referencia TERTVLLIANVS se destinaría, en parte, a atender las necesidades de los deudos dejados atrás por los condenados al marchar hacia su triste destino, o si fue usado, además, para socorrerlos directamente mejorando en lo posible sus durísimas condiciones de vida en las áreas mineras hacia las que fueron deportados, pero, en cualquier caso, la anterior cita abre la posibilidad de interpretar que la llegada masiva de DAMNATI AD METALLA cristianos durante las sucesivas épocas en que se recrudecieron las persecuciones religiosas sobre este colectivo, tuviera mucho que ver con la temprana difusión del cristianismo en el cuadrante noroccidental de la Península Ibérica.

Los jurisconsultos romanos han dejado constancia cierta de que, al menos desde la época del emperador ANTONINO PIO, liberar a los condenados a trabajar en las labores mineras cuando dejaban de ser útiles por enfermedad o vejez, fue práctica frecuente: *Los condenados a las minas, si se viere que por enfermedad o por razón de la edad son inútiles para el trabajo, podrán ser licenciados en virtud de rescripto del Divino Pío por el Presidente, quien tendrá en cuenta al licenciarlos si tienen cognados o afines, y si han cumplido a lo menos diez años de su pena* (MODESTINVS; Diferencias, libro I; en DIGESTO, apartado 22 del Título XIX —De las penas— del Libro XLVIII).



7. Discusión

Nuestras propuestas sobre la conquista romana del noroeste hispano y su posterior explotación minera se basan, en gran medida, en la reconstrucción de la red viaria desplegada hace 2000 años por los amos del mundo mediterráneo durante la *Edad Antigua*, cuyo esquema general, según nuestro parecer, apoyado en numerosas evidencias materiales, se mantuvo sobre el terreno, sin cambios demasiado significativos, hasta tiempos muy recientes.

Los trazados viarios proyectados por los romanos evolucionaron durante todo este tiempo, perdiendo o ganando protagonismo, y quedando enmascarados, a veces, entre la maraña conformada por otros caminos de factura más moderna. Los restos materiales de las infraestructuras viarias romanas, carentes de mantenimiento tras la caída del Imperio, a pesar de su robustez, fueron degradándose siglo tras siglo por causas naturales o, más frecuentemente, debido a la intervención humana, pues en el medio rural la reutilización de los materiales se produce de forma constante, sobre todo en las áreas más empobrecidas o faltas de materias primas.

Sin embargo, hasta finales del siglo XIX y principios del siglo XX, no se produciría la gran debacle de la red viaria romana, que sufrió una tremenda y acelerada degradación por causa de las grandes alteraciones del medio que caracterizan la época contemporánea.



nea: concentraciones parcelarias, construcción de nuevas urbanizaciones, ampliación de los cascos urbanos de ciudades y localidades de mediano tamaño, despliegue de la red de autopistas y autovías, construcción de líneas férreas, embalses y canalizaciones, ejecución mecanizada de extensas repoblaciones forestales, etc.

La reconstrucción del trazado de las viejas vías de comunicación es, según nuestro punto de vista, crucial para comprender correctamente los sucesos históricos del pasado. En este sentido, los *Sistemas de Información Geográfica* permiten integrar óptimamente el conocimiento geográfico con el conocimiento arqueológico e historiográfico, y abordar, así, la elaboración de nuevas hipótesis sobre determinados sucesos históricos que, a veces, pueden poner en cuestión propuestas que a día de hoy gozan de gran aceptación en los ámbitos académicos.

Tal es el caso del tema que se trata en esta comunicación, en la que se defiende una visión de la vida en el noroeste hispano durante los primeros siglos de la era cristiana bastante diferente a la que se tiene por cierta, de forma mayoritaria, según la historiografía española actual. Creemos obligado advertir que la hipótesis planteada no puede ser calificada de novedosa en su conjunto, pues ya otros autores incidieron, con bastante anterioridad, en algunos de los aspectos que se han comentado, expresando puntos de vista convergentes con el aquí manifestado (por ejemplo, RODRÍGUEZ ENNES, L.; 1994).

Bibliografía

-BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M.: La provincia de León en la antigüedad: epigrafía y minería. Discurso de recepción del Grado de Doctor Honoris Causa por la Universidad de León, 2006.

-BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M.: La tesis del origen africano del cristianismo hispano. La carta 67 de Cipriano sobre la apostasía de los obispos de León-Astorga y Mérida. Su gran importancia histórica. Las persecuciones bajo Valeriano y la tetarquía. En *El Cristianismo hispano (su origen y repercusión en la sociedad hispana y en la iglesia universal)*. Colegio Libre de Eméritos, 2010.

-BURÓN, M.: "El Trazado Urbano de Astvrica Avgvsta: Génesis y Evolución". En: *Nuevos Elementos de Ingeniería Romana, III Congreso de las Obras Públicas Romanas (Astorga, 5-7 de octubre de 2006)*. 2006. Pp. 289-312.

-DE HOZ GARCÍA-BELLIDO, M. P.: Estrabón. Geografía. Libros XI-XIV. Gredos, 2003. 666 pp.

-GONZÁLEZ ECHEGARAY, J.: "Las Guerras Cántabras en las fuentes". En Fundación Marcelino Botín (Ed.). *Las Guerras Cántabras*, Santander, 1999. Pp. 147-169.

-GONZÁLEZ, M. L.; PRADA, M. E. y VIDAL, J. M.: Un recinto funerario romano en Asturica Augusta (Astorga, León). *Bolskan (Revista de Arqueología Oscense)*, núm. 20 (2003), pp. 297-308.

-MANERO, P.: Apología contra los gentiles en defensa de los cristianos. Exhortación a los cristianos presos en las cárceles. Libro de la Paciencia. Aguilar, colección Crisol, núm. 121. Madrid, 1945. 540 pp.

-MAÑANES, T.: Asturica Augusta. La ciudad y su entorno. *PORTVGALLA*, núm. IV-V (1983-84), pp. 215-229.

-MARCOS CASQUERO, M. A.: De lingua latina. Anthropos. Barcelona, 1990. 574 pp.



-MARTINO GARCÍA, D.: "Las ciudades romanas de la Meseta Norte de la Península Ibérica: identificación, estatuto jurídico y oligarquías (SS. I-III d.C.)". Director: Julio Mangas. Tesis Doctoral. Universidad Complutense de Madrid, 2004.

-MOMMSEN, T.: Derecho penal romano. Charlottenburgo, 1898. Traducción al español: P. DORADO. Bogotá, 1976. 670 pp.

-PAVÓN, P.: La cárcel y el encarcelamiento en el mundo romano. Anejos de AEspA, XXVII. CSIC, 2003. 301 pp.

-RAMÍREZ SÁDABA, J. L.: "La toponimia de la guerra: utilización y utilidad", En Fundación Marcelino Botín (Ed.). *Las Guerras Cántabras*, Santander, 1999. Pp. 173-199.

-RODRÍGUEZ DÍEZ, M.: Historia de la Muy Noble, Leal y Benemérita Ciudad de Astorga. Astorga, 1909. 919 pp.

RODRÍGUEZ ENNES, L.: Extracción social y condiciones de trabajo de los mineros hispano-romanos. En *Dereito*, Vol. III, núm. 1 (1994), pp. 63-73.

VICENTE GONZÁLEZ, J. L.: ¿Formó parte el noroeste de Hispania de un "Gulag" romano de hace 2000 años?, *Argutorio*, núm. 30 (2013), pp. 57-70.

KERNUNNOS: Representacións de Cernunnos na arte rupestre

Jean-Pierre et Marie-Claude Auffret
*Investigadores do Groupe d'Etudes, de
Recherches et de Sauvegarde de l'Art Rupestre,
GERSAR*



Sumario

Faise neste artigo un percorrido pola natureza antropolóxica, xeografías e iconografía do deus Cernunnos, incluíndo as súas representacións na arte rupestre.

Palabras clave: Cernunnos, iconografía, arte rupestre, petróglifos

Abstract

This paper made a tour about the anthropological nature, geography and iconography of the god Cernunnos, including their representations in rock art.

Keywords: Cernunnos, iconography, rock art, petroglyphs

Limiar. Presentación do deus Cernunnos

Cernunnos —ou Carnunnos, Cernunnus— é fundamentalmente un deus galo, mais pode atoparse tamén noutros países europeos: Dinamarca, Italia e a Gran Bretaña. O nome desta divindade é coñecido, polo de agora, a partir dunha única inscrición na que falta a primeira letra (deste xeito, resulta que é plausible escribir Cernunnos ou Kernunnos).

Faltos de tal texto íntegro, os investigadores teñen baseado as súas conxecturas na onomástica e na iconografía, fundamentando nelas as súas interpretacións co obxectivo de comprender o seu rol.

Deste xeito, Cernunnos podería significar “galleiro, galludo, garouto¹, cornán, o cornu-

do, o cornúpeta”; de feito, aparece sistematicamente ornado con cornos de cervo. Este nome podería proceder dos nomes célticos da “cora” (galo: Carn; bretón: Karn), no céltico «kern» designa o nome do cimo da cabeza ou testa.

1. As representacións de Cernunnos

Até o día de hoxe coñécense unha sesentena de representacións. As máis coñecidas son as do caldeiro de Gundestrup (fig. 1), un recipiente do século I a. de C. e a columna dos nautas de Lutecia, monumento erixido entre o 14 e o 37 a. C. (fig. 2).

¹ Compre lembrar que tamén existe no idioma galego a forma garrancho, co significado de espiña ou calquera apéndice aguzado. Este vocábulo procede do céltico “garra”: galla. N. do T.



1.1. O caldeiro de Gundestrup foi atopado no 1891, nunha turbeira de Xutlandia, Dinamarca, inda que, segundo Jean-Paul Demulle e Jean-Jacques Hatt e a pesar de ter sido atopado nesa turbeira danesa, o caldeiro é de orixe gala. Está constituído pola ensamble de 13 placas de prata e mide 42 cm de alto por 69 de diámetro. O caldeiro está revestido de numerosos motivos que ilustran a mitoloxía celta, como son o propio Cernunnos, o deus Taranis e inda outra dun deus ou xigante que está a botar os guerreiros mortos nun caldeiro co obxectivo de os resucitar. Atópanse representacións de animais exóticos como son os leóns e os golfinhos.



Figura 1- Caldeiro de Gundestrup KER01
(Calco MC Auffret, segundo fotografía)

1.2. O pilar dos nautas, columna monumental galo-romana, foi erixida polos nautas da Lutecia na honra de Xúpiter, no século primeiro d.C., baixo o goberno do emperador Tiberio. Actualmente está exposta na sala do *frigidarium* das termas de Cluny. Os catro bloques que a compoñen teñen sido descubertos nos alicerces do altar da catedral de Notre Dame de París no 1711. Os nautas terían sido unha confraría de armadores.

Neste piar pódense ver divindades romanas: Xúpiter, Marte, Vulcano, Mercurio, Fortuna, Venus, Cástor e Pólux xunto con divindades galas como Esus, Smertrios, Tarnos trigaranus e Cernunnos.



Figura 2- Pillier des Nautes
(Calco MC Auffret segundo fotografía) KER02

2. Iconografía de Cernunnos

A súa iconografía amosa certas características.

- Porta o torques, sexa arredor do pescozo, sexa pendurado da gallada ou na man.
- Leva, ás veces, unha pulseira no pulso ou na bóla.
- Leva roupa abrigosa (túnica curta, calzón e un manto).
- Adoita estar representado sentado e coas pernas abertas e cruzadas, recachadas; a cal é unha postura habitual dos deuses celtas (cf. caldeiro de Gundestrup).
- Terma, segundo os casos, dunha saqueta de moedas ou dun cesto de provisións.
- Representase como novo ou como vello, mais sempre cunha grande barba e mostacho.
- Adoita estar acompañado de animais. O animal maiormente asociado nestas



representacións é a serpe criocéfala da que terma coa man esquerda.

- Semella que o culto a Cernunnos teña rematado no século II da nosa era.

3. Que caste de deus era Cernunnos?

Cernunnos era o deus da virilidade, da prosperidade e das estacións; dos animais, da rexeneración da vida e gardián das portas cara ao Alén. Pai dos galos ou mesmo unha divindade arcaica e ao cabo, unha sorte de Xúpiter dos galos.

En tanto que deus da rexeneración e da vida, posúe unha natureza cíclica: aparece co solsticio de inverno, casa nos primeiros do verán — Beltane — e morre nese solsticio. Finalmente, polo Samaín, sae dos infernos para se botar á “caza salvaxe”.

Este deus era extremadamente popular entre os celtas. Os druídas teñen promovido a súa adoración. Semella que debeu transformarse nun serio obstáculo para a difusión do cristianismo. Do mesmo xeito, o cervo ten unha carga simbólica moi forte. As cornas do cervo redundan na forza fecundante e o ciclo das renovacións. Os cervos desbotan a gallada no inverno, a cal volve renacer na primavera. É contra a fin do verán cando o cervo entra no período da brama e, logo de terse batido contra os seus rivais, fecunda as femias. Representa a fecundidade, o ritmo das medras e dos renaceres. É o anunciador da luz. Aparece en tanto que mediador entre o ceo e a terra.

A seguir, pódense atopar dous textos relativos a Cernunnos:

3.1. Oración a Cernunnos

*Grande cervo dos cornos de ouro
Mestre da vida e da morte
Corredor das landas e dos bosques
Acepta as nosas ofrendas
Rei da fraga
Señor dos castiñeiros, dos teixos e dos bidueiros
Divino anfitrión dos nosos faiales
Concédenos os teus dons
Somos orgullosos de ser os teus rapaces
Concédenos os teus dons
Igual que ao castiñeiro e aos xabarís
Ou mestre da natureza,
Guía ós teus fillos de puro corazón
Cara a claridade que por eles agarda.
Baixo as tres raiolas de ouro do sol invicto
No corazón último da fraga
E acepta as ofrendas das súas mans
Awen!*

3.2. Velaquí un extracto da lenda de Cernunnos

Desembocaron nunha vasta gruta. Unha feble luzenza verdella baixaba da bóveda parcialmente derrubada.

“Tan pronto como entraron nesta estraña espenuca, os cazadores deron un berro e prosternáronse cara ao chan. Diante deles un curioso personaxe agardaba, sentado coas pernas recachadas. Tratábase dun nobre vello vestido á moda gala, un torque de ouro ao pescozo, magníficas cornas adobiadas de brillantes aneis sobre a testa. “Cernunnos! O deus cervo!”...

“O vello solitario, era pois el! O deus abre a saqueta abastada da que terma sobre os xeon-



llos. Algunhas pezas de ouro foxen a rolos cara aos cazadores...”...

“As súas pálpebras fanse pesadas, incapaces de loitar contra este adurmiñamento derrúbanse sobre o cumio”...

“Cando acordan, a noite xa é pecha”... “un deles que xa acordara, bate contra un obstáculo: o saco! Non, non fora un soño. O xeneroso Cernunnos, o deus da abundancia, desapareceu, mais deixoulles un fabuloso tesouro.”

4. Outras representacións antropozoomórficas

Lembremos que as representacións antropozoomórficas existen en moitas culturas e moi particularmente no panteón exipcio. As representacións de antropomorfos con cabeza de cervo son certamente as máis numerosas. Mais tamén existen outros tipos de representacións zooantropomórficas (home-paxaro), especialmente no macizo de Fontainebleau.

5. Representacións de Cernunnos na arte rupestre

Existen no macizo de Fontainebleau tres representacións do tipo Cernunnos. Dúas na cova do “*Pas des Sangliers*” na área dos *Longs Vaux*, na comuna de *Milly-la-Forêt* e outra en Boinveau, no acubillo grande do val de *Gommier*.

5.1- Cova do *Pas des Sangliers*, *Longs Vaux*. (fig.3 e 4)

Esta cavidade non ten máis que gravados de trazo fino. As escenas de caza dominan na sala principal. No primeiro panel a figura de

Cernunnos monta sobre un cabalo. Posúe unha única corna. Podemos relacionar esta corna única con aquela de certos cérvidos de *Valcamónica*, en *Naquane*. En efecto, sobre a *roccia delle grande capanne* poden apreciarse dous veados moucos montados. Por baixo deste personaxe pódese ver un tren traseiro dun cervo asociado a unha rodiña.



