

Fol de Veleno

Nº 5
2015

A EVOLUCIÓN CULTURAL DÉNDE
A PERSPECTIVA DA EVOLUCIÓN BIOLÓXICA

COMPAÑAS, HUESTES Y PUEBLOS DE LA NOGHE

O MÁXICO SAN CIPRIANO I

MUÍÑO DE AUGA - INMEDIACIÓN DO
MACIZO CENTRAL OURENSÁN

¿ CHOQUE DE CIVILIZACIONES
O METAFÍSICA DE LAS CIVILIZACIONES ?

O REI DOS TESOUROS E OUTRAS HISTORIAS.
ACHEGAS SOBRE A ORALIDADE GALEGA

AMULETOS ITALIANOS E GALEGOS.

A LOITA POLA POSESIÓN DO MONTE COMUNAL
DE SAN MARTÍÑO DE SALCEDO

SUPERSTICIÓNS, CRENZAS E MITOLOXIAS
NA SOCIEDADE GALEGA..

LA ESTATUARIA DE LA EDAD DEL BRONCE
EN EL NOROESTE IBÉRICO

ALBISCANDO CRENZAS DA IDADE DO FERRO?
DATOS DOCUMENTADOS NA ESCAVACIÓN
DO MONTE DO CASTRO

ESTATUAS MENHIRES EN FRANCIA
ROUERGUE ET HAUT LANGUEDOC

A PEDRAFITA-MENHIR
DE SAN COSME DE MÁNTARAS

Fol de Veleno

Anuario de Antropoloxía e Historia de Galiza

nº 5 2015



DIRECCIÓN

Rafael Quintía

REDACTOR XEFE

Miguel Losada

RESPONSABLE DE COMUNICACIÓN

Paz Castro

DESEÑO E MAQUETACIÓN

João Bieites

ILUSTRADORES

Francisco Sutil

João Bieites

Miriam Quintía

DESEÑO DA CAPA

Miguel-Ângelo Bieites

FOTOGRAFÍA

Sociedade Antropolóxica Galega

IMPRESIÓN

Sacauntos Cooperativa Gráfica

www.sacauntos.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:

José María Álvarez Castro

José Luís Cardero López

Félix Castro Vicente

Daniel Blanco Rivero

Miguel Martínez González

Alessandro Norsa

Francesca Sordina

Carlos X. Ares Pérez

Yago Terroba Souto

Rafael M. Rodríguez Martínez

Marie-Claude Auffret

Ramón Boga Moscoso

Ángel G. Martínez Seoane

*Publicación fundada
en 2006 por*

Rafael Quintía Pereira

Sumario

ANTROPOLOXÍA

A evolución cultural dende a perspectiva da evolución biolóxica

José M. Álvarez-Castro 9

Compañas, huestes y pueblos de la noche. Misterios y avatares de una manifestación cultural

José Luís Cardero López 23

O máxico San Cipriano: A oración de San Cipriano e os libros de San Cipriano ibéricos no panorama cultural europeo I

Félix Castro Vicente 47

Muíño de auga - Inmediacións do Macizo Central ourensán

Daniel Blanco Rivero 91

¿Choque de civilizaciones o metafísica de las civilizaciones?

Notas antropológicas sobre el "realismo de civilización" de Huntington

Miguel Martínez González 113

O rei dos tesouros e outras historias. Achegas sobre a oralidade galega

Miguel Losada 139

Amuletos italianos e galegos.

Entre a sorte e o pensamento máxico nun estudo comparativo

Alessandro Norsa e Francesca Sordina 151

A loita pola posesión do monte comunal de San Martiño de Salcedo dende a óptica da antropoloxía política. Un conflito de lexitimidade onde a identidade colectiva está en xogo

Rafael Quintía Pereira 169

Supersticións, crenzas e mitoloxias na sociedade galega. As súas influencias no devir cotián da comunidade

Carlos X. Ares Pérez 185

ARQUEOLOXÍA E HISTORIA

La estatuaría de la Edad del Bronce en el noroeste ibérico

Yago Terroba Souto 203

Albiscando crenzas da Idade do Ferro? Ritos de fundación, respecto os antergos, algúns datos documentados na escavación do Monte do Castro (Ribadumia, Pontevedra)

Rafael M. Rodríguez Martínez 237

Estatuas menhires en Francia Rouergue et Haut Languedoc

Marie-Claude Auffret 247

A Pedrafitá-menhir de San Cosme de Mántaras

Ramón Boga Moscoso e Ángel G. Martínez Seoane 253

Editorial



Nos últimos anos e como resposta natural —ou se se prefire, como instinto de supervivencia— fronte á globalización capitalista véñense producindo en moitas

culturas vulnerables do mundo o que a antropoloxía denomina procesos de empoderamento. Se ben o termo *empoderamento* pode aplicarse dende as ciencias sociais a diversos procesos de distintos ámbitos da vida humana e social, neste caso referímonos só a aqueles procesos a través dos cales pode incrementarse a fortaleza espiritual, ideolóxica, política, social, económica e cultural dunha determinada comunidade para impulsar cambios positivos das situacións nas que viven.

O empoderamento, co seu potencial desenvolvidor, produce nas comunidades e culturas un aumento da autoconfianza nas propias capacidades, da autoestima e do autocoñecemento. O control dos recursos de seu —sexan estes materiais, simbólicos, ideolóxicos ou, en definitiva, culturais— leva á redución da vulnerabilidade e da dependencia, e axuda significativamente á diminución da posición subordinada dunha cultura fronte a outras. Os procesos de empoderamento son fundamentais para manter a identidade cultural dun pobo e para manter a súa cultura nese fluxo constante tan necesario para a súa propia supervivencia. E son, sobre todo, un reto para aquelas culturas vulnerables

como é o noso caso. Unha cultura que, por desgraza, está en moitas das súas dimensións —como di o bo amigo Xosé Anxo Rosales— na UCI e cos familiares autorizando xa a súa desconexión, por non falar xa directamente da eutanasia cultural, por exemplo, do noso idioma en Galicia.

Por iso son importantes as mostras —modestas pero constantes— de empoderamento simbólico que, tomando como base ideolóxica elementos da nosa cultura tradicional, fan medrar a nosa autoestima colectiva e superar vellos estigmas e de aí que non debamos restar importancia a estes procesos de empoderamento simbólico. Quizais todos lembremos esa empresa que tomando como referencia ditos, clixés e tópicos da nosa cultura creou toda unha gama de camisolas nunha liña que poderíamos etiquetar de rural-pop-art e que, coido, axudou a que moita xente nova reflexionase sobre a súa propia identidade colectiva. Eu mesmo, a raíz da publicación do meu libro “*Alicornio. O poder do corno de unicornio na medicina popular galega*” puíden comprobar con satisfacción como un amigo peliqueiro decidiu enfeitar a súa nova máscara de Entroido coa nosa mítica besta unicorne. Así que dende o 2014 a fauna decorativa das máxicas máscaras de peliqueiros e cigarróns teñen un novo motivo sacado da nosa propia cultura: o Alicornio. Algo similar ocorreu cunha empresa de Sarreaus cuxos xestores, tras asistir a unha das miñas charlas sobre o



alicornio, decidiron sacar ao mercado unha marca de licores ecolóxicos que leva por nome Alicornio. Non quero rematar esta editorial sen citar un caso significativo de empoderamento cultural, refirome ao caso do Apalpador e o seu álder ego o Pandigueiro. O traballo de recuperación desta figura comezou en 2006 grazas a un traballo de José André López González. Posteriormente, a asociación A Gentilha do Pichel comezaría a promover a figura do Apalpador procurando a súa recuperación e normalización. Algo similar está a ocorrer coa figura do Pandigueiro, versión do Apalpador en Terra de Trives, dada a coñecer polo compañeiro da Sociedade Antropolóxica Galega Miguel Losada e que agora teiman en recuperar e promocionar diferentes entidades desa comarca.

É, xa que logo, de suma importancia a posta en marcha destes procesos de empoderamento para lograr unha transformación ideolóxica e social que nos permita deixar de ser unha cultura subordinada e dependente de referentes simbólicos e ideolóxicos externos para pasar a ser protagonistas e construtores conscientes e orgullosos da nosa propia historia e realidade cultural. Non debemos esquecer que, permítaseme a autocita, a cultura é como o cerebro, se non se exercita atrófiase. Estou certo de que moitos dos contidos deste novo anuario Fol de Veleno poden ser materiais idóneos para lanzar novos procesos de empoderamento, depende agora de nós querer garantir ou non a nosa supervivencia cultural.

Rafael Quintía



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

36960 SANXENXO
(Pontevedra)

A EVOLUCIÓN CULTURAL DENDE A PERSPECTIVA DA EVOLUCIÓN BIOLÓXICA

José M. Álvarez-Castro
*Departamento de Xenética,
Universidade de Santiago de Compostela;
Facultade de Veterinaria*



Sumario

O estudo da diversidade e a evolución culturais é de grande importancia para a comprensión e prevención de fenómenos racistas. Na presente comunicación revísanse e propóñense posibles interaccións entre a bioloxía evolutiva e a antropoloxía social que poidan ser de utilidade nese contexto. Nunha primeira parte analízanse as pretensións de establecer idearios racistas con base científica. Na segunda parte, empréganse as conferencias do etnólogo Claude Lévi-Strauss na UNESCO como fio condutor a través do que sinalar e analizar diversas analogías entre as ciencias naturais e as ciencias sociais. Finalmente, discútense brevemente a importancia de transcender os parámetros etnocentristas que están presentes na nosa sociedade actual.

Palabras clave: Diversidade, evolución, cultura, racismo, Levi-Strauss, etnocentrismo, antropoloxía, UNESCO

Abstract

The study of diversity and evolution of cultures is crucial for our understanding and prevention of racist phenomena. In this communication, putative interactions between evolutionary biology and social anthropology are revised and suggested, which may be applied to that context. First, attempts of grounding racist arguments on scientific facts are analyzed. Next, the talks by Claude Lévi-Strauss at UNESCO serve as a thread for pointing out and analyzing several analogies between natural and social sciences. To end up with, the importance of overcoming ethnocentric paradigms of our current society are briefly discussed.

Keywords: Diversity, evolution, culture, racism, Levi-Strauss, ethnocentrism, anthropology, UNESCO

Introdución

Infelizmente, as pretensións de fundamentar ideoloxías racistas en preceptos científicos, particularmente do eido da xenética, son abondo coñecidas. Se existisen diferentes variantes xenéticas humanas que determinasen diferentes variantes culturais, entón seríanos posíbel realizar un cambio dirixido das segundas mediante escolma das primeiras. Poderíamos daquela determinar un futuro status cultural desexábel (controlar a evolución cultural) con tan só identificar e permitir que se reproduzan

os individuos que posúen as variantes xenéticas a el asociadas.

Para realizar esta euxenesia cultural sería preciso ter a capacidade de asignar os individuos a grupos con características xenéticas culturalmente diferenciais, cuestión que se pode tentar resolver de varios xeitos:

- a) Preténdese ás veces que esas variantes xenéticas están asociadas tamén a conspícuos caracteres fenotípicos (físicos) herdábeis, como a arquitectura facial,

cor dos ollos e do cabelo e a complexión corporal.

- b) Noutros casos, a identificación é feita en base a algún(s) dos propios caracteres culturais recoñecíbeis de xeito doado, como a lingua.
- c) Finalmente, se tanto as diferenzas físicas como as culturais son difíciles de percibir, haberá que recorrer directamente á ascendencia para establecer a pertenza ó grupo.

Mediante o emprego destas ferramentas tense pretendido privilexiar individuos con certos caracteres humanos (ou, de feito, a aniquilación de individuos e grupos que posúen certos outros) co pretexto dun suposto progreso cultural.

En definitiva, podemos identificar dous ingredientes fundamentais no receitairo racista con pretensións de base científica:

- 1) Nas poboacións humanas existen estados culturais que poden avaliarse de xeito que uns son superiores en relación a outros, inferiores, non útiles, primitivos.
- 2) Existen diferenzas xenéticas (*i.e.* herdábeis) entre grupos que están asociadas a (correlacionadas con) eses diferentes estados culturais.

En base a estes preceptos, o racismo é exercido en nome da ciencia dende un grupo de persoas ou poboación cara a outro ó que pretende controlar, explotar, desprazar ou exterminar.

Non supón un grande esforzo, daquela, asurmirmos que, a través dunha pretendida asimilación da diversidade cultural á xenética, se

teñen tentado establecer perniciosas relacións entre a evolución cultural e a biolóxica. Porén, este escrito pretende analizar se tamén se poden establecer relacións lexítimas entre eses dous conceptos que nos poidan ser de axuda para establecer sinerxías cara a unha mellor comprensión dos mesmos. Máis en concreto, expóranse algunhas suxestións para a análise da diversidade e evolución cultural dende a perspectiva da bioloxía evolutiva.