Figura 3- Gruta do Pas des Sangliers, les Longs Vaux (Calco GERSAR) KER03

O segundo “Cernunnos” está colocado sobre un cérvido cuxa cabeza está borrada (inda que non vai dacabalo del). Posúe un galleiro único orientado cara á esquerda. Semella representado en posición dinámica. Os seus brazos, afas-



Figura 4- Gruta do Pas des Sangliers, les Longs Vaux (Calco GERSAR) KER04

tados do corpo, danlle unha impresión de movemento. Distínguense os seus dou pés. Os cérvidos (agás unha excepción) e os équidos teñen a cabeza virada cara á dereita. Un dos



cérvidos está asociado a un reticulado (cfr. *Fol de veneno. Anuario de Antropoloxía e Historia de Galiza*, núm. 2, p.7-20. Ed. SAGA, Sociedade Antropolóxica Galega. 2012 e *Cérvidos e reticulados: un estudo comparativo: Galicia- Val Camonica- Macizo de fontainebleau*. Auffret Marie-Claude Valois, Laurent. Boletín do GERSAR, núm. 61, setembro 2011).

Os dous Cernunnos están representados cun tamaño igual (pódense comparar cos animais).

Estes gravados están riscados por numerosos trazos, os únicos gravados intactos da sala principal son os cruciformes. Aqueles que están fóra da sala principal non teñen sido obliterados. Tanto se pode concluír que houbo destrución voluntaria para facer desaparecer as marcas deste culto antigo, como que os riscos desordenados representan o bosque.

5.2. Vallée Gommier (fig. 5)

Coma nos dous precedentes, este Cernunnos non ten máis que un único galleiro. Non se trata, como no de máis arriba, dun único personaxe. En efecto, dunha banda pódese recoñecer un antropomorfo semellante a aqueles das ditas estacións e, pola outra, o galleiro semella ter sido trazado cun útil diferente daquel co que se trazou o antropomorfo. Ademais o antropomorfo está acompañado, pola súa dereita, doutro personaxe antropomórfico. Este acubillo da Vallée Gommier inclúe numerosos gravados de diferentes épocas. Ademais, os sucus e as grellas poden conter incisións do mesmo tipo ca aquelas do *Pilier de Boigneville*: cuadrículas, cruces con coviñas... ; algúns gravados, tales como o

dunha cabeza de besta, teñen sido retocados: a cabeza de besta ten sido obliterada por unha cruz con coviñas.

5.3. Italia. Val Camonica

En Val Camonica existe un moi belo exemplo de Cernunnos. O personaxe mide 1,20 m e, ao seu carón, hai unha figura antropomorfa cuxo tamaño é un 75% inferior. Estas importantes

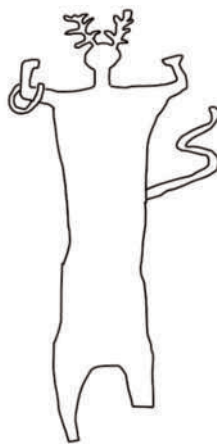


Figura 6- Horned figures
(Calco MC Auffret segundo fotografía) KER06

dimensións non son excepcionais en Val Camonica, certos guerreiros posúen os mesmos tamaños. Cernunnos semella ser a figura maior da rocha na que está gravada. Ten todos os atributos habituais: o torque, levado sobre o cóbado dereito, e a serpe, a cal pode verse pola banda esquerda e que se enrosca ao redor da súa cintura. Leva unha túnica longa. Os seus brazos están en actitude de pregar, como aqueles do seu veciño orante mais, contrariamente a este, non ten



Figura 5- Vallée Gommier



pés e as súas pernas semellan lixeiramente cambeiradas. Pregúntase Daniel Riba “*Cernunnos, mestre dos animais: é ante todo aquel dos cabalos para os camunianos da segunda idade do ferro?*”. Este gravado proba unicamente que os celtas, ou a súa influencia, teñen pasado por Val Camonica contra o 400 antes da nosa era.



Figura 7-

O segundo Cernunnos atópase en *Piancogno*, nesta comuna non se atopan máis que gravados de traza fina, na súa meirande parte diferentes do repertorio clásico do Val Camonica. (Fig.7).

O terceiro atópase en *I Verdi (Capo di Ponte)* na zona ribeira de *Naquane*. Non se ve máis que a cabeza e o torso do deus dacabalo dun paxaro (fig. 8 , cfr. Auffret M.C. (Novoa, P. e Igarashi J. colaboradores) *Os aviformes na arte rupestre. Fol de veleno* , núm. 3, p. 129-148. Sociedade Antropolóxica Galega SAGA. 2013)



Figura 8-

5.4. As “Horned figures”

Nas montañas rochosas (EE UU) pódense ver igualmente numerosas figuras con cornas. Non se trata do deus Cernunnos, o nome do deus representado deste xeito semella non ser coñecido no día de hoxe. É probable que o culto desta divindade fose bastante aproximado ó do deus Cernunnos.

A figura 6 amosa un antropomorfo cos atributos humanos netamente formados. Os pés están ben formados e a man dereita inclúe dedos. Este esforzo de precisión atópase tamén nas galleiras, particularmente provistas. A maiores da corna, terma tamén dunha serpe na man. A única diferenza notable co Cernunnos europeo é a presenza dunha espiral ao nivel do torso.



Figura 9-

A comparanza co cernunnos de Val Camonica é sorprendente (fig. 9); despois de todo ten sido precisamente esta a desencadeante da redacción deste artigo.

Bibliografía xeral

-AUFFRET, JEAN-PIERRE ET MARIE-CLAUDE. *Graffiti anciens. La grotte du Pas des Sangliers Bois des Longs Vaux à Milly la Forêt*. Actas dos "Deuxièmes rencontres 2002 Verneuil en Halatte (Oise)".

-DEYTS, SIMONE. *Images des dieux de la Gaule*. Editions Errance.

-GALBIATI, ALBERTO. *Parco Nazionale delle incisioni rupestri*.

-RIBA, DANIEL. *Les gravures rupestres du Val Camonica*.

-WAGNEUR, JANINE ET CHRISTIAN. *Bouletin du GERSAR La grotte du Pas des Sangliers aux Longs Vaux*.

Bibliografía xeral sobre as "Horned figures"

-EKKAHART MALOTKI.

http://oak.ucc.nau.edu/malotki/html/rock_art_research.html

AS MÁIS ANTIGAS REFERENCIAS SOBRE O OCCIDENTE

Xoán Bernárdez Vilar

*Licenciado en Xeografía, Arte e Historia pola
Universidade de Vigo, en 1996, e Doutor
a partir do 2011. Escritor, e Académico
Correspondente da RAG*

O promontorio Cynético,
que está onde declina a luz
dos astros, érguese soberbo
no extremo da opulenta
Europa, e vólvese cara ás sal-
gadas augas do Océano. . . .

*Ora Maritima
(versos 201-204)*

Sumario

Arredor do ano 400 d. C., o procónsul romano, Rufio Festo Avieno, compuxo un poema —*Ora Maritima*— describindo unha viaxe por mar dende un lugar —o *Prominente monte Oestrymnio*— situado no Océano Atlántico, ata o actual Mar Negro, para elaborar o cal recorreu a informes de autores, na súa maioría do século VI antes de Cristo. Datos, polo tanto, que tiñan que ser do tempo no que estes viviran, ou previos ao mesmo, nunca posteriores.

Palabras clave: Promontorio *Oestrymnio*, golfo *Oestrymnino*, illas *Oestrymnidas*, illa Sagrada, illa dos Albións, Promontorio *Aryio*, Promontorio *Ophiussa*, Columnas de Hércules, *Massilia*

Abstract

Around the year 400 AD, the Roman proconsul, *Rufius Festus Avienus*, composed the poem *Ora Maritima*. He wrote about voyage by sea from the *Prominentis Iugi Oestrymnin*, a location in the Atlantic, to the current Black Sea. Its importance comes from the fact that *Rufius Festus Avienus*, to produce it, took as sources texts by authors who lived mostly by the distant sixth century BC., containing information at the time they had lived, or anterior, never later.

Keywords: *Prominentis iugi Oestrymnin*, *Sinus Oestrymninus*, *Insulae Oestrymnides*, *Sacram insulam*, *insula Albionum*, *Aryium prominens*, *prominens Ophiussae*, *Columnas Hérculis*, *Massilia*

O Autor e a Obra

Á *Ora Maritima* poderíamola considerar coma unha colleita de datos sobre o occidente de Europa, redactada nas décadas finais do Imperio, nun intre no que era habitual un sentimento nostálgico polo pasado, coma xeito de recrear a perdida grandeza de Roma. Tan só dez ou once anos despois de ser escrita, a *Gallaecia* convertíase no primeiro reino que se formaba sobre o chan daquel entón xa decadente Imperio.

A través de canto comenta, tanto neste coma nos seus demais escritos, así como do que figura nos dous rexistros epigráficos que con el se relacionan, un de *Bulla Regia*, e o outro de Atenas, o autor da *Ora Maritima* —*Postumius Rufius Festus Avienus*¹, ou *Roufios Festos*²—, parece ficar claro que naceu na

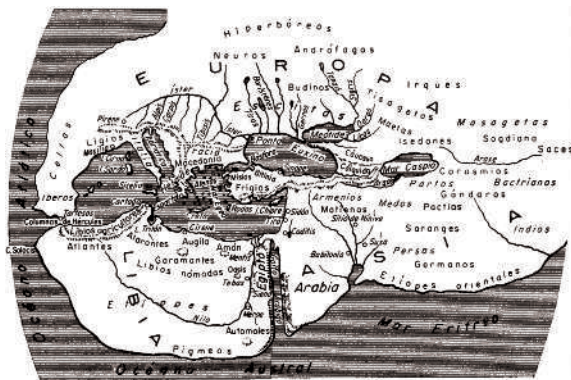
1 Segundo o de *Bulla Regia*, localidade situada na marxe esquerda do río Medjerda, ao norte da actual Tunicia.

2 De acordo coa inscrición honorífica a el dedicada, descuberta en Atenas.



localidade etrusca de *Volsinia* —hoxe Bolsena—, fillo de *Cesio Avieno*, así coma que foi contemporáneo do emperador *Teodosio* (379-395), e que exerceu o cargo de procónsul tanto na provincia de *África* —Tunicia e territorios limítrofes—, arredor dos anos 366-367³, coma na de *Acaia* —sur de Grecia—, nesta cara ao ano 372⁴.

Así mesmo, Avieno fainos saber que visitou *Delfos*, e *Gadir* —Cádiz—, ofrecendo ao mesmo tempo indicios que fan pensar que tamén puido coñecer persoalmente partes do levante peninsular.



Reconstrución da xeografía de Heródoto de Halicarnaso, anterior ao ano 460n a. C. efectuada no ano 1876 polo xeógrafo francés Vivien de Saint Martin

Respecto á súa obra podemos dicir que, dende o século V, viñéronse atribuíndo numerosos escritos. Con todo, a crítica rexeita hoxe á súa maioría, a non ser os catro que aparecen na edición efectuada en Venecia en 1488 por

Víctor Pisanus⁵, así coma o poema que lle dedicou á deusa etrusca Norcia, actualmente nos Museos Vaticanos. Da importancia que Avieno acadou dá fe o ter sido citado por numerosos autores, entre eles tamén por San Xerome (c.386), o tradutor da Biblia ao latín, ou que, no século X, o manuscrito *Vindobonensis Palatinus*, de Viena, recollese, xunto con outros traballos de distintos ilustrados, a súa versión das *Aratea* (vid. a nota 5).

Posteriormente, a finais do XV, o *Códex Ambrosianus D 52*, repetiu tres dos seus escritos xa coñecidos, entre eles parte da *Ora Maritima*, da que, a fins do XVI, apareceron varias copias máis, lamentablemente perdidas despois.

Había de ser a *Editio Princeps*, impresa en Venecia por Víctor Pisanus, en 1488, a encargada de perpetuar a súa obra. Dela temos a fortuna de que se conserven aínda varios exemplares, sendo a *Biblioteca Angelica*, de Roma, a que, hai uns anos, nos facilitou unha copia fotostática do poema ao que nos estamos a referir, tirada dun dos que obran no seu poder. E foi a través dela coma coñecemos e estudamos o texto

reproducido por Víctor Pisanus. Na nosa “Tese de Doutoramento”, “*O extraordinario mundo da Ora Maritima*”, da que este comentario non é máis que un pequeno epítome, reproducímo-la completa, acompañada polas suxestións

3 Segundo se tira do *Corpus Iustiniani* do ano 534.

4 Tal coma se desprende da inscrición da estatua aparecida en Atenas, que mencionamos na nota 2.

5 O poema en 31 hexámetros dedicado a Flaviano Mirmeico; a paráfrase da *Aratea Phaenomena* e da *Aratea Prognostica*, en 1.878 hexámetros; a *Descriptio orbis terrae*, en 1.393 hexámetros, e os 713 trímetros iámbicos que da *Ora Maritima* se conservan.

léxicas efectuadas por determinados investigadores, a súa tradución, os oportunos comentarios histórico-xeográficos respecto á mesma, así como as conclusións ás que crimos poder chegar.

A Xeografía da *Ora Maritima*

Adiantábamnos no *Sumario* que, nesta obra, Avieno describiu unha navegación dende o *Promontorio Oestrymnio*, un lugar situado no Atlántico, ata o actual Mar Negro (Versos 1-4, 32, e 68-69). Mais nada dixemos entón acerca do feito de que o poema non se conserva completo, posto que non acada o indicado Mar Negro, como afirma. A *Ora*, tal coma chegou a nós, remata no verso 713, no intre no que, despois de describir a cidade de *Massilia* —hoxe Marsella—, Avieno se dispuña a nos dicir a que nomes do seu tempo equivalían os topónimos e denominacións, vellos de case mil anos, que utilizara, tomándoos tanto de autores gregos daquel afastado tempo, ademais dalgúns algo máis recentes⁶, coma do cartaxinés Himilcón que, en datas que se veñen situando entre os anos 570 e 400 a. C.⁷, explorara a fachada atlántica europea⁸. Unha falla, esta da perda dos versos nos que identificaba aquelas pretéritas



A Pointe Saint Mathieu, na Bretaña, dende o oeste-sudoeste. Panorámica tomada a bordo do ferry "Quiberon"



Vista aérea da península de "Quiberon", tamén na Bretaña, dende o seu extremo meridional

6 Os nomes dos cales menciona nos versos 42 a 50, aínda que é xusto que digamos que tamén utilizou algúns outros, que non cita, pero que se recoñecen perfectamente no texto. Así mesmo, xa en 1791, G. Schöning entendeu que Avieno dependía dun antiquísimo autor grego, talvez marsellés ou alexandrino, que Karl Müllenhoff (1870) datou coma do século VI a. C.; opinións que tamén admiten outros estudosos, e que non invalidan a afirmación do propio procónsul de que, para escribir a *Ora*, se baseara nos autores enriba indicados.

7 Recollidas principalmente por J.E. Casariego (1947 e 1949), e N. Oikonomides e M. C. J. Miller (1995).

8 Versos 414-415: "nós ofrecémosche estes datos tomándoos dos recónditos anais dos púnicos, que os transmitiron ao longo do tempo". Afirmación que permite pensar na posibilidade de que Avieno accedera a esta documentación no tempo no que desempeñou o seu cargo coma procónsul na provincia de África, onde Carthago se atopaba.



advocacións, que dificultaría a comprensión da obra, de xeito que, a pesar da cantidade de investigadores que se ocupou da mesma, as súas interpretacións resultan moi dispares, ata o punto de que, aínda que o poema nos ofrece precisións abondo concretas, tanto respecto ás distancias que entre os accidentes marítimos menciona, como acerca das orientacións e a estrutura dos mesmos, especialmente sobre o lugar no que comeza a viaxe que describe, o prominente monte *Oestrymnio*, volto “cara ao atemperado Noto”, as conclusións que estes indagadores nos ofrecen situaron a este en emprazamentos tan dispares coma: o sur de Suecia⁹, o suroeste de Escocia¹⁰, o oeste da Bretaña¹¹, o noroeste da Península Ibérica¹², ou o cabo São Vicente, en Portugal¹³, lugares, moitos deles, nos que non existe ningunha altura prominente, volta ao Sur, como para a do *Oestrymnio* indica a *Ora Maritima*. É máis, a maior parte dos lugares que propuxeron, ademais de non se atopar ás distancias requiridas respecto aos demais puntos que eles mesmos defenden, ofrecen alturas que oscilan entre os dous e os setenta metros, e diríxense cara ao oeste, ou ao noroeste, non ao sur, a non ser un, aínda que este, ademais de ser practicamente chan, non sobrepasa en ningún punto os 20 metros de altura.



Mapa 1- Copia simple da clásica interpretación da xeografía da *Ora Maritima* efectuada por Ch. Hawkes en 1969

A pesares de tales impedimentos, o prestixio dalgúns investigadores conseguiu aglutinar á maioría de cantos no século XX trataban de aclarar a cuestión nunha proposta, que, do xeito no que a sintetizou Ch. Hawkes, en 1969, reproducimos no Mapa 1.

9 Dietrich Stichtenot (1968) quen, ademais, leva tanto Gadir, como as Columnas de Hércules, ao Báltico.

10 R. Carpenter (1966), e Gilbert Pillot (1971).

11 Karl Müllenhoff (1870), F. Martins Sarmiento (1896), Adolf Schulten (1922 e 1955), Berthelot (1934), R. Carpenter (1966), J. P. Murphy (1977), Villalba (1986), J. Ribeiro Ferreira (1992), J. Mangas - D. Plácido (1994), ou Calderón Felices (2001).

12 Joseph Cornide Saavedra (1790), Uker (1821), G.F. Unger (1882), Wilhelm Sieglin (*Atlas antiquus*, 1893), Emil Hübner (1898), Celso García de la Riega (1904), Albert Hermann (1931), Antonio García y Bellido (1952), Juan José de Jáuregui (1952), Barry Cunliffe (2001), ou John T. Koch (2009 e 2013).

13 Antonio Blázquez y Delgado-Aguilera, 1923.



O argumento para a mesma baséase no feito de que a *Ora Maritima* é un poema elaborado a partir de textos gregos. Polo tanto, se no seu verso 108, menciona unha *Illa Sagrada* — expresión que, en grego, sería *hieré nêsos*—, habitada polos *hiernos* —sagrados?—, próxima á dos Albións —habitantes da Albión coñecida tanto por Caio Plinio coma por Claudio Ptomoleo?—, podería levarnos a posibles homonimias, como a de Irlanda, na antigüidade chamada, Erinn, Eriu, Eire ou Éireann¹⁴, ou a de que, no extremo da Bretaña, situara Xulio César, cara ao ano 60 a. C., un pobo denominado *Osismo*, ou *Osismo*¹⁵ —inmediatamente interpretado coma unha evolución de *oestrymnio*, aquel do que tomara o seu nome o *Promontorio Oestrymnio*—. Coma consecuencia defendeuse a aparentemente ben fundamentada ecuación: *Irlanda, Gran Bretaña, Bretaña = Illa Sagrada, Illa dos Albións, Promontorio Oestrymnio*.

Mais coma o desenvolvemento da navegación descrita por Avieno, non se axustaba a esta interpretación, propucíronse diversas solucións para a xustificar, tales como: a perda de versos, a ignorancia do autor respecto aos lugares dos que se estaba a ocupar; a existencia de engadidos debidos á estulticia dos interpoladores, etc.... Así mesmo, o verso 151,

“*septem dierum tenditur reditu viae*”, “esténdense sete días de viaxe de retorno”, foi substituído por “*septem dierum tenditur pediti via*”, “esténdense sete días de viaxe a pé”¹⁶.

Con todo, por causa desta alteración, resultaba tamén comprometida a afirmación aviénea de que, dende o *Aryium Prominens*, *ata as Columnas do teimudo Hércules*, hai unha viaxe de cinco días para as naves” (versos 160-164). Neste caso o problema tratou de se solucionar cunha salomónica sentenza: a de que a *Ora Maritima* non pretendía dicir —segundo Adolf Schulten— “*ata as Columnas de Hércules*” —Xibraltar e Ceuta—, senón “*ata Tartessos*”, na foz do Guadalquivir, lugar algo máis próximo.

O Fío de Ariadna

Non se pode negar que, etimoloxicamente, non repugna recorrer á expresión *hieré nêsos*, ou á súa versión latina, *sacram insulam*, para relacionar a *illa Sagrada*, e aos seus habitantes, os *hiernos*, coa primitiva Irlanda e cos irlandeses (vid. supra). Así e todo, advírtese que a expresión *hierós*, *hierá*, *hierón*, en latín *sacer*, *sacra*, *sacrum*, “sagrado” ou “consagrado a”, é utilizada na *Ora Maritima* nada menos que en once ocasións (versos, 108, 158, 165,

14 Aínda que tamén Hibernia (M. V. Agrippa, 8 a. C.), Ierné (Strabon de Amasia, cambio da Era), Iverna (Pomponio Mela, 45 d. C.), Iuvernae (Iuvenal, c. 100 d.C.), Iovernia (C. Ptolomeo, 150 d. C.), ou Ivernia (Marciano de Heraclea c. 400 d. C.).

15 E tamén por M. V. Agrippa, aínda que, moito antes, (c. 325 a. C.), Pytheas de Massilia, que nesa altura visitara o lugar, os chamara Timios ou Osti(d)aioi; no 100 a. C., Artemidoros, Ostións, e, xa despois de Cristo, P. Mela, C. Plinio e C. Ptolomeo, Ossismicos.

16 Cambio que, -vid o Mapa 1-, con certo esforzo, permitiría acadar o Mar Sardo do verso 150, neses sete días, cubrindo o traxecto de 500 quilómetros que media entre o esteiro de La Gironde, e o Golfe du Lion. A. Schulten mesmo considera que o percorrido “sólo podía hacerse en los días largos de verano y con recambio de caballerías”.



215, 226, 241, 315, 322, 429, 437, e 495), e en referencia a once lugares distintos. O que fai pensar que tanto ese adxectivo como a substantivación do mesmo, debían de ser de utilización xeográfica relativamente frecuente naquel tempo.

Algo semellante parece acontecer con Albión. Expresións coa mesma raíz, co significado de “branco”, espalláronse, hai miles de anos, dende o occidente de Europa ata Asia, ou viceversa: Alba, Alban, Albanaigh, Albano, Albania, Albión, Alpe, etc.

Tamén está documentado que a illa que hoxe denominamos Gran Bretaña, fora visitada por Phyteas arredor do 325 a. C., e que este recoñeceu que o seu nome era *Británica*. Mais descoñeceu calquera alusión tanto a Albión coma aos albións. Outros autores mediterráneos chamárona *Brittannia*, habendo quen a denominaron: Pretania, Prydyn, ou Prydein, incluídos os medievais da propia illa. En canto a Caio Plinio e Claudio Ptolomeo, déronlle o nome de *Albión* polo menos a unha parte da mesma, mentres que Apuleio coñeceuna coma *Labeón*. Non sería ata o ano 1136 d. C., que Godoffrey de Monmouth, na súa fascinante, aínda que en parte lendaria “*Historia dos Reis da Brittannia*”, reivindicou que cando Bruto, neto do troiano Eneas, a invadira —arredor do 1150 a. C.— xa se denominaba Albión. Tampouco existe ningún documento da antigüidade clásica que a denomine “*insula Albionum*”, —“Illa dos Albións”—, como fai a *Ora Maritima* no seu verso 112.

Para desenleiar o enguedello no que se converteu a interpretación deste poema, parece, pois, que, ademais de respectar todos e cada un dos contidos do mesmo, deberanse de ter en conta tanto as denominacións que utiliza, como a forma, a orientación, e as distancias que entre os distintos lugares que describe, ofrece. A este respecto podemos comprobar que a *Ora Maritima* adoita indicar estas últimas en *días de navegación*, nunhas ocasións, e noutras, en *soles*.

Agora ben, á hora de localizar os lugares dos que se ocupa, de nada vale coñecer o tempo que, navegando, se tardaba en ir de un a outro, se ignoramos canto para Avieno, ou para os autores nos que afirma que bebeu, representaban “*un día*”, ou “*un sol*”, de viaxe.

Afortunadamente existe unha resposta para esta cuestión, ao haber un tramo do percorrido descrito, que ao ser mencionado tamén por autores posteriores, resulta perfectamente identificable. Estamos a nos referir ao que vai dende as columnas de Hércules, a Pyrene, cidade entón situada na vertente mediterránea francesa dos Perineos. Entre ambos puntos, (versos 562-564 da *Ora Maritima*): *hai unha viaxe de sete días para unha embarcación lixeira*. O que, traducido a unha linguaxe actual, representa cubrir a distancia de algo mais de 1400 quilómetros, existente entre ambos lugares, neses sete días¹⁷. É dicir, que no tempo da *Ora Maritima*, podíase navegar arredor de 200 quilómetros cada 24 horas¹⁸. Algo que nos vai permitir mover xa con certas garantías.

17 Distancia semellante á medida - 8.000 estadios gregos-, por Polibyo de Megalópolis (c. 150 a. C.).

18 Digamos tamén que as embarcacións menos “lixerías” acadaban uns 185 quilómetros cada 24 horas, segundo autores clásicos posteriores.

Con todo, tendo en conta as dúbidas razoables que, en relación co *Promontorio Oestrymnia*, existen, para non cometer ningunha clase de equívocos, imos facer, o mesmo que Teseo, cando no Labirinto de Creta, desenleou o fio que lle entregara a súa namorada Ariadna, para poder atopar a saída do mesmo, dándolle a volta ao poema.



Cabo Silleiro

dicir: uns 400 quilómetros. O que nos sitúa no bicudo Cabo Silleiro, na entrada da ría de Vigo, dirixido, coma nos mesmos se afirma, *cara ao áspero setentrión*.

Así mesmo, fica tamén demostrado o contido dos versos 162-163 de que, dende esta *Prominencia do Aryio*, (o Cabo Silleiro), ata as *Columnas do teimudo Hércules* hai unha viaxe de cinco días para as naves²⁰; ou sexa, mil quilómetros de navegación.

Debemos de reparar tamén nos versos 146-157 da *Ora Maritima*, que indican tanto que a *Prominencia do Aryio* se atopaba na *Ophiussa*, territorio que, coma acabamos de ver, chegaba, polo sur, cando menos, aos arredores de Lisboa,

Actuando deste xeito, comprobaremos que, partindo de Pyrene, podíase chegar, en sete días —arredor duns 1400 quilómetros— á Columna Calpe, ou actual Xibraltar. A seguir, os versos 162-173, indican unha viaxe marítima de *tres días* —600 quilómetros—, entre Calpe e o *Promontorio Ophiussa*¹⁹, o que nos conduce exactamente ao conxunto formado polo cabo da Roca e a montaña de Sintra, nas inmediacións de Lisboa.



Solpor no cabo Fisterra, con 242 mts. de altitude, indetectiblemente dirixido ao sur, ou Noto, e fechando a ría de Corcubión

O seguinte tramo é o existente entre ese *Promontorio Ophiussa* e a *Prominencia do Aryio*, acerca da que os versos 158-162 afirman que, *hai unha navegación de dous días*. É

coma que, anteriormente, este chamárase *Oestrymnia*. Denominación que, loxicamente, non se podía atopar na Bretaña.

¹⁹ Co significado etimolóxico de rica en serpes.

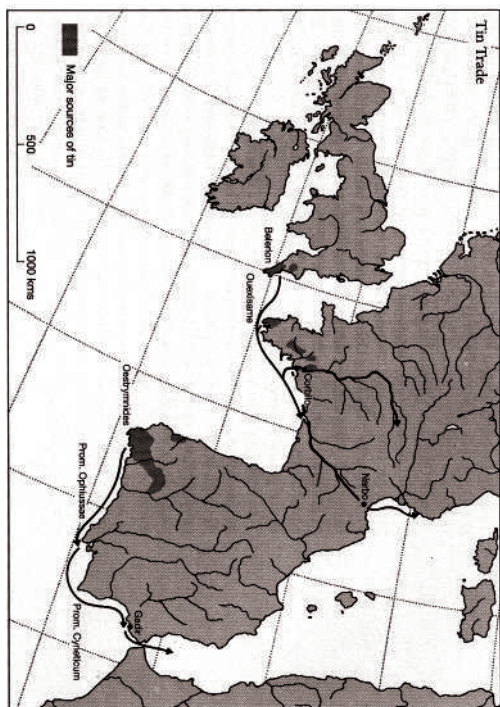
²⁰ Dende o Cabo Ortegal, o principal dos orientados ao norte que tamén se propuxo coma *Prominencia do Aryio*, é absolutamente imposible chegar, aínda cunha nave lixeira, tanto ás *Columnas* como á foz do Guadalquivir.



O treito ao que nos enfrontamos, a partir do Aryio, neste noso percorrido á inversa, é o único que non aparece sinalado na Ora Maritima por medio de ningunha distancia mensurable, xa que esta limitábase a indicar que, a partir daquel promontorio do Aryio (versos 90 a 98), xurde o gran Seno ou Golfo Oestrymnino, no que se atopan as illas Oestrymnidas, bastamente espalladas e ricas en metais de estaño e de chumbo, e que, ao remate de tal entrante, hai un monte chamado Oestrymnio, cuxa alta e prominente mole vólvese toda ela cara ao atemperado Noto.



A baía de Baiona contemplada dende o alto da península de Monteferro, o Monte de Venus da Ora Maritima, onde o mar brúa arredor de dúas illas inhabitadas a causa da súa pequenez, que se corresponden coas Estelas que aparecen na imaxe. Ao fondo, o cabo Silleiro, de 197 ms. de altura, que se empoleira cara ao áspero setentrión



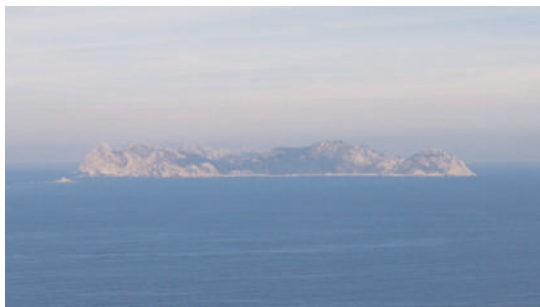
Mapa 2- Reproducción do mapa coas fontes e rutas principais do comercio do estaño no Occidente, efectuada por Barry Cunliffe no 2001

Pois ben, ao norte do Cabo Silleiro, como resulta ben doado de comprobar, desprégase o Seno no que se atopan as Rías Baixas, ateigadas de illas e de penínsulas²¹, que chegan ao elevado cabo Fisterra. O cabo Fisterra, coa relevante altura de 242 metros, penetra no Océano, cara ao sur, arredor duns seis quilómetros, fechando tanto o Seno que vimos de comentar como a ría de Corcubión. O Fisterra e o Silleiro están separados por unha distancia de 90 quilómetros, en liña recta. En Fisterra principia, ademais, a veta estannífera máis rica de Europa, que chega á provincia de Zamora (vid. o mapa 2). Os achados arqueolóxicos confirman, así mesmo, a utilización nestes lugares de importantes cantidades de chumbo.

Aos límites das illas Oestrymnidas, cuxos habitantes utilizaban navíos de peles cosidas (versos 104-106), acudían a comerciar (versos 113-116), tanto tartesos coma fenicios e cartaxineses.

21 A investigación fai notar que a palabra grega nêsos -illa- tamén adoitaba significar península, polo que o comentario tomado por Avieno podería referirse, indistintamente, tanto a illas como a penínsulas. Dende logo, a Ora Maritima denomina "illas" á península portuguesa de Troia (versos 184 a 191), e á do Peloponeso, en Grecia (versos 152-153).