Como queira que non pretendemos perder de vista as evidencias que a historia nos lembra sobre o lastre dos perigos que esta tarefa arrastra, comezaremos por debullar máis de vagar as falacias dos argumentos racistas que vimos de mencionar, pretendidamente fundamentados en feitos xenéticos. Seguidamente, focalizaremos a nosa atención na figura do egrexio e recentemente finado etnólogo Claude Lévi-Strauss (1908-2009), cunha motivación cando menos dobre. Dunha banda, é a este autor a quen se lle recoñece o mérito de ter elevado as disciplinas sociais ó rango de ciencias; tentaremos catapultarnos na equivalencia entre disciplinas sociais e naturais como base para vermos as primeiras baixo o prisma de avances feitos dende as segundas. Doutra banda, foi Claude Lévi-Strauss o autor que a UNESCO escolleu para artellar un ideario antirracista, non só en plena resaca do holocausto nazi (1947), senón noutras dúas ocasións (1970 e 2005) ó longo de máis de medio século.

Racismo e ciencias naturais

A día de hoxe gozan de certa popularidade as afirmacións que dende palestras científicas (concretamente do eido da xenética) negan a existencia de razas humanas (*e.g.* Lewontin, 1993, editado en galego por Laiovento en



2000). Mais, tradúcese isto nun maior rexeite do racismo por parte da sociedade? A efectividade destas mensaxes pode verse reducida se non temos suficientemente en conta o marco axeitado no que contextualizalas. Consideremos por exemplo un suxeito que nun contexto social determinado percibe diferenzas fenotípicas entre o grupo cultural no que se insire e individuos que están asociados a usos culturais diferentes dos seus. Se estes individuos inmigraron en tempos relativamente recentes e os recursos comezan a escasear, sabemos que a reacción de rexeite social cara a ese grupo é frecuente. Pois ben, poderíamos pensar que a negación da existencia de razas humanas por parte da ciencia pode ser unha mensaxe efectiva para mitigar esa reacción de rexeite no suxeito en cuestión?

Somos conscientes de que en xeral os resultados científicos non necesariamente penetran na sociedade de xeito inmediato, mais neste caso é preciso tamén considerarmos a particularidade de que a nosa afirmación non achega explicacións á problemática na que o suxeito que vimos de describir se ve envolto baixo a evidencia das súas percepcións (sobre diferenzas fenotípicas e culturais). O contexto no que a nosa afirmación científica poida ser de utilidade é outro; é precisamente o que temos descrito na introdución: as pretensións de fundamentar científicamente os ideais racistas fican desbaratadas dende o intre no que a ciencia nega a existencia de razas humanas. Co noso resultado científico negamos en concreto o punto 2), xa que non admitimos que existan suficientes diferenzas xenéticas entre grupos como para que estes poidan ser clasificados en base a aquelas.

Cómpre nesta altura sinalar que mesmo que a

ciencia corroborase a existencia de razas humanas, aínda non poderíamos reclamar unha base científica para o racismo. Dunha banda, para que a proposición 2) fose certa precisaríamos tamén demostrar que as diferenzas xenéticas herdábeis entre grupos determinasen diferenzas culturais entre eles. Doutra banda, ficaría aínda por demostrar a proposición 1), cuxa abordaxe non semella factíbel dende as ciencias naturais. Unha tentativa digna de mención a este respecto tivo enorme repercusión a través do libro “*The Bell Curve*” (Herrnstein and Murray, 1994). Tentouse con este volume establecer o condicionamento xenético dunha suposta medida obxectiva da intelixencia, o cal serviría como base para avaliar a predisposición xenética á intelixencia nos diferentes grupos humanos. O libro serviu sobre todo de altofalante da loita contra o racismo a curto, medio e longo prazo (como exemplo de crítica a curto prazo véxase Gould, 1996), aínda que por desgraza aínda fica quen se deixa levar pola falacia, incluíndo nada menos que James Watson (Milmo, 2007), un dos autores do mítico artigo que desvelou a estrutura molecular do material hereditario (Watson and Crick 1953).

Definindo raza

Atópase implícita en calquera caso nos parágrafos anteriores unha definición científica de raza (“que existan suficientes diferenzas xenéticas entre grupos”), que pasaremos de seguido a analizar en maior detalle. Comecemos por clarificar a relación entre termos relacionados que poden resultar confusos a este respecto. *Grosso modo*, as especies biolóxicas están conformadas por individuos que poden entrecruzarse entre eles para xerar descendencia fértil. En contextos naturais (salvaxes) os indi-



viduos dunha especie poden clasificarse en subgrupos reprodutivos chamados subespecies a teor de diferenzas (dalgún xeito) perceptíbeis. Cando falamos da especie humana ou de especies domesticadas substituímos subespecie por raza, termo que na literatura científica en inglés ten dúas acepcións diferentes para cada un destes casos: *race* e *breed*, respectivamente.

Feitas estas aclaracións terminolóxicas, a caracterización xenética de subespecies, razas, *races* ou *breeds* faise do mesmo xeito: coa ferramenta estatística de análise de varianza, ou ANOVA (e.g. Sokal and Rolf, 1994). Esta técnica permítenos avaliar numericamente a proporción das diferenzas nunha característica de individuos dunha poboación que pode ser atribuída a diferenzas entre individuos de distintos grupos, en oposición á que pode ser atribuída a diferenzas entre individuos que comparten grupo. Precisamos daquela información de dous tipos. Dunha banda, datos xenéticos: frecuencias das variantes presentes en marcadores moleculares (lugares do xenoma que podemos inspeccionar cunha técnica molecular dada). Doutra, termos clasificado previamente o conxunto total de individuos a estudar en grupos (potenciais subespecies ou razas).

A Figura 1 ilustra dous casos extremos nos que a ANOVA daría resultados opostos. No pri-

meiro caso (Figura 1A) representamos graficamente as distribucións (curvas negras) dunha característica en tres grupos con medias diferentes (liñas verticais) e pouca varianza dentro de cada grupo en relación á varianza total. Neste caso, a ANOVA indicaría que as diferenzas entre individuos de grupos diferentes (a varianza entre os grupos) conformaría unha alta proporción das diferenzas totais, e por conseguinte pode ser considerado como un factor causal das mesmas, avalando daquela a conveniencia da clasificación. O segundo caso (Figura 1B) é distinto do anterior en que as diferenzas entre individuos que comparten grupo son moito maiores, o que determina que a capacidade explicativa da clasificación sobre a característica mingúe. Nótese que nos dous casos as diferenzas medias entre as poboacións (entre as medias das tres poboacións) son as mesmas (xa que as liñas verticais coinciden nas dúas gráficas).

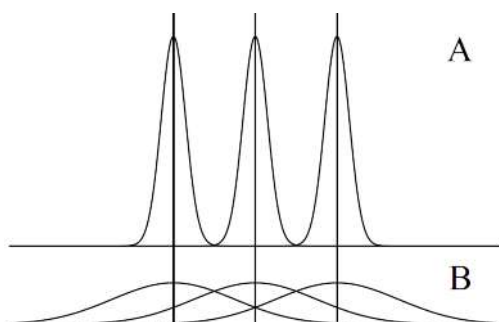


Figura 1.- Tres distribucións normais con medias diferentes. A: As varianzas non son suficientemente grandes como para que as distribucións se solapen visiblemente. B: As varianzas son maiores, de xeito que as distribucións amosan solapamento apreciable

Para identificar subespecies medimos diferenzas de frecuencia en variantes de marcadores moleculares ó longo do xenoma de mostras de individuos dos grupos que sexan potenciais subespecies. Xaora, atópanse moitas situacións intermedias respecto dos dous casos extremos da Figura 1. A técnica de ANOVA indícanos o

punto preciso no que se atopa a nosa situación, se ben implica un certo grao de arbitrariedade decidirmos onde exactamente poñer a fronteira a partir da cal podemos asumir que a clasi-



ficación feita é pertinente en base á característica en cuestión.

No caso de poboacións humanas, sería posíbel atoparmos (ou, expresado con maior precisión, construírmos) situacións como as da Figura 1A, escolmando intencionadamente grupos de individuos que están en localizacións xeográficas extremadamente afastadas e que teñen mantido un illamento xenético entre elas durante un número moi elevado de xeracións. Porén, segundo se aumenta o alcance do estudo, vai aumentando tamén a varianza dentro das poboacións e van aparecendo distribucións de novos grupos con frecuencias intermedias ás dos grupos anteriores, facendo que a situación torne claramente do tipo da Figura 1B (e.g. Serre and Pääbo, 2004). Estes son, sinteticamente, os resultados que serven de base para afirmar que non hai fundamento xenético para a existencia de razas humanas.

A aplicación desta mesma técnica a grupos reprodutivos doutras especies ten revelado a existencia de razas ou subespecies de animais e plantas, algunhas delas en estadios de diferenciación tan avanzados que dan lugar a procesos de especiación, nos cales se poñen de manifesto dificultades na capacidade de reprodución entre individuos de grupos diferentes. Un destes casos é o dos caramuxos da especie *Littorina saxatilis* (Olivi, 1972), en cuxo estudo é pioneiro un grupo de investigación galego e serve na actualidade como modelo para a investigación dos interesantes procesos de especiación simpátrica (entre grupos que evolucionan en contacto xeográfico) a nivel mundial (e.g. Rolán-Álvarez, 2007).

Os estudos sobre a posíbel existencia de subespecies ou razas teñen sido de grande utilidade

no campo da bioloxía evolutiva dende a súa orixe. Xa Charles Darwin sacara proveito (moito antes de que a técnica de ANOVA se tivese desenvolvido) do estudo dos procesos de cría de variedades (*breeds*) de pombas, para empregalos como modelo na análise da potencialidade evolutiva da acción da selección natural en especies salvaxes (Darwin, 1959, editado en galego na Universidade de Santiago de Compostela, 2003). Na actualidade xurdiu un novo termo en relación á aplicación dos estudos de variabilidade xenética en programas de conservación: as Unidades con Significación Evolutiva (co acrónimo ESU en inglés). Neste caso emprégase o grao de diferenciación xenética entre poboacións de especies ameazadas para decidir se paga a pena o esforzo de xestionar programas de conservación dos recursos xenéticos orixinais dunha poboación en illamento ou se pola contra introducir nela individuos provenientes doutras poboacións da mesma especie permite reforzar a súa protección sen influír de xeito significativo nas súas características xenéticas (e.g. Frankham *et al.*, 2002).

Mesmo en humanos, pode ser de grande importancia práctica para a investigación xenética a análise pormenorizada da variabilidade existente, por máis que esta non sexa abondo para que poidamos falar de subespecies ou razas. Do mesmo xeito que as pequenas diferenzas xenéticas existentes poden dar lugar a algunhas características fenotípicas diferenciais en individuos con xenealoxía de diferente orixe xeográfica (o que deu lugar a unha vasta cantidade de literatura no eido da antropoloxía física), tamén poden existir algunhas implicacións a nivel fisiolóxico que teñan influencia na resposta diferencial a medicacións. Daquela, certas poboacións



poderían padecer de desprotección médica se certos medicamentos só son testados en individuos doutras orixes xeográficas (e.g. Risch *et al.* 2002).

Ciencias naturais contra o racismo

Quizais a mellor lección práctica que poidamos extraer do antedito en relación ó fenómeno do racismo sexa a de percibirmos con maior nitidez as limitacións da aplicabilidade do pensamento tipolóxico. Non hai dúbida de que a humanidade posúe a capacidade de sacar proveito dunha altamente desenvolvida capacidade clasificatoria, á que Claude Lévi-Strauss (de quen, como temos adiantado, falaremos máis polo miúdo de seguido) lle dedica un capítulo d'O Pensamento Salvaxe, un dos seus traballos máis senlleiros (Lévi-Strauss, 1962). Dende a perspectiva da bioloxía, sería puníbel a este respecto eludirmos unha honrosa mención ó improbo traballo clasificatorio de Carl von Linnée (1758). Porén, non temos dúbida a día de hoxe de que a nosa comprensión dos seres vivos e as súas relacións permaneceu enormemente limitada até a aplicación do pensamento poboacional, unha das grandes achegas de Charles Darwin á bioloxía (Mayr, 2007). É de feito esa dimensión poboacional a

que nos permite deseñar ferramentas do tipo da ANOVA. O pensamento tipolóxico redúcese ás medias, as liñas verticais da Figura 1, sen importarnos agora se estas se refiren a parámetros xenéticos, fenotípicos ou culturais, e só mediante o pensamento poboacional é que podemos apreciar as enormes diferenzas entre as situacións 1A e 1B, e en concreto atribuír a unha clasificación determinada a súa capacidade explicativa sobre unha característica de interese.

Como exemplo práctico das rúas cegas ás que conduce o pensamento exclusivamente tipolóxico, agora no contexto social, lembremos brevemente o paradigma do racismo nazi, que pretendeu ter caracterizado ós eslavos fenotipicamente, é dicir, seguindo o caso a) mencionado na introdución. En realidade, esta pretensión é gratuita pois os eslavos eran tamén facilmente distinguíbeis dos alemáns culturalmente, é dicir, seguindo o caso b), o cal escurece calquera tipo de argumentación xenética (se queremos eliminar unha forma cultural presuntamente inferior mediante a identificación dos individuos en atención a características culturais, as argumentación xenéticas coas que queira adornar o proceso son totalmente superfluas).