Aínda coas dúbidas que pode representar esta apresurada identificación do *Promontorio Oestrymnio*, da paisaxe que acabamos de obter sobre a *Ora Maritima*, tamén se deduce con claridade, algo no que están de acordo case todos os investigadores; que, (versos 200-222), o promontorio *Cynético* e o río *Ana*,



Illas Cíes

correspóndense cos hoxe denominados cabo São Vicente e río Guadiana, lugares entre os que había unha viaxe de *un día de sol*: a cal, medida sobre o terreo, representa arredor duns 145 quilómetros, percorrido diúrno perfectamente realizable, coa velocidade que xa coñecemos, na primavera-verán.

Con este dato podemos abordar as últimas incógnitas, as da identificación da *illa Sagrada* e da *illa dos Albións*, acerca das que os versos 108-113 asegúranos que, dende as proximidades do *Promontorio Oestrymnio*, ata a primeira, había *dous soles para un barco*, é dicir, arredor duns 290 quilómetros, navegando só de día, mentres que a segunda, *ofrecese, despois, próxima*.

Pois ben, medindo a primeira desas distancias, sobre a difícil ribeira que se espalla ao norte de

Fisterra, chegaríamos á Estaca de Bares, lugar que conta con singulares fenómenos atmosféricos, a maior concentración da Península de invocacións aos *Lares Viales*, e de cruceiros, así como coa antiquísima deidade coñecida como a *Muller Mariña*, e o prehistórico peirao de O Coído, no que, entre outros achados, descubríronse materiais para elaborar púrpura, e, nos seus arredores, centenas de moedas tanto fenicias coma púnicas, fotografadas en 1947 por F. Maciñeira. Datos, especialmente os primeiros, que poderían ser os responsables da aplicación ao lugar, o mesmo que a tantos outros como foron sacralizados no mundo antigo, dun cualificativo de *illa Sagrada*.



O Coído prehistórico de Bares, a dous soles de navegación de Fisterra, e a illa Coelleira. A Muller Mariña atópase detrás da vila que se albisca á esquerda, oculta polo outeiro

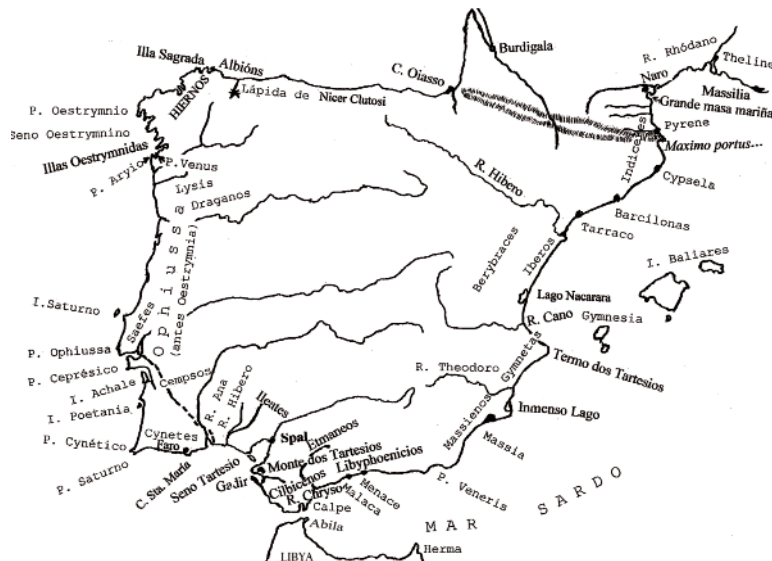


Barco fenicio. Sven Nilsson (1787-1883)



Neste presumible caso, a illa dos Albións podería ser tanto a moi próxima illa Coelleira, coma calquera outra illa, ou península, inmediatas, das varias que hai na costa cantábrica²².

tificación, no concello de Vegadeo, nas beiras do río Eo, foi atopada en 1933 unha estela de cuarcita, do século I que, en latín, informa: “*Aquí xace Nicer, do Castellum Cariaca, de 75 anos, fillo de Clutoso, príncipe dos Albións*”.



Mapa 3- O Ocidente europeu con base á "Editio Princeps"
da Ora Maritima de 1488

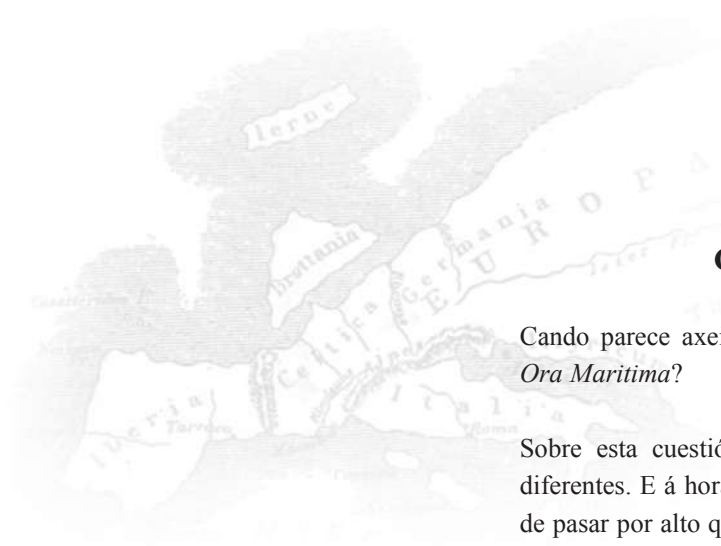
Coma datos decisivos para esta investigación lembremos agora que no século I d. C., o naturalista C. Plinio situou ao occidente do actual río asturiano Navia, un *populus* pertencente ao *Conventus lucensis*, denominado dos Albións, acerca do que tamén recolleu datos, o xeógrafo C. Ptolomeo. Lémbrese que foi a través de argumentos ofrecidos pola propia *Ora Maritima*, que chegamos a este lugar e a estes Albións, distintos de calquera outros que puidese haber nas distantes illas Británicas. Por se podía existir algunha dúbida acerca desta iden-

lóricos destes pobos tanto na Bretaña como nas illas Británicas. Cos datos que vimos de indicar tamén se podía efectuar a viaxe, sen ningunha clase de equívocos, do xeito orixinal a como a *Ora Maritima* a describe.

O Mapa 3 recolle todas estas conclusións, que, en parte coinciden tamén coas dos autores que se mencionan na nota 12.

Así, pois, sen alterar o texto de Avieno, acabamos de comprobar que dende a cidade de Pyrene, ou dende as Columnas de Hércules, unha *nave lixeira* podía acadar no tempo que nel se indica a extrema entre Galicia e Asturias, pasando por accidentes idénticos aos que describe, nos que hai restos fenicios e cartaxineses, aínda que dos tartesos non hai seguridade. De momento non foron atopados indicios arqueolóxicos que confirmen a existencia de navegacións comerciais entre a Península Ibérica e o Mediterráneo occidental.

22 Segundo Martins Sarmento (1896), "illa", para os fenicios, era calquera terra ou rexión alén dos mares. Así mesmo, á velocidade de arredor de 145 quilómetros diarios tampouco sería posible ir da Bretaña a Irlanda neses dous soles, dado que a distancia mínima entre ambos os dous lugares é a de 450 quilómetros. Nin sequera se podería cubrir ese traxecto nas dúas supostas, e menos probables, xornadas de 24 horas cada unha, que defenden algúns, tempo no que se poderían navegar uns 400 quilómetros.



Colofón

Cando parece axeitado situar os contidos da *Ora Maritima*?

Sobre esta cuestión existen tamén opinións diferentes. E á hora de as valorar non se debe de pasar por alto que, posto que esta se ocupa da cidade de *Massilia*, unha boa parte dos datos que contén ten que ser posterior á súa fundación, arredor do 600 a. C. E, se, ademais, non menciona Emporió, colonia da mesma no golfo de Roses, establecida en torno a 575-580 a. C., mentres que si o fai con Tartessos e Mainace, desaparecidas cara ao 550 a. C., a viaxe descrita por Avieno, parece que debe de ser situada no tempo do establecemento de Emporió, ou pouco antes. Unha cronoloxía semellante, aínda que ignoremos dende canto antes se denominaban así, deberémoslla de aplicar tanto ao promontorio *Aryio* —cabo Silleiro, na ría de Vigo—, ao norte do cal se atopaban o seno *Oestrymnino*, —Rías Baixas—, e as illas *Oestrymnidas*, fechados polo promontorio *Oestrymnio*, como á illa *Sagrada* e ás ribeiras dos *Albións*, asentadas no norte das actuais Galicia e Asturias. Tamén parece resultar esclarecedor o feito de que a *Ophiussa*, que ocupaba dende a ría viguesa ata o sur da de Lisboa, recibira antes, aínda que tampouco poidamos precisar dende había canto tempo, a reveladora denominación de *Oestrymnia*, dificilmente localizable na Bretaña.



"O extraordinario Mundo da Ora Maritima"

Tese de Doutoramento en Xeografía, Arte e Historia, na Universidade de Vigo, defendida polo seu autor no ano 2011.



Foto de portada:

"Lauda mortuoria de cuarcita, do século I, dedicada a Nicer Clutosi, príncipe, ou fillo dun príncipe, dos Albións. Esta lápida foi descuberta nas beiras do río Eo en 1933 e, actualmente, atópase no Museo Arqueolóxico de Asturias, o cal tivo a xentileza de facilitárnola para ilustrar a Tese"

Nas 250 páxinas da tese recóllense moitos máis datos, comentarios e análises, que os que aparecen nesta recensión, entre eles dous capítulos dedicados a Tartessos e a Tarsish, así coma observacións acerca de algúns lugares mediterráneos tan só mencionados por Avieno, a bibliografía empregada, 232 notas a pé de páxina, 14 mapas, 34 ilustracións a color, e outro capítulo con notas complementares.



Xoán Bernárdez Vilar naceu en Marín no ano 1936, residindo na área de Vigo dende comezos de 1943. Estudou o Bacharelato no Instituto Santa Irene da cidade olívica. En xaneiro do ano 1957 pasou a traballar na Caixa de Aforros, actividade que compatibilizou con estudos de Maxisterio, e Xeografía, Arte e Historia. A súa Tese de Licenciatura, Antes da invención de América. As descubertas precolombinas do século XV, (Univ. de Vigo-Tórculo), foi publicada no 2001. Ao se xubilar realizou o Doutorado, do que o presente traballo é a súa Tese. A edición da mesma, en castelán, leva o título de "El Mundo antiguo a través de la Ora Maritima de Rufio Festo Avieno", (Galaxia, 2012).

No eido puramente literario fixo programas de radio e televisión, colaborou en distintas revistas, e dirixiu dúas. Toda a súa narrativa é de corte histórico. Dela salientamos: Un home de Vilameán. Anatomía da Revolución Irmandiña (Patronato da Cultura Galega, Montevideo, 1976), ¡Ouveade, naves de Tarsish! (O Castro, 1983), No ano do Cometa (Xerais, 1986), ¡Xerusalén, Xerusalén! (Do Cumio, 1992), Big-Bang (Xerais, 1993), ou A saga da illa sen noite (Toxosoutos, 2001).

Coma investigador publicou, entre outros ensaios: Exipto, a viaxe perdida de Egeria (Agalia, 1990), Galicia no século VI a. C. (Universidade de Santiago de Compostela, 1990), A etapa portuguesa de Colón e a súa viaxe ultra-Tile (Galaxia, 1992), Vidas Paralelas: Alexandre-Augusto. A arte ao servizo do poder (Toxosoutos, 2001), A xeografía do mito de Tristán e Iseu (Parlamento de Galicia-Universidade de Santiago de Compostela, 2001), O comezo da nosa Idade Media. A Gallaecia que se emancipou de Roma (Toxosoutos, 2003), Chronica Hermerici (c. 380-441) (Universidade de Vigo-Xerais, 2003), Idacio Lémico: Chronica (379-469) (Xunta de Galicia, 2004), ou O rei Artur. Mito e realidade (Galaxia, 2005).

Dende o ano 2003, é Académico Correspondente da RAG.

A obra está á venda en:

Librería Andel, de Vigo.
Librería Cartabón, de Vigo.
Librerías Meendinho
e Martín Códax, de Vigo.

Museo do Mar de Galicia,
en Alcabre, Vigo.
www.libreriasnobel.es
Amazon
Prometeo e Proteo

VIAXE Ó CASTELO DE CERVEIRA. PARTE PRIMEIRA¹

Miguel Losada

*Secretario da Sociedade Antropolóxica Galega
(SAGA)*



Sumario

O castelo de Cerveira é unha gran fortificación construída nun cumio que acada preto dos 1550 msnm na Serra de Queixa, Ourense. A súa orixe e significado histórico son descoñecidas polo de agora. Perante a falla de datos arqueolóxicos, neste artigo tentaremos achegar algúns elementos a partir dos cales se poidan deducir algunhas hipóteses ó respecto mediante o cruzamento interdisciplinar de datos.

Palabras clave: Castelo de Cerveira, Cervuli, Serra de Queixa, Pradoalbar

Abstract

Castle Cerveira is a great fortification that reaches close to 1550 meters above sea level, built on Queixa Sierra, Galicia, NW of Iberian peninsula. Its origin and historical significance are unknown as yet. Given the lack of archaeological data, this article will try to provide some elements from which one can deduce some hypotheses in this regard by crossing interdisciplinary data.

Keywords: The castle of Cerveira, Cervuli, Queixa Sierra, Pradoalbar

Existen aínda en Galicia lugares que agochan respostas á altura das cuestións que suscitan. Unha das áreas especialmente interesantes no tocante a estes enigmas é o Macizo Central ourensán co seu dondo cumio, a Cabeza Grande de Manzaneda, exercendo de fito absoluto de todas as perspectivas.

Neste contexto de alta montaña, un dos lugares elevados a unha categoría próxima á que atinxe ós mitos é o Castelo de Cerveira. Aló temos rubido os integrantes da SAGA co albo de proporcionar elementos para a reflexión e que, eventualmente, puideran aclarar algunhas das cuestións máis importantes ó respecto deste lugar.

Porque a primeira desas cuestións é saber que é a construción que foi feita nese alto xa que tal extremo non fica nada claro, en absoluto. Oficialmente e tal como figura nun panel indicativo disposto no inicio da ruta que leva até aló, pode tratarse “... dun castro, dunha construción defensiva romana ou ben ter unha orixe medieval.”

Nalgunhas outras, moi poucas, publicacións ó respecto os autores adoitan indicar que segundo a Consellería de Medio Ambiente (Sic.) semellante estrutura é un forte romano.

Para nós, os da SAGA, o Castelo de Cerveira é unha grande fortificación construída nun

¹ Nota inicial: Este artigo pode completarse coa visualización do pequeno videopost publicado por nós no blog da SAGA o 15 de outubro de 2013. (<http://sociedadeantropoloxicagalega.wordpress.com/>)



cumio que acada preto dos 1550 msnm. na Serra de Queixa, Ourense. As súas coordenadas son 42°11'52.95'' N / 7°18'32.78'' O.

Abrangue uns 10500 m² de superficie total. Ten un perímetro duns 430 m e foi provisto de 250 m lineais de murallas, principalmente nas orientacións Sur (un tramo de 100 m e outro de 50 cunha porta ou abertura entre elas) e Oeste (no que se aprecia unha pequena abertura que puidera ser un derrube). Tamén conta cun menos extenso, 30 m cara o Noroeste. Estas medidas foron tomadas da ferramenta *ad hoc* do Google Earth.