As chatas da argumentación ficán aínda máis en evidencia cando pensamos nun caso no que non se pode recorrer á distri-



Figura 2.- Contraste entre as características tipolóxicas que os nazis pretendieron ter atopado para describir un home xudeu e unha muller da "raza aria", publicados no xornal de propaganda nazi Der Stürmer en 1935. ("DHM - Stürmerplakat" by Wolfgang Sauber)



bución xeográfica e ás evidencias lingüísticas para facer a clasificación se pretende posíbel facer en base ó fenotipo: o caso dos xudeus. Os nazis tamén atribuían diferenzas fenotípicas notábeis dos xudeus respecto do patrón da raza aria (ver Figura 2), mais a imposibilidade de empregar a tipoloxía física para realizar asignacións fica flagrantemente de manifesto pola regulamentación baseada nos rexistros de ascendencia, que mencionamos no caso c) da introdución, os cales ademais variaron caprichosamente en intensidade (*i.e.* número de avós xudeus necesarios para realizar a asignación) ó longo dos anos.

En conclusión do até aquí exposto, sería desexábel que a análise do concepto de raza á que nos achegan as ciencias naturais nos puidese servir de algunha axuda para unha mellor comprensión a problemática do suxeito descrito no inicio desta sección. En base ás evidencias que vimos de comentar, o noso suxeito debería cando menos extremar a cautela para non caer en clichés simplistas sobre as diversidades fenotípica e cultural e sobre as súas posíbeis relacións, relativizando daquela a avaliación da diversidade humana que tanto chama a atención ós nosos sentidos. Algúns dos argumentos que vimos de expor poden tamén ser de certa axuda para percibirmos esa diversidade como un feito a ter en consideración cando sexa mester, máis do que como un problema ou unha ameaza. En calquera caso, non pretendemos defender aquí un uso exclusivo das ciencias naturais como unha vasoira máxica coa que varremos de vez as ideoloxías racistas. Para evitarmos, na medida do posíbel, que o recoñecemento da diversidade se perciba como causalidade en situacións de conflito, precisamos completar o noso estoxo con ferramentas provenientes das ciencias sociais.

Ciencias naturais e ciencias sociais

Como temos anticipado na introdución, recoñéceselle ó etnólogo Claude Lévi-Strauss ter elevado as disciplinas sociais ó rango de ciencias. Acadou este mérito asentando os fundamentos da antropoloxía moderna, o cal á súa vez conseguiu mediante o desenvolvemento e aplicación da análise estrutural. Tres grandes eixos desta tarefa foron a análise das estruturas de parentesco (a súa tese de doutoramento, Lévi-Strauss 1948), do pensamento simbólico (Lévi-Strauss, 1962) e da mitoloxía, comezando pola sobresaínte tetraloxía das Mitoloxías (véxase por exemplo o seu primeiro volume, Lévi-Strauss, 1964).

Podemos en primeiro lugar sinalar que o recoñecemento do estatus de ciencia cambia de xeito evidente a perspectiva dende a que contemplamos as ciencias sociais, mais resultaría nesgado pretendernos ignorar que ese mesmo feito tamén muda o xeito no que contemplamos as ciencias naturais. Non podería ser doutro xeito cando o propio abano do concepto de ciencia ten que se abrir para acomodar disciplinas de coñecemento que en principio non eran consideradas dentro del. Amais, como investigador en bioloxía evolutiva, congratúlame especialmente facer explícito ese cambio de percepción, xa que atopo mellor acomodo a unha ciencia histórica como a bioloxía evolutiva (Mayr, 2007) no contexto dun conxunto que tamén abrangue as disciplinas históricas provenientes do eido das humanidades. Neste contexto se sitúa a lóxica que segue este artigo, tentando establecer un diálogo produtivo entre bioloxía evolutiva e antropoloxía social.

No que segue, faremos uso como fio condutor nesta tarefa das tres conferencias que a UNES-



CO encomendou a Claude Lévi-Strauss ó longo de máis de medio século (en 1947, 1970 e 2005) coa intención de establecer un ideario en prol dun consenso internacional sobre a problemática do racismo. Estas tres conferencias están traducidas ó galego nun volume que veño de editar para Edicións da Curuxa (Álvarez-Castro 2014a), o cal non só constitúe a primeira obra completa de Claude Lévi-Strauss na nosa lingua senón tamén, até onde chega o meu coñecemento, o primeiro volume que reúne o ciclo completo de conferencias de Claude Lévi-Strauss para a UNESCO en calquera idioma.

Diversidade cultural

A diversidade cultural existente nun momento determinado é produto de procesos de evolución cultural previos e conforma o crisol a partir do que poderemos tentar promover e/ou evitar futuras situacións de presenza/ausencia de interacción ou conflito. Antes de facermos calquera tipo de consideración sobre posíbeis intervencións precisamos comprender a natureza do fenómeno da diversidade cultural abrangendo, na medida das nosas posibilidades, os procesos que o xeraron. A este respecto, a conferencia Raza e Historia —primeira das tres devanditas encomendas da UNESCO a Claude Lévi-Strauss— é xa abondo esclarecedora: a diversidade cultural é unha propiedade intrínseca á humanidade, de xeito que non podemos eliminar o fenómeno da diversidade cultural sen estarmos ó mesmo tempo a extirpar unha compoñente fundamental da humanidade mesma (Lévi-Strauss 1952, 2014a).

Da devandita premisa poden extraerse de xeito inmediato corolarios de enorme importancia e aplicabilidade práctica. De xeito especialmen-

te significativo, ponse en evidencia o absurdo inherente ás posicións que defenden un estatus cultural máis desexábel a través de estratexias de homoxeneización, as cales a miúdo se fan evidentes en forma de políticas de desprotección lingüística. É abondo coñecido —e así o ten denunciado a UNESCO por exemplo no manifesto “*The Race Question*” (1950)— que os movementos racistas, artellados a miúdo a través do “mito da raza”, teñen causado incommensurábel sufrimento. Se a isto lle engadimos o que agora coñecemos sobre a natureza da diversidade cultural, concluiremos facilmente que amais, o sufrimento foi unha quimera, exercido de xeito van: executemos unha homoxeneización idiomática, coa inmensa cantidade de recursos e sufrimento que esa empresa require, e veremos axiña como novas formas idiomáticas abrollan de novo ós nosos ouvidos. Quen se cuestione a validez desta profecía, reflicta brevemente por exemplo sobre o uso do plural no nome dunha prestixiosa palestra para investigacións sobre a lingua inglesa: “*The English Languages: History, Diaspora, Culture*”.

Asumir a diversidade cultural como propiedade inherente da humanidade resulta familiar dende a perspectiva da bioloxía evolutiva: tamén a diversidade xenética é unha propiedade inherente ás especies biolóxicas, o cal xa mencionamos implicitamente máis arriba. Para preservarmos unha especie (con reprodución sexual) non é abondo conseguirmos manter viva unha parella de individuos da mesma, ó xeito do patriarca bíblico Noé. Cando o número de individuos dunha poboación natural diminúe, tamén o fai a diversidade xenética que albergan. A partir de certo límite, que depende da poboación en cuestión, desencadéase un proceso coñecido como depresión por



consanguinidade que pon en perigo a supervivencia de todo o grupo, podendo chegar a facer inútiles mesmo programas de reprodución en cativeiro (*e.g.* Frankham *et al.* 2002).

Evolución cultural

Daquela, a humanidade sempre se expresa a través dunha diversidade de culturas, mais, como é que se forxa un crisol particular nun momento dado? Tamén Raza e Historia nos ilustra sobre este punto: a diversidade cultural é un fenómeno resultante da interacción entre culturas. Isto podería parecer contradictorio desde a nosa perspectiva temporal, na que as interaccións están a miúdo orientadas cara á homoxeneización cultural, mais as culturas non son só ferramentas de comunicación senón tamén de identificación. Non só precisamos de códigos de comunicación interna senón que modulamos eses códigos para identificarnos, reafirmarnos se se quere, fronte a culturas veciñas. Isto faise sen menoscabo de que cada cultura poida adquirir elementos doutras por motivos diversos, mais esas adquisicións non dan lugar a que unhas culturas se confundan coas outras precisamente na medida en que a interacción xere tamén diferenciación.

En Raza e Cultura (Lévi-Strauss 1971; 2014b) profúndase na análise deste fenómeno. Podemos de feito nese texto ler que os grandes períodos creadores da humanidade, nos que se produciu progreso acumulativo de saberes e técnicas, teñen sido aqueles nos que a interacción entre culturas foi abondo para que uns interlocutores distantes se estimulasen mutuamente, sen chegar a ser tan frecuente e rápida como para que confundisen a súa diversidade. Por que, daquela, resultou polémica esta

segunda conferencia de Claude Lévi-Strauss na UNESCO, até o punto de provocar un longo divorcio entre o autor e a institución?

O contexto temporal de Raza e Historia, cos crematorios nazis aínda a fumar, fora moi proclive para o consenso contra o dereito de aniquilación de culturas e daquela en prol da diversidade cultural. Pola contra, Raza e Cultura, case dúas ducias de anos despois, veu precedido de accións máis ou menos sutís encamiñadas a erosionar o devandito consenso. A propia UNESCO auspiciara en 1968, dous anos antes da defensa de Raza e Cultura, un debate internacional sobre dereitos culturais no que se promoveu o dereito individual á cultura, a cal fica por conseguinte definida de xeito implícito en singular, sen marxe para contemplar a súa diversidade. A confrontación estaba daquela servida de antemán con quen tiña defendido e seguiría a defender os dereitos das culturas a preservar a súa orixinalidade, en oposición a un concepto de cultura universal do que os individuos puidesen ser suxeito de dereito. Daquela, baixo a máscara de dotar de ferramentas ós cidadáns do mundo para accederen á cultura universal (*i.e.* dominante), estábanse xa a por en marcha novos mecanismos homoxeneizadores fundamentais na estratexia de estigmatizar culturas rexionais (*i.e.* dominadas), dentro e fóra do seo de Occidente (Méndez, 2004).

Porén, esta polémica entre a UNESCO e Claude Lévi-Strauss tense presentado en termos opostos: como se fose o autor, e non a institución, quen tivese mudado de discurso. A coartada desta tentativa é central ós obxectivos da presente comunicación, pois acusouse a Claude Lévi-Strauss de ter posto ó raposo a coidar das galiñas por mor de ter introducido



argumentos xenéticos nas súas argumentacións. Claude Lévi-Strauss apoiouse en resultados da xenética de poboacións —campo de estudo dos fenómenos evolutivos que experimentou un período de emerxencia nos anos que precederon á defensa de *Raza e Cultura*— que estaban en relación con teses sobre as estruturas de parentesco estudadas pola antropoloxía. As regras de incesto que rexen as estruturas de parentesco son universais en tanto que presentes en todas as culturas coñecidas, e diversas en tanto que toman diferentes formas en cada unha delas. Claude Lévi-Strauss reproducíu en *Raza e Cultura* resultados que reflectían que se estaban a detectar pegadas na estrutura xenética das poboacións que eran acordes coas estruturas de parentesco concretas para elas reportadas. Máis en xeral, o autor abundou en evidencias sobre a influencia cultural en determinados aspectos xenéticos (e caracteres fenotípicos con base xenética). Estas argumentacións non son merecedoras das críticas e acusacións que si terían sen se as devanditas relacións se tivesen tentado establecer na dirección contraria: pretendendo a existencia de influencia xenética sobre a diversidade cultural, cuestión que temos anteriormente identificado como perniciosa e non aceptada.

Desde a perspectiva da bioloxía evolutiva actual, non só podemos seguir a referendar a validez da utilización que Claude Lévi-Strauss fixo de argumentos xenéticos en *Raza e Cultura*, senón que podemos tamén atopar paralelismos para interpretar certas cuestións relativas á súa descrición dos fenómenos de evolución cultural. O autor refírese, como vimos de expor, ás culturas como entidades, contemplando os dereitos colectivos dos pobos a defender e perpetuar as súas culturas.

Vimos asemade de mencionar a existencia da xenética de poboacións como campo da xenética que é fundamental para podermos facer achegas sobre os mecanismos xenéticos dos procesos evolutivos. O propio nome desta subdivisión da xenética é informativo sobre a necesidade da dimensión poboacional para o estudo do fenómeno de evolución biolóxica (cuestión da que en calquera caso, e como mencionamos máis arriba, xa se tiña decatado Charles Darwin, medio século antes da aparición da xenética como campo científico). Non é posíbel comprender nin dirixir o proceso de evolución atendendo só ás propiedades dos individuos; é pola contra completamente necesario focalizarse nas propiedades das poboacións. Defendemos aquí unha analoxía entre a necesidade da dimensión poboacional para a comprensión do fenómeno de evolución biolóxica e a necesidade de considerar as culturas como entidades propias para a comprensión do fenómeno de evolución cultural.

Para tirarmos do fío desta analoxía, lembremos primeiro o mecanismo básico do funcionamento da evolución biolóxica. Xa Charles Darwin nos amosou que as especies e as poboacións naturais, en ausencia de intervención humana, proliferan ou se extinguen en base a mecanismos entre os que merece unha mención especial o de selección natural. A intervención humana nestes procesos é tamén abondo coñecida, e de feito fonte de inspiración para Charles Darwin, quen era coñecedor dos procesos de selección artificial (que como temos mencionado máis arriba tiñan acadado éxitos innegábeis na xestación de razas de diversas especies de animais e plantas, algunhas delas sorprendentemente extravagantes).

Podemos preguntarnos agora cales serían as



consecuencias de eludir o recoñecemento dos dereitos colectivos no ámbito das expresións culturais, tal e como se tiña defendido no debate internacional de 1968 arriba mencionado. A perspectiva da bioloxía evolutiva achéganos unha posíbel verbalización en resposta a esa pregunta: a “selección natural” (en principio sen intervención institucional) de culturas no actual contexto de globalización. Se ben a humanidade se ten manifestado —como tamén mencionamos máis arriba— en forma de interlocutores afastados que non chegaban a confundir a súa diversidade, non é iso o que acontece na actualidade, cando as “sociedades quentes” (que non exercen autocontrol demográfico nin control do seu impacto sobre a contorna) devoran literalmente o planeta (Fernández Durán, 2011). Neste contexto de comunicación desbocada, o frecuentemente chamado darwinismo social (outras veces malthusianismo) consiste en que as culturas máis “aptas” expándense en detrimento das menos “aptas”. Mais cómpre sinalar que as aptitudes ás que nos referimos entre aspas non responden a parámetros necesariamente culturais, senón que dependen das estruturas de poder (económico) que na verdade si que interveñen dun xeito ou doutro en favor delas.

Xaora, somos conscientes de que non podemos pasar da análise obxectiva á imposición moral, cuestión sobre a que David Hume (1738) nos ten precavido. Mais tampouco é lícito ignorar a información que obtemos a través das predicións científicas. A consecuencia de negarmos dereitos colectivos será (está a ser) a desaparición de formas culturais, incluída a nosa. Esixamos daquela tan sequera que, quen se opoña á necesidade de instaurar dereitos colectivos, polo menos sexa consecuente e admita que con iso estará a contribuír a acele-

rar o proceso de desaparición de culturas enteiras (xerando sufrimento polo camiño e, como mencionamos máis arriba, dando lugar en última instancia a que se desencadeen novos procesos de diferenciación cultural).

Non só se debate no seo das ciencias sociais sobre a conveniencia de recoñecermos dereitos colectivos dos grupos culturais, senón que tamén se escoitan voces que cuestionan se mesmo sería posíbel obtermos unha definición práctica do concepto de cultura, en base por exemplo a que pode ser difícil establecer os límites exactos para cada caso. Atopamos anteriormente dificultades similares no contexto das ciencias naturais. Efectivamente, comentamos a dificultade de amarrar a troita das diferenzas fenotípicas e xenéticas, que escorre entre as nosas mans así que profundamos na análise dos correspondentes parámetros poboacionais. Na sección anterior deste artigo fixemos tamén unha definición *grosso modo* do concepto de especie. Isto non foi casual, xa que non semella posíbel facer unha definición exacta e completamente satisfactoria deste concepto (de Queiroz, 2005). Este tipo de dificultades non impediu que as ciencias naturais, e en concreto a bioloxía evolutiva, teñan acadado grandes logros na comprensión dos procesos evolutivos, o cal se ve reflectido en termos prácticos, por exemplo, en notábeis incrementos da taxa de crecemento de variedades animais e vexetais de produción. Daquela, de novo a perspectiva das ciencias naturais pódenos ser de axuda para contextualizar e valorar as argumentacións das ciencias sociais. En concreto, non semella acaído aceptar escepticismo arredor dos estudos de evolución cultural, baseadas na dificultade de definirmos con precisión meridiana termos como cultura ou en sinalar as friccións que



poden xerarse cando tentamos atopar un consenso sobre dereitos colectivos e individuais.

Reconciliación

Na súa derradeira intervención, Claude Lévi-Strauss asistiu, con 96 anos, á representación dun acto de conciliación da UNESCO coa súa persoa (Figura 3).

Despois de defender na conferencia Reflexión (2005,



Figura 3.- Claude Lévi-Strauss durante a defensa da súa derradeira conferencia na UNESCO, Reflexión, en 2005. UNESCO/Michel Ravassard

2014c) a coherencia do ideario que presentara por primeira vez case sesenta anos atrás, o egrexio etnólogo recibiu unha clamorosa ovación coa que o auditorio en pé o recoñeceu como intelectual cuxo pensamento fora notoriamente avanzado para os seus tempos. Amais, o autor congratulouse no seu discurso de que a UNESCO tivese planificado acometer nos seguintes anos (2006 e 2007) iniciativas en base ó recoñecemento das relacións conceptuais entre a diversidade cultural e a diversidade biolóxica. A reconciliación da institución co autor leva polo tanto tamén asociado un paso importante para un maior achegamento entre ciencias naturais e ciencias sociais, á que nesta comunicación temos pretendido contribuír.

Discusión

Podería parecer a día de hoxe difícil de imaxinar un mundo suxeito ó paradigma do xeocentrismo, cuxa superación agradecemos a Nicolai Copérnicus, coa dúbida razoábel de que Hipatia de Alexandría tivese atopado a

solución cun milenio de antelación. Aínda que, ben pensado, o comportamento depredador da nosa civilización ignora os límites do noso

elipsoide, encaixando mellor co modelo dun planeta plano e ilimitado. Recoñecemos de xeito algo máis inmediato a valía da superación do antropocentrismo, coa inestimábel axuda da Teoría da Evolución de Charles Darwin, pois existen faccións con presenza social que se encargan de que poida-

mos verlle as orellas ó lobo que nos ameaza cunha sociedade artellada nos alicerces do creacionismo. Foi Sigmund Freud (1935, traducido ó galego pola Universidade de Santiago de Compostela, 2008) quen, sen agochar o seu ego, salientou estas dúas achegas, xunto coa súa proposta de superación do paradigma dun home (exclusiva ou fundamentalmente) racional, como as tres máis grandes revolucións do pensamento humano.

Se ben escollín no seu día focalizarme profesionalmente en profundar na liña de investigación na que Charles Darwin foi pioneiro, percibo a superación do etnocentrismo por parte do pensamento occidental como un reto de cuxa superación a humanidade podería sacar tanto ou máis proveito ca das tres revolucións celebradas por Sigmund Freud. Dende a relativa inocencia, mesmo se se quere temeridade, coa que un investigador do terreo das ciencias naturais se aventura a pasar pontes cara ás ciencias sociais, non me sinto na necesidade de modular as miñas palabras para expresar a enorme potencialidade que no legado de



Claude Lévi-Strauss percibo para achandarmos este camiño, reclamarmos a abolición do mito de Babel e da existencia de culturas inferiores, non útiles ou primitivas. Contra o final de Reflexión podemos ler:

“Ó illar o home do resto da creación, ó definir demasiado estreitamente os límites que o separan dela, o humanismo occidental herdado da Antigüidade e do Renacemento permitiu que fosen rexeitadas, fóra das fronteiras arbitrariamente trazadas, fraccións cada vez máis próximas dunha humanidade á que podíamos negar a mesma dignidade que ó resto, tanto máis facilmente canto que esqueceramos que, se o home é respectábel, éo en primeiro lugar como ser vivo, máis que como dono e señor da creación: primeiro recoñecemento que o tería obrigado a mostrar respecto cara a todos os seres vivos.

Estas verdades serían evidentes para os pobos que estudan os etnólogos. Congratulámonos, polo tanto, de que as organizacións internacionais, e en destacado lugar a UNESCO, presten cada vez máis atención ós seus intereses vitais e ó seu pensamento filosófico.” (Lévi-Strauss, 2014c)

En definitiva, a loita contra o etnocentrismo e o racismo é tremendamente complexa en gran parte debido a que —como xa nos puña sobre alerta Raza e Historia— implica conseguirmos un delicado equilibrio de forzas entre os conceptos de colaboración e diversidade:

“Sen dúbida, é preciso precaverse perante un particularismo cego que

tenda a reservar o privilexio da humanidade a unha raza, unha cultura, ou unha sociedade; mais tamén non esquecer que ningunha fracción da humanidade dispón de fórmulas aplicábeis para todo o conxunto, e que unha humanidade confundida nun xénero de vida único é inconcibíbel, porque daquela estaríamos a falar dunha humanidade fosilizada.” (Lévi-Strauss, 2014a)

Xa temos defendido nun traballo anterior que estes argumentos son de inmediata utilidade práctica, en concreto para defendermos a perpetuación da orixinalidade da nosa propia cultura e comprendermos mellor a natureza e alcance dos envites que a ameazan (Álvarez-Castro, 2014b).

Bibliografía

-**ÁLVAREZ-CASTRO, JM** (Ed.) 2014a "Ás Voltas coa Diversidade Cultural: As Conferencias de Claude Lévi-Strauss para a UNESCO." Edicións da Curuxa, Lugo.

-**ÁLVAREZ-CASTRO, JM** 2014b Limiar, pp 9-28 en "Ás Voltas coa Diversidade Cultural: As Conferencias de Claude Lévi-Strauss para a UNESCO." Álvarez-Castro, JM (Ed.) Edicións da Curuxa, Lugo.

-**DARWIN, CH** 1959 "On the Origin of Species by Means of Natural Selection". John Murray, London, RU.

-**DARWIN, CH** 2003 "A Orixe das Especies". Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela.

-**DE QUEIROZ, K** 2005 Ernst Mayr and the Modern Concept of Species. PNASUSA 102 Suppl 1:6600-7

-**FERNÁNDEZ DURÁN, R** 2011 "El Antropoceno." Virus Editorial, Barcelona.



-FRANKHAM, R; BRISCOE, DA; BALLOU, JD 2002 "Introduction to Conservation Genetics". Cambridge University Press, Cambridge, RU.

-FREUD, S 1935 "A General Introduction to Psychoanalysis." Boni & Liveright, Inc, New York, EUA.

-FREUD, S 2008 "Conferencias de Introducción á Psicanálise." Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela.

-GOULD, SJ 1981 "The Mismeasure of Man". WW Norton & Co., New York, EUA.

-HERRNSTEIN, RJ; MURRAY, CH 1994 "The Bell Curve: Intelligence and Class Structure in American Life". Free Press, New York, EUA.

-HUME, D 1738 "A Treatise on Human Nature." John Noon, London, RU.

-LÉVI-STRAUSS, C 1948 "Les Structures Élémentaires de la Parenté." Mouton et Maison des Sciences de l'Homme, Paris, Francia.

-LÉVI-STRAUSS, C 1952 Race et Histoire UNESCO, Paris, France.

-LÉVI-STRAUSS, C 1962 "La Pensée Sauvage" Librairie Plon, Paris, Francia.

-LÉVI-STRAUSS, C 1964 "Le Cru et le Cuit" Librairie Plon, Paris, Francia.

-LÉVI-STRAUSS, C 1971 Race and Culture. UNESCO's International Social Science Journal XXIII(4): 608-628.

-LÉVI-STRAUSS, C 2014b Raza e Historia, pp 29-72 en "Ás Voltas coa Diversidade Cultural: As Conferencias de Claude Lévi-Strauss para a UNESCO." Álvarez-Castro, JM (Ed.) Edicións da Curuxa, Lugo.

-LÉVI-STRAUSS, C 2014b Raza e Cultura, pp 73-100 en "Ás Voltas coa Diversidade Cultural: As Conferencias de Claude Lévi-Strauss para a UNESCO." Álvarez-Castro, JM (Ed.) Edicións da Curuxa, Lugo.

-LÉVI-STRAUSS, C 2014b Reflexión, pp 101-110 en "Ás Voltas coa Diversidade Cultural: As Conferencias

de Claude Lévi-Strauss para a UNESCO." Álvarez-Castro, JM (Ed.) Edicións da Curuxa, Lugo.

-LEWONTIN, RC 1993 "Biology as Ideology: The Doctrine of DNA". Harper Perennial, New York, EUA.

-LEWONTIN, RC 2000 "A Doutrina do ADN: A Bioloxía como Ideoloxía". Laiovento, Santiago de Compostela.

-LINNÉE, CV 1758 "Systema Naturae, sive regna tria naturae systematice proposita per secundum classes, ordines, genera, & species, cum characteribus, differentiis, synonymis, locis". Holmiae, Estocolmo, Suecia.

-MAYR, E 2007 What Makes Biology Unique? Considerations on the Authonomy of a Scientific Discipline. Cambridge University Press, Cambridge, RU.

-MÉNDEZ, L 2004 Galicia en Europa. El Lugar de las Artes Plásticas en la Política Cultural de la Xunta. Seminario de Estudos Galegos, Santiago de Compostela.

-MILMO, C 2007 Fury at DNA pioneers' theory: Africans are less intelligent than Westerners. The Independent: 17-10-2014.

-RISCH, N; BURCHARD, E; ZIV, E; TANG, H 2002 Categorization of humans in biomedical research: genes, race and disease. Genome Biology 3: 1-12.

-ROLÁN-ÁLVAREZ, E 2007 Sympatric speciation as a by-product of ecological adaptation in the Galician Littorina saxatilis hybrid zone. Journal of Molluscan Studies 73: 1-10.

-SOKAL, RR; ROHLF, FJ 1994 "Biometry: The Principles and Practices of Statistics in Biological Research." WH Freeman, San Francisco, EUA.

-SERRE, D; PÄÄBO, S 2004 Evidence of gradients of human genetic diversity within and among continents. Genome Research 14: 1679-1685.

-VVAA 1950 "The Race Question" UNESCO, Paris, Francia.

-WATSON, J; CRICK, F 1953 Molecular Structure of Nucleic Acids: A Structure for Deoxyribose Nucleic Acid. Nature 171: 737-738.