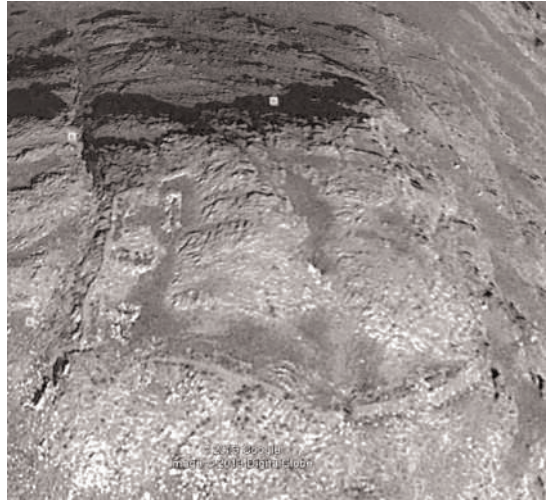
Entre os recunchos NO e SE pódese trazar unha liña diagonal ideal duns 150 m. Entre os SO e o NE outra da mesma mensura e ambas as dúas converxerían na zona central do recinto, nas proximidades da súa máxima cota.



Aproximación ao teso do Castelo de Cerveira

Da superficie total, o 76% é rochedo, espido e alto, cara o Norte e o Este. O 24% ten aptitudes habitacionais, herboso e chairo, cara ao Oeste e ao Sur. O rochedo son penedías de xisto nas que atopamos diques de seixo. No espazo con forma de “L” que fica configurado deste xeito, obsérvanse en superficie varias

cabanas feitas coa mesma pedra deste monte. Con grande probabilidade a extraída do mesmo cumio.

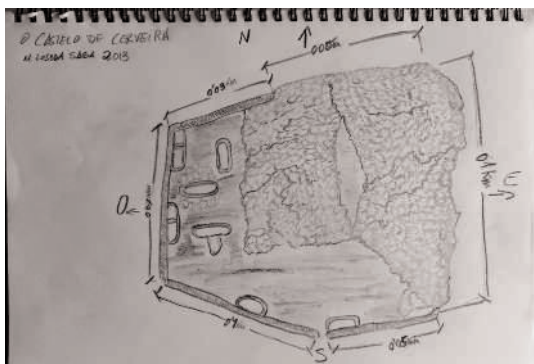


Castelo de Cerveira no Google Earth

As cabanas teñen un eixe maior moito máis longo que o menor, duns 20 x 4 m e están orientadas tanto ao Norte como cara ao Oeste. Os seus muros acadan os 0,6 m. Case que todas, o 80%, ocupan a parte cara o poñente, aínda que esta é mais estreita que a parte cara o Sur. Nesta grande “aira” do mediodía atopamos dúas cabanas en bo estado. Coma a maioría das do recinto, están apegadas contra as murallas. As dúas do Sur están próximas á abertura do valo perimetral, mesmo a carón unha delas e algo máis

afastada a outra. Ambas totalmente achegadas á muralla.

Coidamos tamén que cómpre entender o que significa gabear ao curuto no que se atopa este solitario lugar.



Debuxo de campo SAGA. Planta do Castelo de Cerveira

A opción máis común, que non a única, é a que consiste en acadar o val do río Conso polo leste do Macizo Central. Cómpre despois subir até a aldea de Pedralbar, así chamado na fala local, ou Pradoalbar segundo a denominación oficial, temos unha marcha de aproximación de preto de catro quilómetros. Dende este inicio ascéndese dende unha cota de 1100 msnm. que é a que pasa polo medio da parte baixa da aldea, até unha cota de 1224 msnm. na que comeza a subida final.

Dende este lugar, na xunta dos regatos Cerveira e Berganzo, no pé mesmo do teso, a rampla que leva até o cumio salva, segundo o mapa topográfico militar, escala 1/50000, 16 curvas de nivel con 20 m de intervalo entre elas.

Segundo as medidas tomadas sobre o plano e tendo en conta a escala indicada, na que cada km equivale no mapa a dous cm., a distancia percorrida dende este punto até o cimo é de apenas 400 m lineais correspondentes á proxección en planta do perfil desta aba do monte. A lonxitude que debemos percorrer pola pen-

dente chegaría a uns 512 m e o desnivel superado sería de 320m.

Isto quere dicir que en 400 m de distancia teremos que ascender 320 m. a porcentaxe de subida é pois de 80 cm cada metro. Unha pendente do 80% (lembre-mos que unha pendente do 100% representa só un ángulo de 45°).

É dicir, entendemos que esta ascensión ao curuto do Castelo de Cerveira é dura, ou moi dura, dada a taxa de incremento de altitude. Haberase de ter en conta ademais que esta pendente é xeograficamente cóncava. Significa isto que non é constante no seu perfil xa que uns tramos son algo máis empinados ca outros sendo algúns tecnicamente subverticais e todos eles “abruptos”.



Chegando ao Malpaso

O tipo de terreo do ascenso tampouco axuda. Carpazas, carqueixas, uces e fentos compoñen a vexetación máis aparente sobre a que cómpre pasar. Si, estamos a dicir que, ademais, a subida faise “monte a través”. Bloques soltos procedentes de máis arriba batuxan o chan. Entre eles pode haber buratos ocultos onde meter o pé ou a perna.



Pola contra as vistas son excelentes. Da banda norte, a do val do río Cerveira, feito polo glaciación, unha paisaxe de alta montaña, donda e chea de grandes ou enormes bolos graníticos ciscados polas abas da serra. Cara o Sueste o val fluvial que vai cara o encontro do río Conso. Sen dúbida unha das portas máis senlleiras cara o corazón das que, con plena propiedade, constitúen as *Higlands* Galegas.

Chegados a este punto do relato dos feitos, é absolutamente lícito e obvio preguntar por que, dadas as dificultades e perigos reais e inminentes, non se realiza o ascenso polo camiño que leva cara o cumio. A resposta é tan plana como a pregunta: non hai ningún camiño.

Se esta vía de acceso semella esforzada, resulta que todas as demais o son tamén, dándose o caso de que ningunha das abas do monte posúe nada parecido a un camiño, nin o posuía



O teso do Castelo de Cerveira dende o Oeste

nunca. Efectivamente comprobamos que non existe ningunha traza vella ou nova que puidese falar dunha vía de acceso regular. Toda a

vertente sur e leste amosa o panorama descrito até o intre, con leves variacións. A parte norte é simplemente un barranco ou unha parede vertical se o preferimos.

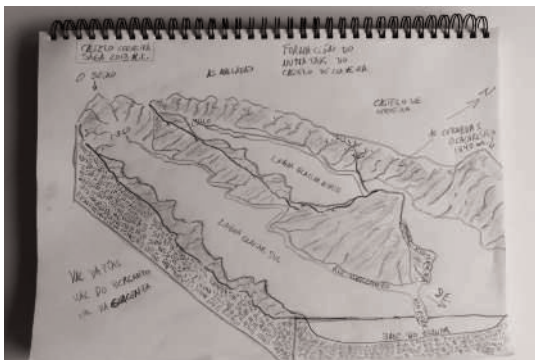
Que pasa pois coa parte oeste? Este rumbo é, efectivamente, o menos comprometido para abordar a cima. Mais ten certos inconvenientes.

O teso do Castelo de Cerveira atópase ao cabo do que en xeografía se denomina un *Nunatak*. Esta palabra de orixe Inuit, expresa a existencia dun lombeiro prolongado ou relativamente extenso no plano horizontal, que ten en paralelo ao seu eixo meirande dous vales, a cotas inferiores xa que lo go. Estes vales conforman dous *Talweg*, e todo o conxunto débese á acción erosiva das linguas glaciais².

Se ben é factible ascender ao “corredor” denominado Altos da Guasenza e dende el subir cara o cumio, isto implica un considerable desvío coa única vantaxe de repartir a subida en dous tramos de forte desnivel, cun tramo chaira e prolongado no medio. O esforzo é semellante aínda que menos intenso. Esta alternativa tamén carece de camiño.

Esta carencia é porén máis salientable se temos en conta que Pedralbar é coñecido por ser o pobo dos camiños da serra. “Todos”, é dicir, moitos, semellan saír ou chegar a esta aldea da alta montaña ourensá. Neste contexto pode resultar rechamante que un lugar coma este careza de calquera plataforma ou mesmo sendeiro, que

² Recomendamos neste punto a consulta dos numerosos traballos ó respecto do Pr. Vidal Romani, J.R. moitos deles pioneiros no coñecemento do Macizo Central Galego.



Debuxo de campo SAGA. Formación glaciaria do teso do Castelo de Cerveira

leve até o cimo. E non é que xa non o haxa, semella non o ter habido nunca. En todo caso se a traza desta hipotética senda tivera existido percorrería o rumbo oeste cara o alto do teso e procedería da zona máis alta da serra, alá onde as altitudes acadan máis de 1700 msnm.



Os bos camiños da Serra de Queixa

En realidade que este cumial careza de camiño non é estraño en si mesmo. A meirande parte dos outros cimos, outeiros, lombeiros, altos e

demais carecen deles xa que foron atávicos lugares de pastoreo polos que as reses deambulan en calquera dirección seguida polo pastor, os cais³. Esta caste de movemento non xera camiños e tampouco os demanda.

O que fai extraordinario o caso é o feito de que aló na cima existe un lugar amurallado que abrangue ao redor dunha hectárea de extensión. Un lugar ao que non accederon os carros, por exemplo, un lugar onde mesmo as cabalerías teñen serias dificultades para rubir.

Esta realidade que pode parecer desconcertante, atopa sentido máis aló dunha aproximación superficial ás características destas serras xa que, este curuto que ocupa o CASTELO DE CERVEIRA non está dentro da parroquia de Pedralbar, no concello de Vilariño de Conso, senón que pertence a unha do de Chandrexa de Queixa denominada Requeixo.

Ambas as parroquias están comunicadas entre si por un camiño que atravesa, de SE / NO, a parte máis alta do sur da terra de Queixa, acadando 1700 m a carón do Monte do Seixo. Outro camiño semellante une os pobos de Pedralbar e As Forcadas, tamén en Queixa⁴, mais neste caso a ruta transcorre algo máis cara o norte do camiño de Requeixo. Coma no outro caso a dirección sobre o plano é a mesma, co curso paralelo, sobre un perfil e terreos semellantes. Tamén na metade de camiño acadamos os 1700 m de altura.

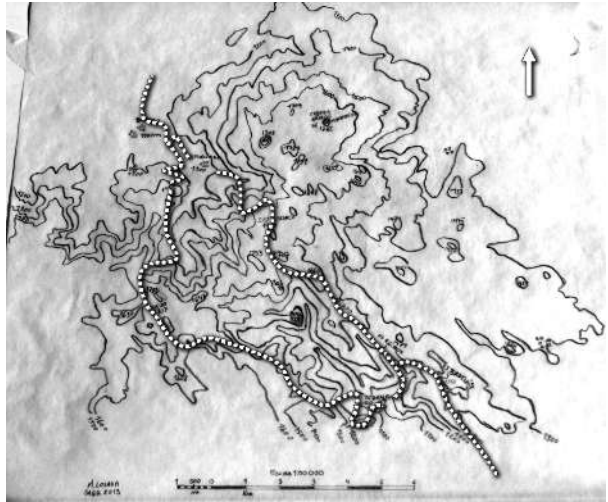
³ O plural de can é "cais" nesta zona.

⁴ "Queixa" é a denominación do país integrado polas altas terras do actual concello de Chandrexa de Queixa. Este topónimo aparece en varias ocasións por toda a serra, en lugar habitado ou non.



O Castelo de Cerveira fica no medio destas dúas rutas nun “fondo de saqueta” que remata nunha sorte de balcón sobre a paisaxe do cal, coma de calquera balcón, resulta complicado baixar como non sexa recuando.

Así pois existen dúas vías de acceso que permiten, con bo tempo, atravesar as alturas. Neste sistema o Castelo de Cerveira constitúe un elemento á marxe, un lugar que non está articulado no mesmo plano lóxico da mobilidade transterminante. Na extrema dunha parroquia e xa que logo, na linde con outra na que non está integrado no espazo vital dos veciños. Unha illa que a tradición, como veremos, entendeu poboada por caníbales, nun arquipélago de cumios, afastada das rutas de navegación.



Serra de Queixa e Cabeza Grande de Manzaneda. Cotas 1200 e superiores. Rutas Leste - Oeste. As rutas principais deixan o Castelo de Cerveira no medio delas.

Trazado aproximado

e uces, polos camiños da serra cara o val do Támega. En xeral e tal como temos comprobado e recollido sobre o terreo, en toda a serra a burra era o animal predilecto para o transporte de peixe, figos, mineral, tecidos ou case que calquera mercadoría. O solpor das burras, cara os anos 75 ao 85 do século pasado, trouxo a prevaleza dos machos, hoxe xa tamén a piques de desaparecer.

Así pois, as tres vellas: “quen”, “cando” e “para qué” agáchanse nalgures, cousa que moito lles presta.

Certamente a idea de que esta fortaleza é un “campamento” romano é unha das propostas con máis predicamento a día de hoxe. Nós mesmos estamos dispostos a certificar que semellante estrutura non ten unha orixe agropecuaria. Dentro desta categoría atopamos pola serra: curros, malladas, alvarizas ou cabanas. En nada semellantes ao que pode verse no alto deste monte, en tanto que recintos todos.



Sobre a Muralla Oeste

Dentro desta categoría animal galega, a cabalaría, o que ten o paso máis firme por lugares pinos e falsos sería o macho (mula), seguido da burra. Como escenario con algún paralelismo podemos achegar o caso da elección de burras como animal para o transporte de grandes cargas de carbón, feito a partir dos torgos



Isto fai forza para que esta nosa e moi imperfecta aproximación ao tema, faga unha incursión no mundo da castramentación romana, de xeito que, asumindo a proposta de que se trata dalgunha caste de fortificación militar, poidamos ver as condicións de plausibilidade desta idea.

Nunha primeira aproximación ao tema⁵ podemos clasificar as castes de campamentos da seguinte maneira:

- Campamentos con vocación de permanencia
- Campamentos transitorios

Os primeiros estaban feitos con materiais estruturais non perecedoiros, como a pedra. Os outros estaban deseñados para que fose tan doado armalos como destruílos. O fundamental era a diferente estratexia á que respondían uns e outros.

As campañas militares adoitaban ter lugar no verán, mentres que nas invernías a forza armada era repregada cara lugares menos expostos aos elementos. Estes lugares eran *Castra hiberna* mentres que os estivais eran *C. aestiva*. Durante as misións percorrendo o territorio ergúanse, cada tarde, os *Castra in itinere*.

É ben coñecido o feito de que os exércitos romanos do derradeiro período republicano e os primeiros imperiais estiveron en Galicia. Cada vez é máis incontrovertible ao feito de que as últimas guerras de conquista da Península tiveron, tamén, como escena o chan

galego. En Galicia existen vías romanas que tiveron unha finalidade claramente instrumental nun contexto militarizado. Actuaron como elementos clave da invasión e foron unha peza fundamental do que na teoría marcial se denomina *a doutrina* e que pode definirse como o corpus de principios xerais que conforman os protocolos de actuación, movemento de tropas, xestión das ameazas e da propia forza durante os conflitos.

Resulta evidente que o control dos camiños e pasos naturais é fundamental hoxe como o era tamén daquela. Así, a existencia dun forte ou campamento ou como queiramos chamalo, nun lugar estratéxico dadas as súas características naturais, non é tampouco sorprendente.

O Castelo de Cerveira non está exactamente nunha vía de paso. Máis ben, e isto é importante, fica adxacente a ela. Esta parte das *Higlands* galegas, o curso alto do río Conso e os seus afluentes como é o río que leva o nome do lugar, constitúen unha posible maneira de acceder e mesmo atravesar o noso Macizo Central, xa que no cabo destes vales rodeados de cumios moito máis elevados, atópanse accesos, non sempre razoables, cara os vellos camiños que atravesan toda esta serra e comunican espazos económicos diferentes e complementarios.

Quere isto dicir que a idea de usar o val para trasladarse cara o “outro lado da serra” semella ser boa, mais se cadra non o é tanto.

⁵ Recomendamos niste punto a consulta e mesmo atenta lectura dos artigos relacionados coa castramentación romana do blog <http://viapraetoria.wordpress.com/castramentacion-romana-un-apresurado-repaso-y-algunos-ejemplos-practicos/>



Efectivamente atopamos extraordinarios, literalmente, camiños que percorren o val do Conso, do Cerveira e do Berganzo. Algúns deles literalmente pendurados sobre o baleiro, empedrados con laxes de toneladas, perfectamente chairos e cun ancho de paso que poderíamos definir como de eficiencia mais que doméstica.



Mais se pensamos neles como vías de paso axeitadas para un continxente militar de ocupación, unha forza expedicionaria dabondo poderosa como para someter un amplo territorio abrupto e selvático onde pode haber ameazas graves e inminentes, aquela boa idea xa non o é tanto. Efectivamente un paso estreito que non permite o despregue das tropas nin repeler eventuais ataques dende posicións elevadas, soamente ten sentido cando todo o territorio está pacificado.

Mais se o territorio estaba pacificado cando foi construído o forte, cómpre explicar o por que de situar unha posición militar eminentemente defensiva nun lugar de condicións extremas, no canto de situalo nun emprazamento máis amante e con acceso ao camiño principal. Porque teñamos en conta que o Castelo de Cerveira non ten comunicación operativa co camiño que pasa hoxe polo seu pé. Preto dunha hora de perigoso descenso non semella ser moi operativa.

Examinando os datos dispoñibles sobre as estruturas do Castelo de Cerveira, que son os que nós mesmos conseguimos *in situ*, e pondo esta información en relación co que está publicado acerca dos exércitos romanos en campaña, obtemos tamén un resultado enigmático. Isto é, máis preguntas.

Amplíemos pois a ollada e lembremos onde está, realmente este lugar.

Do Macizo Central podería dicirse que é un xigantesco curuto situado contra a parte nordeste da actual provincia de Ourense. Os seus cumios máis altos son amplas e anchas superficies dondas, situadas a grande altitude. Estas están cubertas de herba e reciben precipitacións moi abundantes. De feito máis que un curuto é un lombeiro de planta case que circular e descomunal tamaño xa que, se tomásemos o propio CASTELO DE CERVEIRA como o centro dunha circunferencia duns 25 km de diámetro, todo o que ficaría dentro dela estaría a máis de 1000 m de altitude. Dende este punto e cara o norte teríamos por diante as meirandes alturas da serra, unha tras doutra nunha continua subida até os case 1800 m. Cara o solpor calquera camiño sería semellante, máis agravado polo feito de que nesa dirección predominan as extenuantes subidas e baixadas durante moitos quilómetros.

Pódese pois afirmar que o Castelo de Cerveira está na cerna do macizo central.

Como tamén é certo que fundamentalmente é un gran espazo deshabitado, onde apenas unha parella de poboacións, en extremos opostos



destas serras, están situadas por riba dos 1200 m.

Foi unha área de grande riqueza gandeira e moi pouca agricultura onde a singularidade da xeoloxía e do relevo o teñen sido todo, de maneira que se cadra sería mais axeitado dicir que, en xeral, o que predominou neste planalto foron as rutas, posto que os camiños unen as aldeas e nos cumes non os hai. Neste sentido o Macizo Central é un páramo. De feito todas as poboacións tenden a ser periféricas, como se o clima e as demais características fisiográficas as tivesen “centrifugado” e soamente en dúas

Todo o anterior non obsta en absoluto o feito de que a serra tamén foi sempre un lugar de camiñantes e de comunicación, que sempre tiveron, iso si, que suxeitarse ao “protocolo” imposto pola serra en si mesma, igual que acontece en todas as montañas do mundo.

En efecto, o recinto do Castelo de Cerveira abrangue como dixemos, ao redor dunha hectárea de terreo da peor calidade. Sen auga no cumio nin nada semellante a un alxibe; pouca ou nula nas abas do monte onde ademais, non atopamos ningún indicio de captacións a media altura, por exemplo.



Cabanas na parte oeste



zonas, nas de Pedralbar e As Forcadas, cara o noroeste, se pode falar dun “camiño” transversal como excepción que confirma a regra.

Só unha parte pequena do recinto está dedicada a lugar habitado. E dentro desta non a mellor, como pode ser a exposición sur, senón a do oeste menos exposta á visibilidade precisamente dende os camiños do val.

Evidentemente, quen tomou a decisión de mandar facer o forte do CASTELO DE CERVEIRA debeu ter unha moi boa razón para semellante decisión, xa que se examinamos as condicións de habitación do tal curuto, observamos que o lugar é precario, moi exposto aos elementos, entre os que cómpre incluír as frecuentes treboadas, os



fortes ventos e as grandes nevaradas⁶. Tanto na boa estación como na mala, é mal lugar para verse obrigado a pasar moitos ou cando menos, varios días seguidos, único contexto realista que xustificaría o esforzo construtivo desta fortaleza.

No período estival, as temperaturas diúrnas poden ser moi elevadas nos altos da serra. Ademais do exceso de insolación total e a carencia de sombra, que poden ter remedios parciais, está o problema da carencia de auga que nas cantidades que precisaría un campamento, mesmo un moi frugal, non se atopa no cumio nin nas súas proximidades mesmo até o pé do monte.

A unidade básica operativa dun exército romano dos arredores do século I da nosa era, por exemplo, era o *contubernium*. Estaba integrado por 8 homes. Eran pois unha unidade de combate e nos campamentos ocupaban unha tenda. En realidade, dentro da tenda, *papilio*, empregada cando estaban en campaña, non coincidían os 8 xa que dous estaban de garda nalgures, dentro do campamento.

Dez *contubernia*, 80 homes, acadaban para formar unha centuria. Dúas centurias formaban un *manípulo*, 160 homes, unha unidade moi áxil e funcional.

Tres manípulos agrupaban soldados dabondo como para integrar unha *cohors*, 480 soldados e con dez *cohors* xa se podía facer unha lexión. O resultado final era superior ós 5100 homes

xa que xunto cos soldados aplicados a cada unidade ían outros auxiliares en calidade do que poderíamos chamar “grupos de apoio”.

Un exército debía ter cando menos un par de lexións.

Dentro deste esquema, moi simplificado, vemos como a *cohors* é a peza clave que consegue facer operativas as accións militares. Esta unidade intermedia é a que permite “preparar” segundo as conveniencias e eventualidades un exército en campaña.

Deste xeito, cada *cohors* tiña un adxectivo ordinal que indicaba a calidade das tropas. A “primeira” era o mellor feixe de soldados. A xesta incluía os mellores novos. A “décima” eran os bos. A “oitava” estaba composta por tropas especiais.

Pois ben, no CASTELO DE CERVEIRA atopamos unhas dez cabanas que puideron, daquela, ter sido barracóns. As medidas destes edificios son moi semellantes. No caso dunha delas, a que denominamos cabana “Oa”, estes son os resultados das medicións:

- Lonxitude = 17.8 m
- Anchura media interna = 4.6 m
- Grosor dos muros = 0.5 m
- Porta orientada cara U oeste de 1.6 m

Destes datos resulta unha superficie interior duns 80 m². Se estimamos uns dous metros por persoa para pasar a noite ou repousar teríamos a cantidade de 40 persoas que multiplica-

6 O “Licenciado Molina” na súa descrición do reino de Galicia, describe no Sec. XV a Serra de San Mamede, nas proximidades, rumbo oeste. Esta serra é uns cen m mais alta que o CASTELO DE CERVEIRA e uns cen m tamén máis baixa que moitos dos cumios máis próximos ó CASTELO DE CERVEIRA. O autor di dela que é unha das serras máis altas e bravas do reino de Galicia. Na meirande parte do ano háchase neve nela.



das polo resto das cabanas, poderían acubillar mesmo unha *cohors*, ou parte dela, iso si, nunhas condicións claramente insalubres e susceptibles de seren cualificables como bivaque, isto é, unha solución de emerxencia ante unha continxencia grave.

Se mudamos de escenario e pensamos nun grupo cativo de soldados, as dúas alternativas son unha centuria, 80 soldados, ou un manípulo, o duplo.

En calquera dos dous casos as condicións de cada un dos integrantes de calquera das unidades poden mellorar de xeito relativo e inversamente proporcional á capacidade de autodefensa e de operatividade das unidades.

Isto quere dicir que se o grupo é menor e consideramos un entorno moderadamente diverso en recursos aproveitables, a probabilidade de atopar recursos dabondo medran ao tempo que a súa capacidade para defensa, ataque e control do territorio, diminúe. O punto de equilibrio estaría por determinar, mais en calquera caso cómpre ter en conta que estas terras altas, teñen, en xeral, unhas claras aptitudes gandeiras e forestais. Os seus solos, en tanto que resultado dos condicionantes xeolóxicos e climáticos, son pobres, pouco fondos especialmente nos cumios —leptosoles líticos— aedos e ricos en aluminio que non favorece os cultivos. As precipitacións son e deberon ser abundosas, de maneira que estas condicións son inveteradas. Así as cousas, pasteiros e gando deben de ter sido “sempre” a paisaxe das alturas neste mundo aparte.

Calquera que quixera permanecer sobre o terreo destas serras durante longo tempo, cando menos o preciso para imporse pola

forza, ou ben non tiña rival ou ben debeu contar con grandes forzas de ocupación, ben organizadas e cunha capacidade loxística tal que os aprovisionamentos das liñas avanzadas sobre un terreo tal coma este estivesen perfectamente garantidos. Se a premisa é a dun escenario nas que as forzas de ocupación non atoparon resistencia e podían campar polos cumios en pequenos grupos e sen demasiadas precaucións, entón cumpriría explicar o motivo da elección dun lugar tan eminentemente defensivo. Se a hipótese é a dun contexto hostil, é razoable entender a elección do lugar agás o exíguo número de soldados despregados sobre este vasto, complexo e fragoso territorio.

Dende esta perspectiva, a única posibilidade coherente é a dunha unidade militar de pequeno tamaño, pode que unha centuria, ou o resto doutra meirande, pode que un manípulo, fose obrigada, pola forza (das armas?) a fortificarse nun lugar de doada defensa agardando preto dun camiño o seu rescate.

Como exemplo práctico podemos expor o dun campamento claramente romano, relativamente próximo dentro do contexto da conquista das extremas da Península aló polos anos 26 ao 19 antes desta era. O forte do monte Curriechos nas montañas de Asturias e moi preto do actual límite con León, xunto a chamada vía da Carisia.

Hai moitos campamentos romanos coñecidos na Península. A causa de termos escollido este como pedra de toque de certos aspectos relativos ao caso que agora nos ocupa é o feito de ser un emprazamento en altura que os investigadores do mesmo cualifican como *Castra necessaria*. Ou sexa, un campamento no que a estratexia era principalmente defenderse,



mesmo dentro dun contexto xeral da guerra que era claramente ofensivo⁷.

Pois ben, o campamento do monte Curriechos está a gran altitude, uns 1700 msnm, non porque fose conveniente, senón porque era necesario. Podía ser ocupado por nove cohortes, máis de 5200 homes nos que están incluídos uns cen operarios a maiores en cada cohorte de 480 soldados. Cada unidade destas nove debeu precisar segundo os autores⁸, máis de 244 toneladas métricas de alimentos e outras vituallas que tiveron que ser transportadas ao lombo dos machos do exército os cales deberon acadar o número de até 2700 cabalerías que puideron chegar a ter até 14 km de longo, espallados polos camiños da serra en grupos protexidos por soldados. Todo isto para cada período de 15 días de estancia no campamento a plena ocupación.

Se estimamos que no Castelo de Cerveira a forza militar fose 10 veces menor, mesmo tomando como base de cálculo o total da superficie do castelo, teríamos que para unha forza regular establecida estratexicamente e abastecida en condicións de normalidade, aínda cumprirían arredor de 24 Tm de provisións para un par de semanas. E compre subirlas aló ás costas, semella ser.

Este consumo de enerxía parece moi elevado. En realidade non o é tanto, xa que habemos de

ter en conta que un soldado da época, e nisto seguimos tamén as liñas dos autores aos que nos referimos máis arriba na súa condición de historiadores e militares profesionais e con experiencia na infantería lixeira, tiña que levar sobre o seu corpo toda a *impedimenta* usual: Espada, puñal, pilum, casco, cinto, talabarte, escudo, e cota de malla. Isto acada algo máis de 20 kg. A roupa e outros accesorios sumarían uns 10 kg e ademais era preceptivo transportar a ración de tres días. As xornadas de marcha eran dunhas 6 h e nelas, camiñando ao paso, habían de facer entre 15 e 25 km como pouco, dependendo do tipo de terreo e orografía. Entendemos tamén que as estacas de madeira, *pila muralia*, para facer os campamentos diarios, as pas, as cordas, as lonas das tendas a dúas augas, *papilia*, feitas de pel de cabra e demais material, era levado polo macho, mula, do *contubernium*.

Un soldado duns 70 kg de peso, levando outros 30 kg en xornadas rutineiras de 6 horas que rematan, sempre, co saudable exercicio de cavar o ou os foxos, *fossa*, arredor do campamento, *castra*, e fixar os estadullos para compor entre todos o *valum* que coroaba a construción o cal, ademais, cumpría facelo sempre ás présas como medida disciplinaria e preventiva... consome moita enerxía.

A xeito apenas ilustrativo comentaremos que o cálculo da enerxía precisa pode facerse cunha

7 "Esta actitud defensiva contrasta con la naturaleza ofensiva de las operaciones que emprende Roma entre el 26 y el 19 a.C. en la zona. No obstante, tal actitud defensiva puede darse perfectamente dentro de una ofensiva más amplia, que se materializa como tal en otros sectores. Con todo, en la zona del monte Curriechos, las fuerzas de Carisio estaban, por la razón que fuera, en rigurosa defensiva y por lo tanto en inferioridad de condiciones por un tiempo que no se puede precisar por ahora." Ramos, F. Jiménez, F. La batalla del Monte Curriechos. Revista de Historia Militar nº 103. de P. 214.

8 General de División e Historiador, Ramos Oliver, Francisco e Jiménez Moyano, Francisco. Teniente Coronel. Cfr cita7. http://www.portalcultura.mde.es/Galerias/revistas/ficheros/RHM_103.pdf



alta exactitude que non podemos desenvolver agora. A xeito de indicación diremos que unha persoa duns 70kg de masa, e sen transportar nada máis que a súa roupa —que non imos incluír nos cálculos— que ascendese ao curuto en cuestión precisaría dispoñer, cando menos, da enerxía para elevarse dunha cota a outra⁹.

Este calculo é moi sinxelo:

$$m \cdot g \cdot \Delta h = E$$

Sendo “m” a masa da persoa, g a forza da gravidade terrestre (9.8 Nm^2) e Δh a diferenza de cota entre, digamos soamente, a base do monte e o cimo deste.

Pois ben, $70 \text{ kg} \cdot 9.8 \text{ Nm}^2 \cdot 320 \text{ m} \approx 220 \text{ Kj}$

Estes 220 Kilojoules equivalen a 52,8 Kilocalorías.~

Posto que, dado un metabolismo basal concreto, os factores da caste de exercicio físico e da temperatura ambiente son os máis decisivos da taxa de consumo enerxético, temos que para unha actividade entre intensa e moi pesada como pode ser a descrita para os integrantes da hipotética unidade militar construtora e ocupadora do Castelo de Cerveira, os consumos de

enerxía multiplicarían por un factor de entre x7 e x15 as taxas metabólicas en repouso. Se ademais considerásemos a posibilidade de presenza destas tropas no período frío nesta serra, os consumos aínda serían máis elevados. O mantemento da temperatura do corpo consome a meirande parte da enerxía en repouso.