COMPAÑAS, HUESTES Y PUEBLOS DE LA NOCHE

Misterios y avatares de una manifestación cultural

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

Los misterios y avatares de una procesión de difuntos como la Compañía gallega o las Anaon bretonas, que se mudan en torbellinos y en cabalgadas de la Caza Salvaje, el Ejército furioso o la Tropa de Odinn, y se comunican con las misteriosas Gentes de la Noche en otros lugares de Europa, no sólo constituyen estructuras tipológicas diseñadas para integrar las manifestaciones de los Muertos que vuelven con otras actividades nocturnas de ciertos seres peculiares, como Hadas y Elfos o los concurrentes al Sabbath, sino que resultan ser, además, verdaderas proyecciones de creencias a través de las cuales tal vez sea posible llegar a una interpretación más o menos coherente respecto a lo Extraño y lo Ajeno que, desde siempre, conviven con nosotros.

Palabras clave: Procesiones, comitivas, Odin, Sabbath, Alén, Muertos, Espíritus, Wüttendes Heer, Caza salvaje, Extasis, Hombres Negros

Abstract

The mysteries and changes of a procession of the dead such as the Galician Compañía or the Breton Anaon, who move in the eddies and rides of the Wild Hunt, the furious Army or the troop of Odin, and communicate with the mysterious People of the Night elsewhere in Europe, constitute, not only typological structures designed to integrate the manifestations of the Dead returning with other nocturnal activities of certain peculiar beings such as fairies and elves or those attending the Sabbath, but are also true projections of beliefs through which it may be possible to arrive at a more or less coherent interpretation regarding the Strange and Alien that has always lived within us.

Keywords: Processions, retinues, Odin, Sabbath, Alen, Dead Spirits, Wüttendes Heer, wild Hunting, Ecstasy, Black Men

1. El Camino y los Arcanos. Procesiones y comitivas en la vida y tras la muerte

Si pudiésemos sobrevolar los caminos de la Europa atlántica en una época del pasado alejada de nuestros días en diez o quince mil años, quizá llegaríamos a ser testigos de grandes marchas emprendidas por gentes que tal

vez se diferenciaban algo de nosotros en su aspecto y condiciones materiales, aunque por lo demás mostrarían seguramente un notable parecido con los seres humanos actuales en otras cosas que, desde entonces hasta hoy, continúan siendo importantes, como en el culto y los cuidados establecidos hacia los muertos y, probablemente también, en cierto tipo de figuraciones manifestadas respecto a ese mundo extraño e invisible, pero omnipre-



sente, al que milenios después, ya de nuevo entre nosotros, conocemos con diversos nombres y denominaciones: Más Allá, Ultramundo, Alén, Mundo de los muertos o Reino de los espíritus.

Nos preguntamos así cómo empezó todo. Quisiéramos saber de dónde viene esa fuerza que, desde hace miles de años, empuja a personas de cualquier condición, casi de cualquier edad, a caminar juntos hacia un objetivo, sorteando los infinitos obstáculos que aparecen en su marcha. Imaginamos las penalidades

los carroñeros y, más tarde, en polvo arrastrado por los vendavales. En ese intento por recordar, atravesando el grueso muro de las edades pasadas, somos conscientes de este hecho abrumador: los caminos de los humanos aparecen siempre sembrados de tumbas.

Según puede deducirse de los datos conocidos, la comunidad establecida entre los vivos y los muertos de la especie humana seguramente es muy anterior a la fundación de las religiones, ya que además de constituir por sí misma uno de los pilares emocionales y estructurantes

más antiguos del orden cultural, dicha comunión atañe, sobre todo, al juego de los humanos con lo Numinoso-primordial o con lo Sagrado, los cuales pueden tener un origen coincidente de alguna manera con lo religioso, pero no deben confundirse con él.

No resultará extraño por tanto observar cómo, lentamente, en el transcurso del tiempo cronológico, fueron confluyendo en el Camino recorrido por los vivos esos otros elementos tan importantes del campo de lo Sagrado e incluso de lo Numinoso que son los



sufridas durante dichos desplazamientos. Intentamos percibir los sentimientos que aquellos antecesores nuestros, perdidos entre las brumas de ese hipotético principio de los tiempos, expresaban dedicados al recuerdo de los seres queridos dejados atrás, mientras los cadáveres que abandonaban, cubiertos apenas con unas lajas de piedra o con leves amontonamientos de tierra, se convertían en presa para

Muertos, formando así sus propias peregrinaciones y comitivas, con independencia de que, siglos más tarde, las motivaciones originales de aquellas hubieran de ser asumidas y modificadas para sus propios fines ideológicos por cada una de las religiones establecidas y de que, llegado el momento, también ocurriera lo mismo respecto a la iglesia cristiana.



Se crearon así las bases de una tradición y de un pensamiento intemporales, compartidos por mucha gente en culturas diversas instaladas a lo largo y ancho del mundo¹. En el seno de esa tradición se agrupan, por ejemplo, junto a otras estructuras significantes, las leyendas de los Muertos que caminan y de los Muertos que vuelven, los relatos protagonizados por esas procesiones de espíritus y fantasmas que vagan en la noche, junto a otras variadas creencias, como las que se refieren a ciertas misteriosas reuniones que los difuntos y espíritus desencarnados celebran en lugares especialmente escogidos, aspectos todos ellos cuyas huellas encuentra el investigador, a veces como fósiles de edades pretéritas y en ocasiones como elementos plenamente activos y funcionantes.



Quizá sea posible imaginar que en algún código ya perdido al cabo de los siglos pudieran haberse conservado los recuerdos de una narración, siquiera parcial o fragmentaria, que recoja el aliento de las peregrinaciones que conformaron en nuestro remoto pasado semejante odisea cultural, así como la memoria de las sagas de aquellos pioneros —de los vivos y también, como no, de los difuntos— junto con las relaciones en las que se comprendían los pormenores de su viaje al Otro Mundo o los azarosos incidentes del efectuado hasta el Fin de la Tierra, añadiendo la descripción de los entornos fantásticos por los

que cruzaron durante el desempeño de tales empresas. En cualquier caso, no cabe duda que la mayoría de esos recuerdos ancestrales, depositados en el imaginario colectivo de muchos pueblos y grupos humanos por todo el mundo, pasaron a convertirse al cabo del tiempo en elementos significantes que, más tarde, se fueron incorporando a las leyendas populares, transmitidas sólo de forma oral, durante dilatados períodos, de una generación a otra.

Sea como fuere, las escasas noticias llegadas hasta nosotros sobre peregrinaciones llevadas a cabo en una edad casi olvidada, cuando la configuración de las costas atlánticas europeas ni siquiera era la misma que conocemos hoy en día —pues desde dichas épocas remotas se ha elevado notablemente el nivel del

Océano haciendo variar el perfil costero— insisten en que tales desplazamientos se realizaban guiados por las estrellas del cielo y por la sucesión de ciertos accidentes geográficos, cuyo alineamiento natural o provocado fue establecido muy pronto para su utilización con la ayuda de aquellas observaciones celestes.

Frente a esos datos fragmentarios y escurridizos procedentes de un pasado remoto y enigmático, solo cabe argumentar que las enfila-

¹ *Ser intemporal es para Claude Lévi-Strauss, lo propio del pensamiento salvaje, capaz de construir estructuras mentales que facilitan el entendimiento del mundo, porque se parecen a éste. Ver Le Pensée sauvage, p. 348.*



ciones astronómicas que mucho más tarde fueron integradas en la estructura de monumentos tan conocidos como Stonehenge o los alineamientos de Carnac, en el Morbihan bretón, respondían, al menos en parte, a un saber astronómico desarrollado seguramente desde épocas muy remotas; y aunque no sea posible establecer con certeza que dichas construcciones megalíticas se relacionasen de alguna manera con las peregrinaciones o procesiones a las que nos referimos aquí, bien pudiera ocurrir que, en efecto, hubiese con ellas una vinculación de carácter más que circunstancial, y que, de ocurrir tal cosa, el poderoso significado simbólico derivado de dichos vínculos fuese, al menos, recordado e integrado en las tradiciones posteriores. Así pudo muy bien suceder, porque tanto en las llanuras de Salisbury como en las costas de Armórica —por no señalar más que dos de estos lugares principales— las estructuras megalíticas allí existentes aparecen siempre como motivos inspiradores en muchas de las leyendas relativas a idas y venidas de vivos y muertos al Otro Mundo, y fueron utilizadas desde épocas muy primitivas como cementerios o relacionadas con las actividades que implican desplazamiento y actividad —procesiones, comitivas o simples presencias— de sus habitantes espectrales con respecto a comunidades de población próximas.

Por otra parte, no sólo se consideran y respetan estos monumentos megalíticos como moradas de los espíritus o en su función —real o supuesta— como tumbas de grandes caudillos ya olvidados y reducidos al papel de polvorientos héroes de leyenda, sino que, además, existe una bien fundada y unánimemente sentida convicción acerca de lo que espera a quienes se arriesgan a introducirse en tales recintos o a vagar por sus proximidades en ciertos

periodos del año o cuando ritualmente no corresponde, y que por ello pueden sufrir los consiguientes ataques de los seres sobrenaturales que allí moran o que tienen encomendada la guarda de esos espacios sobre cuyo carácter sagrado pocas veces se discute.

Dichos ámbitos desempeñan por tanto un papel simbólicamente establecido como puertas o umbrales por los que discurre toda una variada panoplia de fuerzas y energías del Más Allá o que proceden del espacio-frontera que separa nuestro mundo del Otro. Además, en muchos de los territorios en que abundan tales monumentos, existen leyendas establecidas desde muy antiguo acerca de los demonios o espíritus malignos apresados en las rocas que los forman, los cuales fueron retenidos allí de manera provisional mediante ensalmos sólo conocidos en su época por los sacerdotes o chamanes de aquellos pueblos ignorados, por lo que existe el peligro cierto de que las diabólicas criaturas allí retenidas puedan liberarse y caminar sueltas por un mundo que ya no sabe cómo hacer frente a su ancestral malevolencia. Todo ello confiere, desde luego, una nueva dimensión a considerar respecto a las estructuras y funciones de estos venerables vestigios del pasado.

Tengan que ver o no con la presencia y particular disposición de esos monumentos megalíticos, las vías utilizadas por los sucesivos peregrinantes para efectuar sus desplazamientos, cuyos primeros testimonios parecen acreditarse en períodos anteriores a la Historia misma, llevaban, como no podía ser de otra manera, hasta el extremo más adelantado de los finisterres atlánticos, terminando su curso allí donde todavía hoy permanece labrado, en los peñascos grises azotados por la marea y en los cora-



zones temblorosos de los que arriban a tales lugares, ese último escalón titánico que desciende hacia lo unimaginable, del que hablaba Ramón Otero Pedrayo². Allí, frente a las aguas tempestuosas y casi siempre alzadas en olas gigantes, comenzaba el mundo de los muertos. Creemos que ese perpetuo movimiento del mar habría de impresionar profundamente a las gentes que lo contemplaban quizá por primera vez, conectando anímicamente la agitación de las aguas con el propio impulso viajero e inquieto que hizo llegar a los viajeros hasta ese límite. El propio espacio inabarcable de las extensiones oceánicas en las que cabía y se apagaba sin remedio el poder llameante del mismo disco solar, fue sin duda un elemento cuya capacidad significativa hubo de jugar un papel mayor en la configuración general de las creencias.

Sin embargo, aquellas personas no sólo caminaban empujadas por la pretensión, más o menos fundada, de alcanzar ese Otro Mundo de las leyendas. Situadas a su llegada sobre un entorno de tan gran fuerza mística, comenzarían rápidamente a expresar sus anhelos trascendentes en observaciones prácticas. Seguramente se percataron muy pronto de que el disco solar se desplazaba sobre sus cabezas desapareciendo siempre en el horizonte por una dirección que podía variar ligeramente a lo largo de las estaciones, pero que de un modo general conservaba su orientación. El sol se ponía por aquél punto, aparentaba morir y desaparecer por allí, en medio de las agitadas aguas y de las espesas brumas del fin del mundo, para surgir algunas horas más tarde, de nuevo renacido y triunfante, a espaldas de

quienes antes habían presenciado su ocaso. Dos extremos del mundo entonces conocido fueron señalados así desde muy pronto por aquel acontecimiento extraordinario y recurrente. En medio quedaba la noche, reino de la oscuridad, del frío y el miedo, que muy pronto comenzó a poblarse de cosas malas y peligrosas. Sin embargo, esos dos puntos clave permanecieron unidos desde entonces por un camino trazado en el cielo, al que correspondía otra vía que podía seguirse en la tierra, sobre el suelo y que, desde una perspectiva simbólica y ritual, resultaba ser interdependiente con aquél. Pero, en este caso, quizá convenga preguntarse: ¿Nos hallamos ante un sendero concebido para los vivos, mitológicamente fundamentado y establecido para la manifestación de sus afanes y ajetreos, o más bien nos encontramos frente a un camino reservado, de una manera especial, para los muertos?

Antes de contestar esta cuestión tratando de analizar a través de ella las consecuencias culturales y culturales que se derivan de su planteamiento, convendrá quizá que intentemos distinguir algunos hitos entre la maraña de contenidos significantes y simbolismos que acompañan —muchas veces entremezclados— a conceptos como *peregrinación* y *procesión*, los cuales, si bien implican la idea híbrida de camino y desplazamiento, representan también aspectos decididamente singulares y característicos de ese *moverse hacia un objetivo*, aunque no todos esos aspectos vayan a ser suficientes para que, en ciertos momentos y casos concretos, podamos discernir si nos encontramos en presencia de una u otra manifestación.