En xeral estaríamos a falar de que unhas dietas de ao redor de 5000 Kcal día non serían pouco axeitadas. Neste artigo¹⁰, por exemplo, as autoras¹¹ describen así a situación en base á bibliografía do exercito dos USA sobre acción das forzas especiais destacadas na montaña:

GASTO Y CONSUMO CALÓRICO EN MILITARES

Para conocer el aporte calórico requerido para cada actividad se debe primero caracterizar la actividad y medir de la manera más objetiva el requerimiento energético de la misma. Un estudio en militares de las fuerzas especiales estadounidenses medió el gasto calórico durante un entrenamiento de 10 días utilizando agua doblemente marcada y evidenció un gasto energético total (GET) diario en promedio de 4500Kcal/día en guarnición y de 5200Kcal/día en campo. El entrenamiento consistía en actividades militares como

⁹ En realidade sería máis debido ó simple feito de estar fisioloxicamente activo - vivo - ó mesmo tempo. Este gasto enerxético é a Taxa do metabolismo basal, en repouso e segundo as características de cada individuo. Para un home de complexión media e en situación de repouso o consumo de enerxía é duns 100 W cada hora. Isto equivale a uns 20 g de cereais ou a uns 10 g de algunha graxa cada hora.

¹⁰ Cfr. CATALINA CHICA M.D., JULIETH CANTILLO M.D. Evolución de las Raciones de Campaña y Gasto Energético de la Operación Militar. Revista de medicina del deporte. Versión digital <http://www.encolombia.com/medicina/amedco/deporte12111evolucion>

¹¹ CHICA M.D: Postgrado de Medicina del Deporte, Universidad el Bosque, Bogotá, D.C. CANTILLO M.D : Departamento de fisiología del ejercicio, Centro de Servicios Biomédicos, Coldeportes Nacional, Bogotá, D.C

caminatas a campo travesía en montañas con equipo completo, escalada de rocas, entrenamiento de guerra urbana, manejo de pequenas armas y práctica de una lengua extranjera.

Igualmente otros estudios han encontrado gastos energéticos en diversas actividades militares de aproximadamente 4000 kcal/día.

Aun conociendo este requerimiento, continúan existiendo déficits de hasta 3500 kcal/día como consecuencia de diferentes factores en el campo de batalla. Se considera que depende de una gama de factores como la sensación de saciedad (que es individual), la capacidad de adaptación temporal y situacional, la densidad energética dado por el contenido de grasas y fibra de las comidas, la palatabilidad influenciada de manera importante por la monotonía de las raciones, y el peso corporal al desear aprovechar la situación para bajar kilogramos.

Puntualmente se pueden resaltar las siguientes causas del déficit calórico:

- *Ninguna ración cumple con el contenido calórico óptimo; entre otras razones, porque igualmente deben cumplir con un peso y volumen máximo.*
- *Los soldados prefieren empacar elementos útiles en el campo de batalla a comida.*
- *Si el equipo se percibe muy pesado, los combatientes extraen la comida del mismo y la botan.*
- *Anorexia asociada al estrés y a las condiciones medio ambientales.*

Deste xeito chegamos á conclusión de que o simple feito de ascender unha vez ao cumio do Castelo de Cerveira pode consumir o 10% da enerxía diaria proporcionada por unha dieta moi rica en calorías.

Se está en misión dentro dunha campaña e ademais debe facer esforzos adicionais, a cousa empeora.

Seguindo tamén os datos proporcionados polo documento da referencia anterior, nos que os 100 W do consumo basal cada hora teñen que ser multiplicados por un factor de entre x7 ou x15, e o resultado multiplicado polas horas dedicadas a cada caste de actividade, obtemos que cada soldado desenvolvendo unha misión nesta serra habería de dispor de arredor duns 1500 g de comida entre pan e touciño, por exemplo. Unha comida típica aínda hoxe dos traballadores da serra.

A maiores haberemos de ter en conta cantos días de permanencia nesa hipotética misión corresponderían á unidade enteira. Se por exemplo, fosen 15 días de misión de recoñecemento, con marchas tipo e castramentación diaria —actividade intensa e moi intensa— en xeirás de 6 e 3 horas respectivamente, teríamos unha cantidade duns (1,5 kg x 15 días x 1 soldado) 22,5 kg de comida sólida.

Polo tanto un *contubernio* precisaría 180 kg de comida; unha centuria de 80 soldados 1800 kg; un *manipulo* 3600 kg e unha *cohors* 10800 kg. Todo isto referíndose soamente a pan e a touciño, auga e demais vituallas aparte. Esta aproximación concorda cos datos fornecidos quizais polos autores da referencia 4ª, xa que sumados os restantes alimentos necesarios como para considerar que a unidade operativa



o é verdadeiramente, doadamente acadamos o quilo e medio a maiores que estes expertos nas accións da infantaría de campaña atopan necesarios.

Con todo isto non só non disipamos ningunha dúbida ó respecto da natureza deste forte senón que aínda proxectamos mais incerteza. Porque se como vemos, non puido ser unha gran tropa semellante á do Monte Curriechos, senón unha moito mais cativa; entón que facían aló e por que fortificaron un lugar inaccesible dende o cal un pode defenderse doadamente mais non pode atacar? Foi acaso unha medida desesperada dunha pequena parte dun exército obrigada a retirarse a unha posición de seguridade? Agardaban preto do camiño os reforzos que puideran chegar dende o corpo principal do exército? Ou quizais non teña nada a ver con todo isto e estea dando conta

dunha lóxica diferente que parte de premisas diferentes ás expostas? Pode ser. Simples conxecturas, pois.

En calquera caso temos aquí outro elemento curioso no exame do CASTELO DE CERVEIRA. Esta fortificación non posúe foxo nin *agger* ou noiro que axude a protexer o acceso Oeste, neste caso o único comprometido. Mesmo sendo preceptivo nas ordenanzas militares daquela. Esta támara podía e debía estar rematada cun valo feito cos estadullos antes citados. Resulta pola contra, interesante o feito de que cando estes estadullos, *pila muralia* lembremos, non estaban dispoñibles podían e era tamén preceptivo, empregar galleiros enteiros das árbores coas súas gallas, que eran aguzadas nas puntas e dada a súa semellanza coas cornas¹² dos cervos eran chamados *cervoli*¹³. Así pois que o Castelo de Cerveira

12 De feito, en galego estas tamén se chaman "galleiros"

13 Cfr. *Cl Cesar. La guerra de las Galias. Libro VII* 72 y 73

<http://latinategua.wikispaces.com/C%C3%A9sar+-+Bellum+Gallicum+VII>

Post eas aggerem ac vallum duodecim pedum extruxit. Huic lorica pinnasque adiecit grandibus cervis eminentibus ad commissuras pluteorum atque aggeris, qui ascensum hostium tardarent, et turres toto opere circumdedit, quae pedes LXXX inter se distarent

Tras éstas levantó el terraplén y estacada de doce pies, guarnecida con su parapeto y almenas con grandes horquillas a manera de asta de ciervo, sobresalientes entre las junturas de la empalizada, para estorbar al enemigo la subida. Todo el terraplén cercó de cubos, distantes entre sí ochenta pies.

Tamén Higinio o gromatico. De muniñonibus castrorum. (Da disposición dos campamentos)

http://www.forumromanum.org/literature/hyg_mun.html

[48] *Nunc munitionem castrorum et reliqua quae plures auctores scripserunt, breviterperferamus. Munitionis aestivalium observatur generibus quinque: fossa, vallo, <cervolis>, aggere, armis.*

[51] *Cervoli trunci ramosi. Ad hos decurritur si soli natura nimia teneritate cespes frangitur neque lapide mobili satis copiosum vallum extrui potest nec fossa fieri ut non ripae decendant.*

[52] *Quotiens cervoli desunt et est locus suspectior, armorum ordinibus [castrorum] IIII castra muniunt et per singulos ordines vigiliae crebrius ponuntur; et equites alterna vice castra circuire debent. Si in pacato solummodo tuendae disciplinae causa, unus ordo armorum sufficit et vigiliae rarius constituuntur.*



poida tomar o nome dun hipotético *Castellum cervoli*, que deu en “cervoleira” ou algo semellante, e que fixera referencia ao pequeno tamaño do *castro* e á súa característica coroa ou valo feito con *cervuli*, galleiros forestais dispostos como aqueles dos cervos, puidera ser unha posibilidade entre outras. No caso deste castelo e polas súas características extre-



Galleiro dun cervo Atopado pola SAGA na Serra de Queixa

mas, pode que as ordenanzas militares da época resultasen cumpridas mediante a disposición do valo de pedra coroado polos tales galleiros, xa que os foxos son claramente prescindibles dada a inclinación media do terreo e tamén debido a que fose inviable realizalos pola escasa fondura do solo deste cumio senlleiro e pedroso.

Cómpre tamén dicir que este apelativo pode non ter nada que ver co anterior e pola contra, estar indicando ou tomar o nome dos pasteiros de altura que caracterizan os vales que domina. Neste sentido os lugares onde predomina certa comunidade vexetal presidida polo taxon *Nardus stricta*, chámanse nardetas ou cervunais. Nelas pode pacer, e aproveitalo, o gando

vacún cando é do país, algunha das denominadas Morenas do Noroeste, e tamén o pacen as bestas. As cabras poden así mesmo aproveitalo.

Expuxemos antes as dimensións das cabanas do CASTELO DE CERVEIRA. Chama a atención a desproporción entre a lonxitude do eixe maior e a do menor. Semella non ser moi axeitado para facer dentro outra cousa que repousar, baixo cuberta, dentro dun espazo aberto. É dicir, dan conta dunha estratexia máis próxima á supervivencia ou á transitoriedade que a dunha relacionada co desenvolvemento de condicións regulares de habitabilidade.

Os muros das cabanas están, como dixemos, en bo estado e o material pétreo co que foron feitas fica aínda derrubado a carón de cada unha delas. Redunda tamén na inaccesibilidade do lugar o feito de que o

excelente material construtivo destas edificacións non ten sido aproveitado polo habitantes do val. Os que o poderían facer serían os do único pobo, lembremos, que está nas inmediacións Pedralbar.

Cando propoñemos esta cuestión, coma outras, aos nosos informantes desta poboación os señores Baltasar e Perfecto, a súa resposta foi unha gran gargallada coma se a mesma idea fose unha broma.

Fican así aló moi boas laxes da lousa escura, de tonalidades grises mais tamén avermelladas ou alaranxadas, xa apañada e preparada, disposta en moreas que non teñen camiño ningún por onde saír. Todo isto a pesares de que ao pé



mesmo do curuto hai dous moi bos e empedrados. Conserva pois, moitas das máis grandes, os furos ou buratos feitos nunha extrema da superficie, co gallo de podelas levar arrasto até o seu lugar de colocación ou retoque.

Os fortes romanos tiñan portas. Normalmente catro situadas cara os catro ventos e moitas veces defendidas especialmente mediante a defensa pasiva xerada polo propio deseño. Na porta que dá cara o inimigo, porta *praetoria*, pode haber unha *clavicula* ou muro interno, por exemplo, que forza aos que entran a virar cara a esquerda xa que como o escudo vai nesa man, permite eventualmente atacalos mellor pola dereita e por tras.

As portas son os elementos máis comprometidos da zona fortificada. Podían ter foxo propio e tamén un *agger* de seu. Neste caso o noiro era denominado *titulum* e impedía ou empecía a entrada de varias persoas a un tempo.

Pois ben, no caso do Castelo de Cerveira só existe unha porta, abre cara o sur, onde a pendente é moi pronunciada aos poucos metros e dun 80% algo mais aló. Nesta banda as pedras tampouco permiten un bo acceso, nin sequera un regular. É dicir, nesta aba danse as condicións “estándar” da aproximación ao curuto. O que si ten esta porta é o que semella ser un *titulus* ou támara de terra xusto diante, como para diferir aínda máis o posible acceso de alguén. Ou como para facelo máis raro, máis difícil.

Volvendo ao dimorfismo dos eixos das cabanas, coidamos que pode estar dando conta tamén dunha imposición estrutural como puido ser a de dotar dun teito de laxes de pedra a estas estruturas, xa que outro material ou non está dispoñible ou era pouco axeitado. O gran

peso destas cubertas obriga a xogar cun vano entre paredes moi limitado. Especialmente se non se dispoñen, pode que por non habelas nas inmediacións, de boas vigas que termen da estrutura superior. Cómpre por suposto, ter en conta a acumulación de neve sobre a cuberta, a cal pode nun lugar coma este acadar un metro de altura. En calquera caso, é un meteoro que acontece cada invernía dadas a latitude, altitude e tipo de clima desta serra. Como pouco estaríamos perante un lugar no que se dan nevaradas, de intensidade variable, durante dúas terceiras partes do ano. Isto non debeu ser diferente no pasado, máis ben semella ter sido historicamente unha zona de forte innivación.

Non é pouco realista considerar unhas sobrecargas de entre 150 e 200 kg por cada m² de forza debidas ao peso da neve amoreada sobre o edificio. Se sumamos isto ao peso das laxes de pedra da cuberta, compróbase como, dentro de calquera lóxica construtiva e aplicando un mínimo de dilixencia nas accións da edificación, resulta aconsellable aproximar os puntos da apoio da cuberta de maneira que esta tende cara a forma alongada.

As cabanas do cimo do Castelo de Cerveira, están parcialmente derrubadas no que deberon ser aproximadamente os dous terzos superiores. Mais coidamos que aínda é posible ver como eran ou como, moi aproximadamente, puideron ser. Vimos de ver como o clima, a topografía, a xeoloxía e outros factores propios do medio condicionan ou acoutan as accións na edificación. Por todas as serras de Galicia vemos como as construcións tradicionais poñen de manifesto aqueles factores e o caso do pobo de Pedralbar non é, afortunadamente, diferente.



Son moitas as casas da aldea feitas coa mesma pedra deste alto Conso. As súas cubertas son de lousa; moitas xa do derradeiro cuarto do século XX. Aínda así hainas, e non son poucas, que dan conta dunha feitura máis antiga.

Ademais de casas, en Pedralbar e outras aldeas da serra tamén hai cabanas. Unha delas está nas inmediacións do forte do CASTELO DE CERVEIRA, na aba sur, na marxe esquerda do Berganzo e topamos con ela na ruta de regreso dende o cumio.

feitura tradicional, simple, eficiente e fermosa, como polas claves construtivas que pode proporcionar, especialmente no tema que agora nos ocupa.

Trátase dun edificio de 3,6 m de longo por 3 m de ancho, nas medidas interiores. O espesor dos muros é duns 0,6 m aínda que varía até os 05 m. na zona da porta.

Está feita de pedra, lousas pequenas e grosas acompañadas de algúns croios e cachotes dou-

tros materiais que non posúen as propiedades do xisto. Entre eles destaca a protectora presenza, característico da tradición propia da cultura galega, dun bo bolouro de seixo. Esta pedra está situada na traseira do edificio, “esconxurando” en certo sentido, os malos aires que puideran baixar dende os cumios da serra, cara o norte e noroeste.



A cabana do Sr. Baltasar. Vista lateral



A cabana do Sr. Baltasar. Vista frontal

Trátase da cabana do Sr. Baltasar e constitúe unha marabilla arquitectónica tanto pola súa

A cuberta case plana, está feita completamente mediante a disposición de grandes e medianas lousas grises, a xeito de escamas de peixe, de maneira que cada unha das superiores pousa unha parte do seu terzo inferior sobre o terzo superior da peza que ten por baixo. Esta superposición dos planos de ambas as pezas chámase *traspaso* ou *traspase* e ten como misión a de proporcionar impermeabilidade á cuberta. Cando está ben realizado e para certas pendentes, a cuberta de

pedra pode garantir, por si mesma, que a auga non acadará o interior da estancia.



Segundo outro relato, que o señor Baltasar tiña escoitado á súa nai, os mouros que construían no curuto pasaban moita fame e a súa condición era ruín e diferente da do común. Unha tarde unha nena do pobo gardaba as vacas nos lameiros por riba da aldea a medio camiño da base do curuto. Chegada a noite os animais volveron por si mesmos á corte, cousa que alarmou á nai da pequena, de xeito que esta saíu polo camiño dos altos para chamar por ela. “Maruxiñaaa! Maruxiñaaa! Berraba a muller.” Os berros demoraron pouco en ter resposta “dende o Castelo de Cerveira ouvearon os mouros: “Maruxiña, marixola está fritidiña na tixola” (Pausa valorativa. Actitude grave e circunspecta do sr. Baltasar) “comérona...” dixo.

Por motivos de espazo neste anuario, no seguinte nº de Fol de Veleno seguiremos o relato desta viaxe.