² Como afirma Ramón Otero Pedrayo, *Ensayo histórico sobre la cultura gallega*. Editorial Nos, Santiago de Compostela, 1933. p. 15.



En primer lugar, cabe decir que cualquiera de dichos conceptos implica a su vez connotaciones determinantes de una naturaleza peculiar, ya que, según veremos, utilizarlos o desarrollarlos semánticamente de manera indiscriminada, supone acceder a un universo extremadamente complejo en el que se cruzan diversos sistemas de significación, lo que dificulta bastante las cosas a la hora de singularizar una manifestación concreta. Además, aunque poseemos testimonios bastante bien establecidos desde muy antiguo tanto de peregrinaciones como de formaciones procesionales, con lo que el horizonte cronológico del fenómeno puede desplazarse hasta épocas bastante alejadas de la nuestra propia, resulta una tarea complicada asegurar la objetividad o la pertinencia de las observaciones que, en uno u otro sentido, han llegado hasta nosotros³.

Así, convenimos en que la peregrinación suele realizarse casi siempre en forma de un traslado llevado a cabo hacia un lugar sagrado, es decir, hasta un entorno en el cual —o sobre el cual— se ha producido una hierofanía. Y los participantes pueden efectuar ese traslado considerados básicamente bajo dos aspectos: bien como individuos no especialmente preparados desde la perspectiva de aquello que aguarda al final del camino y que ha incitado o propiciado el viaje, aun cuando, al final del mismo, esperen obtener determinados beneficios de índole espiritual. O, por el contrario, van a realizar ese desplazamiento

como iniciados y, por lo tanto, desempeñando el papel de sujetos que ya poseen un conocimiento —sea éste parcial o al menos completo en una buena parte— respecto al significado del viaje en sí, con lo cual, según nos encontremos en una u otra circunstancia, ha de cambiar completamente la visión que tengamos y el supuesto objetivo del traslado, que puede llegar a transformarse desde las circunstancias de un simple desplazamiento más o menos aventurado y comprometido con algunos aspectos de un sistema de creencias, hasta las expresiones de un hecho auténticamente trascendente mediante el que sea posible modificar actitudes y comportamientos futuros, tanto en el protagonista o protagonistas del viaje, como en su correspondiente entorno físico y social.



Existe, desde luego, una tercera posibilidad a considerar dentro de estas coordenadas generales a las que nos referimos: se trata de la peregrinación de adeptos, es decir, de aquellos individuos que ya han completado una o varias fases de algún proceso iniciático en el que estuvieran empeñados y que llevan a cabo dicho desplazamiento por motivos específicos de su preparación o camino espiritual, razones que, por otra parte, casi nunca trascienden al conocimiento común. Un ejemplo clásico de este tipo de peregrinaciones sería la que se desarrollaba

3 Ver al respecto, CHELINI, JEAN -BRANTHOMME, HENRY, *Histoire des pèlerinages non chrétiens*, Hachette, Paris, 1995. Particularmente el Vol. 1.: *Entre magique et sacrée: le chemin des dieux*.



entre Atenas y Eleusis por la llamada *vía sacra*, antes de la ceremonia iniciática propiamente dicha celebrada en el *telestérion* en el curso de los misterios eleusinos, aun cuando los participantes no fuesen por entonces más que *mystos* que todavía no hubiesen culminado su iniciación⁴. También podríamos incluir dentro de este tipo, aquella que tenía lugar una vez culminada la ceremonia de iniciación mayor en dichos misterios de Eleusis. Pero, precisamente en estos casos, es decir, cuanto mayor resulta ser la especialización de la peregrinación o de sus integrantes, tanto menos acusadas parecen las diferencias de ellas respecto a las formas procesionales más características, hasta el punto que ambas manifestaciones pueden llegar a confundirse.

Si bien, de acuerdo con la *fenomenología* de las peregrinaciones —o del acto de *peregrinar* considerado por sí mismo— propuesta por Jean Chélini y Henry Branthomme, parece que ha de producirse en su desarrollo la conjunción de tres hechos fundamentales: la existencia de un lugar consagrado en el cual se lleva a cabo un encuentro, una reunión o una conmemoración; el desplazamiento colectivo o individual hacia ese lugar; y la existencia de un objetivo o de un propósito que motiven el desplazamiento, como puede ser la obtención de un bien, de índole material, espiritual o que comparta ambas naturalezas⁵. Unos objetivos semejantes —con unas diferencias no demasiado relevantes, si se examinan con detenimiento— pueden encomendarse asimismo cuando menos a ciertos actos procesionales, si no a la totalidad de ellos.

Se considere peregrinación o procesión, en el caso antes citado de Eleusis coinciden efectivamente esos tres hechos —lugar sagrado, desplazamiento y beneficio que se pretende alcanzar— aunque bien protegidos, sobre todo en la última parte de su curso, por un velo de misterio que no ha sido posible levantar al cabo de los siglos. No será el único ejemplo que, desde la Antigüedad, haya llegado hasta nosotros en condiciones parecidas, aunque no podamos decir demasiado respecto a todos aquellos a los que el olvido y el tiempo han hecho desaparecer prácticamente, quedando tan solo unas huellas inciertas y recuerdos poco precisos depositados en leyendas y relatos posteriores.

Respecto a la influencia ejercida por el entorno sobre las peregrinaciones, conviene tomar nota de una relación que suele presentarse con cierta frecuencia —no, desde luego, en todos los casos— mantenida entre el planteamiento del acto de peregrinación y el posible carácter iniciático conferido al proceso en sí. En ciertas ocasiones y de acuerdo con las circunstancias impuestas a veces por dicho carácter, la peregrinación de trayecto largo puede ser sustituida por un desplazamiento mucho más breve llevado a cabo en el entorno inmediato del lugar sagrado. Al cabo de los siglos, aquél viaje primero se ha podido transformar, por ejemplo, en una circumbulación de desarrollo más o menos complejo, en cuyo sentido —dextrógiro o sinistrogio— quizá se mantengan todavía ciertos rasgos derivados de la orientación impuesta a los primitivos desplazamientos, pero que ha terminado por adquirir

⁴ Para un estudio y descripción pormenorizados de los misterios de Eleusis, ver en Karl Kerényi, *Eleusis*, Ediciones Siruela, S.A. Madrid, 2004.

⁵ CHELINI, JEAN -BRANTHOMME, HENRY, o.c.. p. 37.



un carácter predominantemente procesional, quizá derivado también de aquella condición iniciática y especializada de las anteriores formas de peregrinaciones.

Tampoco es infrecuente que se combinen la peregrinación y otras distintas formas ambulatorias y procesionales que la acompañan o complementan de alguna manera, dando lugar a ritualidades que, en ocasiones y al cabo del tiempo, terminan por adquirir un carácter propio y diferenciado del fenómeno original. Esto puede ocurrir de una manera particular, según hemos señalado, en aquellas peregrinaciones que conservan todavía ese carácter de camino iniciático al que anteriormente nos referimos. En ellas, el espacio sagrado condiciona en muchos de sus aspectos el itinerario que se ha de recorrer y la actitud con la cual el viajero ha de presentarse ante los sucesivos hitos o jalones que aparecen dispuestos en su camino y que constituyen por sí mismos las pruebas que el iniciando debe superar. La vía de peregrinación se convierte así en una referencia constante al *re-encuentro* con lo Sagrado —tal vez más bien con lo Numinoso-primordial— que el viajero ha de experimentar en cada uno de sus pasos y que debe conducirlo, si no hay tropiezos, hasta la puerta que le abrirá paso hacia el Otro Mundo que busca.

Hay peregrinaciones cuyo objetivo es alcanzar un lugar sagrado. Pero existen otras cuya finalidad es recuperar un conocimiento perdido o

encontrar claves que permitan leer textos encriptados en los que se encierra algún tipo de saber, inaccesible para quien pretenda abordarlo mediante los sistemas habituales. Así le ocurrió a Nicolás Flamel, alquimista parisino que hubo de emprender una peregrinación a Santiago de Compostela para encontrar en ese camino ancestral la manera de acceder al contenido de uno de esos textos misteriosos, que él mismo había hallado durante sus investigaciones sobre la piedra filosofal o que le fue entregado por algún mensajero de extraña naturaleza, pues de ambas posibilidades se habla en las versiones que tenemos sobre el asunto. Parece que finalmente consiguió su objetivo cuando, al llegar a León, muy cercano ya al término oficial de aquél viaje iniciático, conoció a un viejo sabio judío, el cual, tras diversas vicisitudes, pudo revelar el secreto encerrado en aquellas páginas. Desde ese encuentro que tal vez, después de todo, no fuera tan fortuito como pudiera deducirse del relato de los hechos, el resto de la vida de Flamel figura rodeado de un profundo misterio que no ha podido ser esclarecido. Ni siquiera su muerte, o la de su esposa y *cómplice* Perrenele, parecen libres de sospechas ni de extraños encubrimientos⁶. Y ello nos indica otra de las consecuencias que pueden derivarse de las peregrinaciones, sean éstas iniciáticas o no: el posible tropiezo del caminante con lo desconocido o con agentes y enviados suyos que, de una manera o de otra, amparados en diversos avatares, *salen al encuentro* del viaje-

⁶ Nicolás Flamel, nació en Pontoise, hacia el año 1330 y falleció —según se cree— en París cerca de 1413. Al parecer consiguió obtener la piedra filosofal y, según se dice, también la inmortalidad. Los rumores acerca de su misterioso encuentro en España con un rabino que le descubrió los secretos contenidos en un grimorio adquirido o descubierto por el propio Flamel, varían según las diversas fuentes consultadas. Ver sobre el tema, entre otros, la obra de Rubellus Petrinus, *La gran obra alquímica de Ireneo Filateleo, Nicolas Flamel y Basilio Valentín*. Editorial Mirach, 2001.

ro, produciendo en él una transformación decisiva e inapelable.

En cuanto a la *procesión*, diremos que su análisis cae casi por completo dentro del ámbito de competencia de la ritualidad. Pero ¿podría sucederle a sus participantes ese fenómeno del encuentro con *algo* que se aproximara a ellos de forma súbita y les cambiara por completo, como suele acontecer en el caso de ciertas peregrinaciones? Seguramente sí, pues de la misma manera que ocurre con la peregrinación, con todas sus variedades y aspectos complejos, la procesión habrá de ser considerada también como un aspecto fundamentalmente cultural casi siempre dinámicamente relacionado con las hierofanías, entendiendo éstas no sólo como una manifestación de lo sagrado, sino también como el resultado de una *presencia* potencialmente activa

de lo numinoso. Quizá a causa de tal posibilidad las procesiones no dejan de mostrar en algunas ocasiones rasgos culturales y místicos muy cercanos a dicha presencia, y pueden comprenderse en ese sentido de manera aceptable como un conjunto coordinado de aspectos rituales incluidos en estructuras significativas mayores, de las que suelen derivarse.

Asimismo, aunque la peregrinación puede llegar a entenderse en ocasiones como un acto personal y ser abordada incluso por un único

participante, la procesión suele mostrarse obviamente como algo que de por sí trasciende toda individualidad. Ha de considerarse, casi con carácter obligado, en forma de manobra de grupo, sea éste más o menos nutrido según la ocasión o la oportunidad. Y eso produce en ella consecuencias singulares diferentes de las derivadas de otros movimientos

colectivos, aunque no fuera más que por los motivos determinados a causa de la especificidad en la coordinación de movimientos y en la organización del espacio-tiempo que cada agrupación humana, sea provisional o permanente, adopta en un desfile procesional y que no tiene por qué mostrar en casos distintos.

Pero es que, si la procesión se ha

de entender comprendida dentro del grupo de hechos sociales determinado por aquellas singularidades, debe estar sustentada además por algún propósito común que vincule a todos los participantes en ella y que únicamente pueda expresarse mediante la existencia funcional del grupo procesional y de su ritualidad peculiar, así como por la posibilidad de que a dicho grupo se agreguen, durante el desarrollo de la marcha, otras individualidades, acto que en la procesión adquiere un contenido significativo particular.



"A Pantalha" - Ilustración de João Bieites



Considerando lo anterior desde un punto de vista amplio, tal vez las únicas diferencias sensibles que se pueden observar aquí entre procesión y peregrinación serán, por una parte, la distancia que se ha de cubrir para alcanzar el objetivo y, por otra, el tiempo consagrado a ello en cada una de tales circunstancias, los cuales de ordinario suelen ser mucho más reducidos en la procesión, aunque no siempre. Sin embargo, para obtener una diferencia clara y hasta cierto punto también incuestionable entre ambos tipos de manifestaciones, quizá solo podamos referirnos a resultados determinados por la expresión estética propia de cada caso. Y si tales dificultades se ponen de manifiesto en las procesiones o peregrinaciones de individuos vivos, ¿qué no ocurrirá —debido a su pertenencia al ámbito de lo sobrenatural, aunque, como veremos, no sólo por eso— en los casos de las comitivas de muertos que se estudiarán en el curso de este trabajo?

En cualquier caso, procesión y peregrinación se presentan así, no como una simple reunión ambulatoria de personajes singulares apenas vinculados en su marcha colectiva, sino como un verdadero compromiso. Estamos ante una manifestación de principios que pone de relieve públicamente el valor significativo que un determinado sistema de creencias proporciona, tanto para el grupo social en su conjunto como para la agrupación más reducida que en este caso lo representa. Respecto a dichos criterios de representación actuantes en estas circunstancias, debemos recordar que el grupo social está formado por los vivos, por los muertos y por los ancestros, porque la admisión de semejante evidencia —que es por ella misma un auténtico hecho social— nos permitirá comprender mejor las características que singularizan a las procesiones y peregrinaciones de

muertos manifestadas en el ámbito de una colectividad concreta, así como la proyección de ese hecho respecto a niveles y planos más generales.

Dicho esto, retornamos ahora a la cuestión que se refiere a las particularidades de ese camino tendido hacia el fin del mundo, y que, desde el principio de los tiempos, parece mostrarse señalado tanto en el cielo nocturno como sobre la tierra. Sobre si ha de interpretarse como una vía para los vivos o para los muertos, hay que recurrir a lo que nos dice la tradición para casos semejantes. El camino del oeste es tomado en diversas culturas y civilizaciones —incluyendo entre ellas la faraónica o la púnica— como el camino de los muertos, es decir, aquél que sigue el sol en su eterna y mágica trayectoria, montado en su barca celestial a la cual invita a las almas de los justos y de quienes con su esfuerzo ritual se han ganado el *acceso al día*, según se afirma en el Libro del Amdouat y en otros textos afines. El viaje marino de los difuntos en compañía del sol formaba parte del cuerpo de creencias egipcio establecido sobre el destino de ultratumba.

Por otra parte, también desde tiempos muy antiguos existía un santuario en la bahía de Gadir, dedicado a un dios supremo, creador, de aspecto dúplice y marcadamente relacionado con el paso al Más Allá⁷, acontecimiento que preocupaba mucho, según afirma Filostrato en su *Vita Apolloni*⁸, a los pobladores de aquellos territorios. Este viaje de los muertos tomaba la forma de un vuelo celeste que atravesaba el *agua primordial* representada por el *rio inmenso* del Océano, al otro lado del cual las almas podían iniciar su vida bienaventurada⁹.

Nos encontramos por tanto enfrentados desde



muy pronto al gran abismo acuático, poblado por monstruos y seres inconcebibles a causa de su enorme tamaño, equivalente al de islas enteras, criaturas éstas que eran capaces de sostener sobre su accidentado lomo ciudades y campiñas, de las que no puede saberse a ciencia cierta si pertenecen al reino animal o son una parte de las cordilleras submarinas elevadas sobre las aguas. Sólo aventureros de la talla de Saint Brendan, el Santo navegador, se atreven a medirse con semejantes leviatanes mediante la fuerza incontenible de sus milagros. Ya Hesiodo describió en su tiempo esas regiones fantásticas —mezcla de maravillas y de espanto perpetuo— donde moraban, en compañía de otras entidades, los espíritus de los muertos:

*Y sabed que habitan, con el espíritu libre de cuitas, en las Islas de los Bienaventurados, junto al Océano de profundos remolinos, héroes afortunados para quienes el fecundo campo labrantío da tres veces al año una cosecha dulce como la miel y floreciente, lejos de los inmortales...*¹⁰.

Las vistas del Gran Océano occidental suelen presentar un aspecto y un color cambiantes. Muchas veces basta un instante para mudar un panorama alegre y luminoso de espumas y aguas de azul intenso sobre el que destella el cielo despejado, en un infierno de olas monstruosas que revientan con fragor de trueno gol-

peando las aristas afiladas de los acantilados. Parece entonces como si se hubieran desatado todos los malos espíritus y quisieran arrastrar con ellos a cualquiera que encuentren vagando por los caminos del litoral. Donde antes saltaban los brillantes colores del arco iris y se fundía el sonido casi musical, formado por el juego de rompientes y aves marinas con el amarillo y verde oscuro de la vegetación, se oye ahora el bronco aullido de la marejada. Las nubes, volando a ras de suelo y empapando de humedad las rocas que presentan sus formas desvaídas en medio de la bruma, parecen cortejos formados por un número infinito de almas desencarnadas que van a perderse entre los caballones blancos que llenan el horizonte marino.

En ésta costa de aspecto mudable, que a veces ofrece un rostro apacible y melancólico mientras que en otras ocasiones su perfil semeja el frío rostro de la muerte, existen lugares dotados con una cualidad especial. Son aquellos por los cuales los antiguos fijaban el paso de los difuntos que marchaban hacia su destino en el Ultramundo. Allí donde la costa acantilada cae hacia las garras ávidas del agua azul y verde, que se levantan intentando trepar hasta las colinas sembradas de rocas redondas, está fijada por una tradición milenaria la trayectoria seguida por los muertos, que se pierde tendida entre las nieblas del monte y la oscuridad de los abismos oceánicos.

7 López Pardo, F., *La Torre de las Almas*. 163 y 164

8 *Vita Apolloni*, 5.4.

9 *Tal como se representa en la bandeja de El Gandul (Sevilla)*. En López Pardo, F., o.c. p. 137-140.

10 *Los trabajos y los días*



Incluso en nuestros días, el visitante —si está anímicamente dispuesto a ello— puede sentir con todo su ser y con plena intensidad, la terrible energía cósmica que discurre por lugares como el Finisterre galaico, el Cap Sizun bretón o el Land's End del Cornualles galés. Cierta patricio romano, acompañante de las primeras legiones que llegaron hasta estos puntos en los que terminaba por entonces la extensión de las tierras conocidas, decía, en cartas enviadas desde allí hasta sus lejanos amigos, residentes en los soleados y tranquilos parajes de la campiña italiana, refiriéndose al empuje casi feroz de la fuerza que rodeaba aquellas latitudes:

Si en algún lugar del Orbe han de morar las almas vengativas de los muertos, este es, sin duda, el más apropiado.

Los muertos acompañan siempre a los vivos. Constituyen su mitad invisible, retirada, secreta, su último bastión frente al asalto de lo desconocido. ¿Qué quieren revelarnos ahora, en el borde mismo de la tierra? Se dice que los pueblos residentes en estos confines, sienten un extraño e irrefrenable impulso por ir más allá de ese horizonte donde se pierde el sol de cada día. Tal vez por eso grabaron, desde hace milenios, extraños signos en las rocas de la costa, comidas por el salitre y suavizadas por la acción de las galernas. Pero en cualquier caso no desean avanzar solos hacia ese mundo perdido de las almas sin nombre; quieren unirse, al menos, con aquellas gentes que, superando todas las pruebas que el propio Camino plantea, han conseguido asomarse al borde del abismo y que tal vez son capaces de sentir con ellos, junto a ellos, la poderosa llamada de quienes nos han precedido por ese camino secreto.

Sin embargo ahora no es posible avanzar más lejos de lo que impone ese límite señalado por el asalto de mareas y turbonadas. Los muertos nos abandonan aquí. Se reservan para ellos el sendero que continúa hacia delante, por encima de las aguas, hacia el sol que también parece morir.

Pero cualquier tarde, en el momento menos esperado, si permanecéis en silencio sobre aquellas colinas costeras asomadas frente a las aguas que cambian de color, quizá podáis contemplar cómo unas sombras leves, incorpóreas, transparentes, avanzan hasta vosotros para deslizarse luego entre las amarillas flores de los tojos, bordeando el rugoso perfil de los peñascos milenarios a los que se hacían ofrendas en otros tiempos, perdiéndose finalmente, confundidas con la fría bruma del mar.

Si os fijáis bien, seguramente podréis distinguir, en esos girones apenas modelados por el viento, los rasgos de algún ser querido extraviado ya entre las sombras de la muerte. O los recuerdos de aquél viejo amor, desaparecido también por los recodos del tiempo cruel y fugitivo que constituye nuestra vida. Es así que los muertos nos acompañan siempre con su presencia desvanecida, con sus llamadas ausentes, confundidas ahora junto a los sonidos que llegan desde el aire y el mar.

Debemos abandonar en este momento nuestro observatorio ubicado entre la tierra y la inmensidad oceánica. La campana de una ermita cercana parece lanzar quejas que se pierden entre las ráfagas del viento, desprendiendo de su memoria el nombre de todos aquellos desdichados que entregaron sus vidas en medio de los azares de este mundo e indicando, con fría lengua de metal, el camino que nos espera y

por el cual habremos de marchar cuando se cumpla el tiempo que nos ha sido prestado.

El sol comienza a descender en medio del lejano e infinito horizonte. Por el momento, podemos hacer oídos sordos a esa llamada de los muertos y encaminar nuestros pasos hacia las casitas multicolores que nos esperan allá lejos, tranquilas y bien resguardadas en sus campos, entre carballeiras y pinares, protegidas por la caricia suave y firme de una vieja, muy vieja, tierra madre.

2. Bosques, sombras y luces: el Viaje de los Espíritus en la historia y en la leyenda.

Si buscamos testimonios en esas edades perdidas, comprobaremos que las cuevas, las rocas y los bosques despertaron siempre en el espíritu de los seres humanos, casi desde el momento mismo en que comienza a articularse nuestra memoria personal y colectiva, sentimientos y sensaciones ambiguas y paradójicas, que, por lo demás, parecen ser de una naturaleza análoga a la que esos mismos lugares, entornos o accidentes geográficos muestran al observador de cualquier espacio-tiempo. Así, invadir el bosque o la selva suponía en muchos casos penetrar en la guarida de algo que, al mismo tiempo, era capaz de aterrorizar y de fascinar, de aniquilar y de llenar completamente el alma del osado. De la misma manera, introducirse en la profundidad de grietas y concavidades subterráneas, resultaba ser como ingresar de nuevo en el claustro materno, equivalía a permanecer en un ámbito de encierro y oscuridad, pero también suponía para los iniciados la posibilidad de integrarse en un recinto mágico donde el crecimiento y la vuelta a la

vida desde las fronteras de la muerte podían hacerse realidad. Por su parte, las grandes rocas infundieron siempre, a quienes las contemplaban en determinadas circunstancias o movidos por especiales estados de ánimo — natural o artificialmente potenciados— la sensación y constancia de una existencia misteriosa, latente y suspendida tal vez, pero no por ello menos poderosa y amenazadora, llegado el caso.



Debido a su impenetrabilidad y a las dificultades de acceso, también por causa de las brumas y tinieblas que en él solían tener su asiento, o por el aspecto furtivo de sus habitantes, el bosque fue quizá muy pronto considerado como una frontera del reino de los muertos y de los dioses oscuros. Se transformó así, desde un principio, en un recinto peligroso y temible, protagonista de leyendas y de relatos inquietantes, dispuesto para probar el valor de quienes se atreviesen a pisar sus veredas secretas. Allí, por sus rincones y senderos perdidos, todo podía ocurrir y en medio de las sombras que acostumbraban a pesar sobre aquellos caminos, la llegada de la muerte se producía



sin ruido, sin remedio, sin posibilidad de ejercer un control social inmediato sobre ella. En algunas leyendas del ciclo artúrico se habla del *bosque peligroso* como de un lugar encantado y poblado por los espíritus malignos. También se conservan, en muchas culturas, los relatos de trampas y laberintos que se abren en su interior, o recuerdos de ciertas entidades, casi siempre alejadas en aspecto y propósitos de la humanidad común, que allí moran y ejercen su dominio.

El bosque representa así todo aquello que, alejado de la humanidad por naturaleza o transformación, ha de convivir o de coexistir necesariamente con ella. Atravesar el bosque es como atravesar un territorio que no sólo puede resultar fronterizo y vecino de otra realidad diferente a la cotidiana y que resulta casi siempre hostil o, cuando menos, indiferente, a los individuos que forman los grupos sociales, sino que, además, puede albergar entre sus términos y límites —nunca bien definidos y establecidos— auténticos fenómenos de liminaridad y cambio que, en principio, vienen a ser poco compatibles con la existencia humana y con su desarrollo cultural añadido.

No resulta extraño, por lo tanto, que el bosque sea el lugar de residencia ideal para ciertas entidades extrañas y paradójicas como los licántropos, o para cierto tipo de fieras particularmente peligrosas y dañinas, así como para personajes pertenecientes a comunidades de seres a los que la tradición ha dulcificado considerándolos como hadas y elfos —la “Buena Gente”, que diría Robert Kirk— aunque su bondad no se exprese siempre respecto a los

humanos y su trato pueda proporcionar a veces sorpresas dolorosas y terribles¹¹. También suele atribuírsele a este ámbito una resonancia peculiar con la que puede acoger manifestaciones especiales de otros mundos y realidades paralelas al nuestro, convirtiéndose así en una puerta idónea para ser atravesada por todo tipo de seres que no siempre serán benéficos ni portadores de felicidad o de buenas nuevas.