Bibliografía

-CÉSAR, CAYO JULIO: *La Guerra de las Galias. Versión directa y literal del latín prólogo y notas del profesor Vicente López Soto.* Ed. Juventud. Barcelona 1987.

-LE BOHEC, YANN: *L'armée romaine sous le Bas-Empire.* Ed. Picard. Paris 2006.

-MÍGUEZ RODRÍGUEZ, LUIS JOSÉ: *Chandrexo de Queixa, patrimonio natural.* Ed. Departamento de Publicacións da Deputación Provincial de Ourense. Ourense 2010.

-RAMOS, F. JIMÉNEZ, F.: *La batalla del Monte Curriechos.* Revista de Historia Militar nº 103. P. 214, ss.

-SMIL, VACLAV: *Energías. Una guía ilustrada de la biosfera y la civilización.* Ed. Crítica. Barcelona 2001.



PANADERIA - PASTELERIA

ACUÑA

CENTRAL:

Avda. de Vigo, n.º14 - Teléf. 986 85 16 52 - Fax: 986 86 82 38

36003 PONTEVEDRA

www.acunova.com



VENTA - SERVICIO TÉCNICO - MANTENIMIENTO

C/ Cruz Vermella, 12 - 36002 PONTEVEDRA - Teléfono: 986 896 471 - Fax: 986 896 540
www.galibayte.com - galibayte@galibayte.com



DESAYUNOS
HAMBURGUESAS
PLATOS COMBINADOS
LOMOS - SANDWICHES
PEPITOS
PRODUCTOS PRIMERA CALIDAD
TABLAS DE IBERICOS

1- C/ PADRE AMOEDO Nº 8 (ESQ. CRUZ ROJA)

TEL: 986 84 54 28

2- C/ JOAQUIN COSTA Nº 4

TEL: 886 21 20 16

PONTEVEDRA

LIBRERIA - PAPELERIA



C/. GARCIA CAMBA, 11

TELF. 986 850 931

FAX 986 866 516

36001 PONTEVEDRA



PUERTAS DE GALICIA Verín-Viana

Un Destino para tus Sentidos



para el **Vista**



para el **Gusto**



para el **Oído**



para el **Tacto**



para el **Olfato**



IDEA VILARIÑO

A poeta de negro pegada a unha gabardina

Soledad Felloza

actriz e fotógrafa



Sumario

A escritora, poeta, tradutora, crítica literaria, compositora e docente uruguaia Idea Vilariño, de orixe galega, naceu no ano 1920. Nomeada cidadá ilustre de Montevideo, foi tamén a compañeira de Juan Carlos Onetti. Hierática ela e autor maldito el, foron unha perfecta parella imperfecta. Eduardo Galeano, compañeiro de revistas, periódicos e camiños literarios dixo dela: "Platón e Mahoma tiñan moi mala opinión dos poetas. Platón desterrounos da República e Mahoma do Paraíso. Explicase: eles non leran a Idea Vilariño".

Palabras clave: Idea Vilariño, Juan Carlos Onetti, Uruguai, Montevideo, Xeración do 45

Abstract

The writer, poet, literary critic, composer, translator and uruguayan teacher Idea Vilariño, of Galician origin, was born in 1920. Named illustrious citizen of Montevideo, was also the mistress of Juan Carlos Onetti. She was a hieratic woman. The author was a damned writer. They were a perfect "imperfect couple". Eduardo Galeano, partner in magazines, newspapers and literary paths, said: "Plato and Muhammad had very low opinion of poets: Plato expelled them from the Republic; Muhammad left them out of Paradise. The explanation is that they had not read the work of Idea vilariño".

Keywords: Idea Vilariño, Juan Carlos Onetti, Uruguay, Montevideo, Generation of '45

Desde ducias de fotos asoma a mirada triste dos seus ollos rasgados, das súas fazulas contundentes. Unha muller fermosa rodeada de misterio, o misterio de estar sempre soa.

A través dos seus cadernos podemos compor as imaxes da súa vida. En "Antes de 1937" fálanos da súa infancia, filla de galegos, un anarquista e unha católica, goza de liberdade absoluta no xardín da súa casa da rúa Inca.

Leandro Vilariño e Josefina Romaní inculcaron nos seus fillos, desde moi temperá idade, o amor pola literatura, o teatro, a filosofía, levando as súas crenzas ata o feito de nomear os seus fillos como Poema, Azul, Alma, Idea e Numen.

Idea nace o 18 de agosto de 1920.

O barrio onde se criou a poetisa estaba habitado por inmigrantes galegos, asturianos, vascos e italianos, moitos deles chegados buscando un futuro mellor, outros polas súas ideas libertarias.

Nos comercios falábase tanto de carne ou fariña, como de Gorki, Nietzsche ou Rosalía. Os pais pactaron que os fillos medrarían sen relixión, pero coa maior cantidade de libros ao seu alcance para teren opinión formada e decidir de maiores, pero no xardín cheo de cadrin-folios, lirios e xasmíns, a serventa da casa ensinou a rezar a Idea.



Isto non é un dato menor, xa que a saúde de Idea foi sempre moi delicada. Padecía de terribles ataques de asma que a levaban ata o límite das súas forzas. Nunha ocasión, aos 12 anos, no medio da dor encomendouse a Deus, pero segundo contaba, nunca chegou. Iso volveuna unha agnóstica militante. Desde os seus versos e escritos plasmou unha e outra vez o desacougo de non albiscar un algo máis aló. “Deus é un problema que non existe”, afirmaba.

Todos os membros da familia estudaron música desde pequenos e acudían ao teatro Carlos Brussa a gozar de todas as compañías locais ou estranxeiras que por alí pasaban.

Desde moi cedo Idea comezou a escribir.

Primeiro, sen saber escribir, como di ela mesma, xa que inventaba versos que memorizaba e logo recitaba ao seu pai, nas sobremesas familiares que se alongaban infinitamente con Leandro Vilariño, recitando os seus versos ou os de Almafuerte, Darío, Reissig, Guyau ou textos anarquistas.

A nai tiña unha influencia cultural de máis acción, mercaba billetes para o ballet, a ópera, libros, buscaba os profesores de música, instrumentos, etc.

Aos once anos, impulsada pola súa tía Inés Vilariño, gaña un concurso escolar e a partir de alí os seus versos comezan a aparecer en diversas publicacións da época, logrando unha madurez poética que deixou cegado a Juan Ramón Jiménez no seu primeiro libro editado: *A suplicante*.



Idea Vilariño
Foto: Michel Sima

Andaba o ano 1945, e ese ano pasou a ser o nome de toda unha xeración luminosa para a literatura rioplatense en xeral. Na Xeración do 45 agrupáronse Juan Carlos Onetti, Mario Benedetti, Sarandy Cabrera, Carlos Martínez Moreno, Ángel Rama, Carlos Real de Azúa, Carlos Maggi, Alfredo Gravina, Mario Arregui, Amanda Berenguer, Humberto Megget e Emir Rodríguez Monegal entre outros.

Xunto a varios poetas, crean a revista *Número* e as rúas de Montevideo inúndanse dun movemento poético, apaixonado, pleno de definicións e descu-



Nai- Josefina Román



Pai- Leandro Vilariño

brimentos. Mozos que, ao amparo dos mestres, situábanse fronte á vida, á liberdade, á política, ao mundo. José Bergamín por unha banda, Juan Ramón Jiménez por outra.

Con este mantivo unha correspondencia cálida e chea de cumpridos e análises poéticas. “O poema que me manda, tan penetrante e acentuado, tan patético no vivo, quero lelo no meu. Déixame lelo, lela?” J.R. Jiménez.

Idea comeza a traballar na Sala de Arte da Biblioteca Pedagóxica.

Os tempos comezan a mudar en América Latina e a Revolución Cubana insufla aires de rebeldía. Os versos de amor vólvense proclamas de liberdade. Pero en Idea comezan a ser máis patentes as palabras que cantan ao sufrimento da alma.

No ano 1950 coñece a quen marcaría a súa vida por sempre, Juan Carlos Onetti. Ela hierática. El, maldito. A parella perfecta. Ela mesma contou, anos despois, como se namoraron.

Seguramente no Rodelú, un café da capital: “Estaba seducíndome a fondo co mellor de si mesmo e tanto que eu quedei convencida de que aquilo era a sétima marabilla. Esa mesma noite namoreime del. Namorei, namorei, namorei”.

Unha paixón turbulenta, marcada por desencontros, insultos, ausencias de meses e ata anos. Encontros desgraciados onde non eran capaces de falar, nalgunha ocasión miráronse durante moito tempo e logo deitáronse costas con costas, Onetti lendo, Idea chorando.

Con todo, nos momentos máis terribles ou gloriosos de Onetti, Idea estivo ao seu lado, desde a saída de prisión, durante a Ditadura que encerrou a Onetti por un conto considerado subversivo, a cruzar o Océano cun traxe e plantarse no apartamento de Madrid, onde o escritor vivía coa súa esposa, para que se vestise e fose recoller o Cervantes.

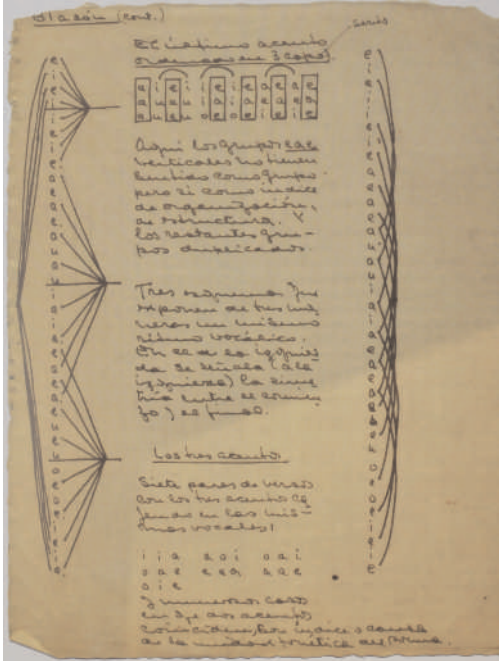


Idea e Juan Gelman- Teatro El Galpón- abril de 2000

O seu libro *Poemas de Amor* do ano 57 foi dedicado ao escritor, que a pesar de toda a correspondencia, aos encontros, á paixón que compartían, chegou a comentar nunha entrevista con María Esther Gilio, a súa biógrafa, que dubidaba de que Idea Vilariño o amase. Gilio díxolle: “Pero como podes dubidar cando che escribiu cousas coma esta? *Xa non será/ xa non/ non viviremos xuntos/ non criarei o teu fillo/ non coserei a túa roupa/ non te terei de noite/ non te bicarei ao irme/ nunca saberás quen fun/ por que me amaron outros./ Non chegarei a saber/ por que nin como nunca/ nin se era de verdade/ o que dixeches que era/ nin quen fuches/ nin que fun para ti/ nin como fose/ vivir xuntos/ querernos/ esperarnos/ estar./ Eu non son máis que eu/ para sempre e ti/ xa/ non serás para min/ máis que ti./ Xa non estás/ nun día futuro/ Non*



saberei onde vives/ con quen/ nin se te acordas./ Non me abrazarás nunca/ como esa noite/ nunca./ Non volverei tocarte./ Non te verei morrer”.



Estudio de ritmos sobre un poema de Rubén Darío

No ano 54 viaxa a Europa e visita a familia do seu pai en Galicia. Ao regreso dedícase á docencia por completo, como profesora de Literatura en diferentes Institutos.

A finais dos 60 percorre Cuba e escribe libre de escepticismos, sobre unha revolución posible, alegre, tanxible que ao seu pai tería o feito feliz.

Moitos poetas marchan ao exilio, ao chegar a Ditadura no ano 1973, pero ela xunto a uns poucos, prefíren o inxilio. Non pode exercer a docencia nin moito menos publicar. Pero mantén unha correspondencia vital cos compañeiros no exterior e escribe para diferentes edito-

riais, entre elas para A Biblioteca Ayacucho que Agel Rama funda en Venezuela.

Nacen cancións emblemáticas para os exiliados uruguaios, escribe letras para músicos como Alfredo Zitarroza ou Os Olimareños que entoan versos que esconden detrás de belas imaxes todo o que non se podía dicir pola censura.

“De tarde din que o incineraron. É un pouquiño de cinzas, todo aquel home, o amor meu”. Así expresaba a súa dor o día da morte de Onetti en 1994.



Idea e Juan Carlos Onetti en Madrid en 1987

Sempre foi de fuxir de homenaxes, premios e recoñecementos, moi reservada coa súa vida privada, e cando morreu o seu gran amor pechou a súa porta a toda a prensa que reclamaba unhas palabras sobre o escritor falecido.

Logo envorcouse en mil actividades vinculadas ao retorno de exiliados, procura de desaparecidos, militancia política, docencia na Universidade da República mais sen descoidar a súa poesía, nin a obra do seu pai que editou case ao completo.



A súa obra foi editada en alemán, italiano, inglés, etc. Falece en Montevideo o 28 de abril de 2009 ao non superar a cirurxía á que foi sometida. Moitos escritores cantaron loas á súa obra, pero Eduardo Galeano, compañeiro

de revistas, periódicos e camiños literarios dixo dela: “Platón e Mahoma tiñan moi mala opinión dos poetas. Platón desterrounos da República e Mahoma do Paraíso. Explicase: eles non leran a Idea Vilariño”

Obra Poética

La suplicante (1945)
 Cielo Cielo (1947)
 Paraíso perdido (1949)
 Por aire sucio (1950)
 Nocturnos (1955)
 Poemas de amor (1957)
 Pobre Mundo (1966)
 Poesía (1970)
 No (1980)
 Canciones (1993)
 Poesía 1945 - 1990 (1994)
 Poesía Completa (2002) Barcelona,
 Editorial Lumen, 2008
 Antología de la Violencia (2004)

Ensaio

Grupos simétricos en la poesía de
 Antonio Machado (1951)
 La rima en Herrera y Reissig (1955)
 Grupos simétricos en poesía (1958).
 Las letras de tango (1965)
 El tango cantado (1981)

Traducións

Hamlet (1963) Julio César (1975),
 Sueño de una noche de verano
 (1972), Antonio y Cleopatra (1969)
 Macbeth (1995) de Shakespeare
 La Tierra purpúrea y Allá Lejos y hace
 tiempo y Marta Riquelme, Guillermo
 Enrique Hudson (1980)
 Ejercicios de estilo de Raymond
 Queneau (1995)

Premios e recoñecementos

Premios Florencio nos anos 1969,
 1972 e 1975
 Premio Bartolomé Hidalgo de Ensayo
 Premio José Enrique Rodó polo con-
 xunto da súa obra
 Medalla Gabriela Mistral
 Premio Lezama Lima
 Ciudadana Ilustre de Montevideo
 Morosoli de Oro



Bibliografía

-GREGORICH, LUIS . *Introducción a "Poesía Completa" de Idea Vilariño.* Cal y Canto, 2002.

-LARRE BORGES, ANA INÉS . *Idea Vilariño- La vida escrita.* Cal y Canto Academia Nacional de Letras- 2008.

- *"Historia de la literatura uruguaya contemporánea. Tomo II. Una literatura en movimiento",* Montevideo, Banda Oriental, 1997.

Vídeos

Vídeo a partir do minuto 3,50

<http://www.youtube.com/watch?v=6pqSKWLkcOI>

Poema Por allá estará el mar voz de Idea

<http://www.youtube.com/watch?v=22KjkmLKX3Q>

Paloma -Letra de Idea Vilariño- Interpreta Daniel Viglieti

<http://www.youtube.com/watch?v=WGNC33IFqRE>

Los orientales -Letra Idea Vilariño- Interpretan Los Olimareños

<http://www.youtube.com/watch?v=NXbEfPDyjd8>



Sociedade Antropolóxica Galega

www.antropoloxiagalega.org

<http://sociedadeantropoloxicagalega.wordpress.com>

www.antropoloxiagalega.org



Sociedade Antropolóxica Galega

ISSN: 2253-8437



9 772253 843000