Así que, casi desde un principio, el bosque fue un entorno propicio para estas manifestaciones sorprendentes, y a veces peligrosas, del Ultramundo, aunque, como veremos luego, también lo utilizaron algunos personajes para sus propios fines, más propios de realidades extrañas y ajenas a nosotros que para albergar manifestaciones del Alén. Sea como fuere, la propia configuración del bosque determina por sí misma en gran manera la estructura de las actividades llevadas a cabo por criaturas propias o ajenas al mundo humano. De tal manera, algunos de sus sectores serán más propicios a los desencadenamientos masivos de figuras espectrales o fantasmales que otros, sobre todo si la espesura se abre aquí y allá en caminos, trochas o explanadas más o menos amplias. Con ello, el bosque puede muy bien considerarse como el origen de todos estos prodigios —apariciones únicas o colectivas de almas en pena, visiones de cabalgatas fantasmales como la *Wütendes Heer* o la *Caza salvaje*, procesiones de difuntos, o de luces sin forma que vagan de un lado a otro— y como una suerte de crisol en el cual no sólo se forman y estructuran estos fenómenos, sino que además parece lograr con ellos un texto auténtico y pormenorizado de lo fantástico y extraordinario.

11 Robert Kirk. *La Comunidad Secreta*. Ediciones Siruela, 1993.



Las apariciones de estas entidades, en su aparente desorden y arbitrariedad, siguen no obstante unas pautas bastante precisas desde los testimonios más antiguos hasta los más recientes e inmediatos. Así, un análisis sobre la propia estructura de dichos fenómenos nos muestra una progresión desde lo más genérico — como sería, tal vez, la aparición de simples luces que marchan solas o que permanecen en un lugar concreto durante un tiempo— aun constituyendo, dentro de lo aparentemente sencillo, algunos juegos ciertamente complejos, hasta los casos ya mucho más elaborados en los que aparecen primero unas barahúndas de figuras y sombras en las que apenas es posible distinguir individualidades separadas o reconocibles, siguiendo más tarde compañías y formaciones ya mucho más organizadas en cuyo ámbito, en parte todavía confuso, ya pueden adivinarse o manifestarse personajes y sucesos mucho más concretos.

Este viaje hermenéutico tendido entre luces y figuras, o la presentación de una evolución posible entre aquellos fenómenos más próximos a las manifestaciones de lo numinoso-primordial y los ya más articulados o incrustados en las creencias derivadas de la presencia de lo sagrado o de lo religioso, muestra también la manera en que los distintos grupos sociales van tejiendo esta urdimbre de explicaciones relativas a los hechos, siempre misteriosos y comprometidos, que atañen a las cuestiones del Otro Mundo. Así, cuando las experiencias de estas visiones y apariciones se refieren a las fuerzas que se desprenden de la misma presencia e interacción de la naturaleza con los distintos seres y entidades que la pueblan, la estructura del mito o de la tradición habrá de adaptarse al relieve narrativo y expresivo que, en estos casos, corresponden a la actuación de

poderes oscuros y desconocidos. De ahí la presencia de sombras y de luces vagabundas que responden a esa inconcreción. Aunque dicha vaguedad no excluya, en muchos de estos casos, la presencia inquisitiva y actuante de lo terrible, ya que en razón de esa misma naturaleza difuminada, no cristalizada en forma alguna, el fenómeno en sí parece hallarse mucho más cerca de lo numinoso primordial.

De tal manera, el Viaje de los Espíritus puede comenzar mediante el concurso y la ayuda de las luces vagabundas. Y el bosque, con la colaboración de algunas rocas especiales y con el aliento mineral y nutricio de las cuevas abiertas en la Tierra Madre, ordenará aquellas manifestaciones que, desde una perspectiva superficial, pudieran mostrarse como hechos fortuitos, en una estructura amplia de significados, entre los que no se excluyen, desde luego, aquellos que afectan a los vivos y a los muertos. Así, ¿Serán capaces el bosque, las rocas y las cuevas, de articular en un texto coherente, aunque enigmático y por veces inexplicable, las caravanas de luminarias que, en ocasiones, se muestran en la espesura? ¿Podrán hacer lo mismo con esos otros torbellinos huracanados y vertiginosos formados por demonios y espíritus malignos? ¿Terminarán de ordenar, con sus frondas y perfiles, con sus trochas y recintos mágicos en los que suelen jugar rayos de luna y otros seres no tan luminosos, el trasiego de esos ejércitos oscuros que vuelan —o cabalgan a ras de suelo, según los casos— abriéndose camino en medio de la noche?

Sin duda el propósito de todo ello —o al menos uno de los propósitos— será calibrar la importancia que cobran, en el conjunto del ideario del grupo social, todas estas manifesta-



ciones reputadas como del Otro Mundo. Tal vez en un principio, los testigos y observadores de aquellas luces vagabundas acogieron con una cierta indiferencia ese fenómeno y poco a poco, a medida que los sistemas de creencias iban organizándose, tales sucesos fueron tomando una forma más sensible y llamativa, concretándose así en una expresión relativa a lo desconocido y misterioso que acechaba al otro lado de las fronteras establecidas por la cultura grupal.

Desde entonces, la comparación relativa y el conflicto entre lo que hay dentro del ámbito delimitado por los límites y fronteras culturales, y lo que hay fuera, se traducen muchas veces en imágenes como las que se presentan ante los ojos de quienes, por una razón o por otra, han de permanecer, de manera provisional, fuera del amparo de aquellos límites. Allí, en ese espacio-tiempo que, en principio aparece como extraño, paradójico y, en ocasiones hostil para los individuos y los grupos humanos, se muestran quienes a causa de su propia muerte han debido abandonar de manera definitiva a los suyos.

En este sentido, la hermenéutica nos suministra, hasta cierto límite, una explicación coherente del por qué en unos casos luces y en otros figuras, mesnadas, ejércitos fantasmales. Será preciso hallar los motivos de una hostilidad creciente sustentada entre los vivos y los muertos para que aquellas luces, que en las primeras creencias se contentaban con vagar y fluir, comenzaran a manifestarse de una manera más viva y, desde luego, también más agresiva. Los muertos que duermen y descansan en la paz y el olvido relativo del principio, se tornan figuras peligrosas a medida en que, a través de los esquemas de creencias del grupo

social, se establece de una manera cierta la diferencia radical entre vivos y muertos y, sobre todo, cuando se fija de manera clara el proceso de exclusión, abandono y temor que los difuntos poco a poco van encarnando.

Pero no todo queda en eso, aun cuando lo apuntado sea importante en lo que atañe al mecanismo y a la práctica de la explicación de este acontecer. En medio de las sombras propias de los bosques pueden adivinarse las huellas de otras sombras aún más densas y, desde luego, menos conformes y dóciles en lo que se refiere a sus relaciones con el grupo social. En el Viaje de los Espíritus aparecen resplandores todavía más siniestros que los correspondientes al tráfico —relativamente común— entre vivos y muertos. En la explicación de todas estas tradiciones encontramos algo que sobrepasa a la misma muerte. El maestro Howard Philips Lovecraft señalaba que, llegados a estos ámbitos que configuran el auténtico Mas Allá, nos encontramos con que, en ellos, hasta la misma muerte puede morir y la oscuridad que nos rodea tiene poco que ver con lo que nos presentan nuestras convenciones y mucho que decir sobre el origen y el alcance de nuestros miedos y temores ancestrales.

Una vez fijadas las ideas en el conjunto de creencias, las imágenes comienzan a tomar cuerpo y a desprender significados. La cólera de los muertos se fija como un musgo milenario en la corteza de muchos de nuestros temores más arraigados y ya no basta con los fogonazos y destellos de las luces que vagan inciertamente entre la espesura, o por el trazado sinuoso de los caminos. Ahora se requiere la figura del difunto y surge entonces la duda acerca de aquello que el testigo ve. Surgida la imagen desde el juego dudoso e inquietante de luces y



sombras, nace también junto a ella una duda, mantenida por el observador sobre la certeza de esa aparición. Es la espera, el aguardar de ese acontecer lo que decidirá finalmente que el testigo se ha topado con una fuerza del Otro Mundo y así será sancionado también por la experiencia colectiva del grupo.

Este esquema genérico mediante el que es posible presentar y justificar los contactos mantenidos con otra realidad, requiere por un lado la presencia y disposición del observador y por otro el contenido significativo de las imágenes, que se libera y entra en acción biunívoca con el anterior produciéndose con ello un avance cualitativo en el que siempre aparece algo más. En nuestro caso, el traslado de significados viene siendo paralelo al cambio de significantes. Desde la figura luminosa que se mueve entre la espesura del bosque o que nace en la cueva para deslizarse hacia el mundo, hasta las siluetas procesionales que marchan en las tinieblas para llevar un aviso, lanzar una llamada o arrebatarse la vida ya señalada para su final, se dispone toda una estructura compleja de intersignos o vínculos que establecen un entramado necesario mantenido entre planos diferentes de la realidad.

Tenemos, así, al menos, tres planos significantes mediante los cuales se presenta este acontecer de apariciones y manifestaciones al que llamamos Viaje de los Espíritus: el primero de ellos, que es de índole más general, está formado por el espacio-tiempo del ámbito en el que se produce el fenómeno: concurren en él factores físicos —geográficos, geológicos, biológicos, estructurales— y elementos inmateriales de tipo cultural capaces de condicionar, por ello mismo, de manera decisiva el sustento material. El bosque, o la cueva, por ejem-

plo, se visten con este tipo de condicionantes, de manera que lleguen a ser espacio-tiempos dialécticos en los que se articularán luego los fenómenos a venir y presentarse. El segundo plano será el de la espera y el aguardar. Las apariciones no se producen de un modo brusco e inesperado sino que algo las anuncia siempre, prepara al testigo o al observador que se disponen entonces para experimentar aquello que se aproxima y que se insinúa, pero que todavía no se hace presente. Finalmente, el tercero de estos planos recoge la aparición en sí misma, con toda su parafernalia de efectos, avisos y signos. De haberse tratado de lo numinoso, en esta tercera fase lo que llega se proyectaría hacia el testigo anulando en él cualquier capacidad de reacción. Pero nos encontramos en un momento distinto y con figuras diferentes, de manera que las manifestaciones que ocurren —salvo casos excepcionales de arrebatarse al testigo o al observador, donde se evidencian los residuos numinosos que todavía permanecen en las figuras aparecidas— únicamente representan la vinculación temporal, puede que accidental y desde luego sorprendente, trabada entre el Ultramundo y nuestro universo cotidiano.

La historia y la leyenda trasladan estos efectos del acontecer y los convierten en relatos, mediante los cuales el acontecer en sí, esto es, el conglomerado dialéctico en el que participan de un modo especial los testigos y observadores, la aparición según su augurio y presencia, y las consecuencias de todo ello en el grupo humano, van a preservarse y a llevar su carga significativa hasta otros espacio-tiempos distintos.

Pero en cualquier caso se conserva lo original y aquello que será reconocido como extraordi-



nario y conmovedor, de manera que el Viaje de los Espíritus, con sus escenarios terrenales, pueda llevarse a cabo. En la aventura de su contemplación, aguardándolo entre luces y sombras, debe permanecer en nosotros por siempre la capacidad de espera y asombro.

3. Comitivas y manifestaciones de los Muertos: Ejércitos, Compañías y Huestes.

Las manifestaciones que esperamos de los Muertos reafirman, pues, esa solución de continuidad inevitable entre nuestros dos mundos. Pero también son señales de un cambio de estado. No sólo de aquél referido a los simples cambios fisiológicos o de apariencia, sino a otros mucho más profundos si cabe, por más que, en muchos casos se refieran sobre todo a elementos de la cultura inmaterial correspondiente.

Sin embargo, esas manifestaciones con las que nos encontramos y en las que intervienen aquellas entidades clasificadas en el universo de los Muertos, suelen hablarnos también por sí mismas a través de la interpretación de los testigos y de los observadores. Las señales de ese cambio de estado al que nos referimos son, por ejemplo, aquellas formas de presentación, en modo alguno desprovistas de importancia: así, las manifestaciones o las presencias en fila, en grupos, de paso y discurrir tranquilo, o presas de la vorágine y de los torbellinos, por los aires, en medio de la tempestad, o a ras de suelo. Por lo general, estas circunstancias de las apariciones suelen hablarnos de la antigüedad que las inspira y en la que, de manera más o menos consciente, se apoyan.

Si atendemos a los planteamientos de una clasificación espacio-temporal genérica y no demasiado cerrada ni exclusiva de estas manifestaciones, podremos quizá argumentar que el torbellino y los estruendos que suelen acompañar en determinados casos a tales presencias se relacionan casi siempre con las formas más antiguas del fenómeno y también con las más alejadas del observador, que puede percibir las, pero como fenómenos apartados, separados de nuestro mundo por una suerte de espacio-frontera que los delimita y retiene en ámbitos espacio-temporales particulares. Confundidos a veces con los atributos de tempestades y tormentas, mantienen también esas características de fuerza desatada y de vorágine que se anuncia y presenta, pero que más raramente entra en contacto directo con los testigos actuando sobre ellos o arrebatándolos por los aires.



Sin embargo, los conjuntos de creencias relativos a la Vida y la Muerte, a su desarrollo y a su culminación, no tardan en incidir sobre los planos de presencia y motivación de los difuntos y almas separadas del cuerpo, siguiendo precisamente el itinerario propiciado por la



estructura de los tres grandes planos a la que nos hemos referido líneas atrás. Si las entidades que constituyen la vorágine y el torbellino continúan considerándose de naturaleza demoníaca y maligna, los espíritus correspondientes a los fallecidos y difuntos únicamente compartirán aquél destino torbellinesco en el caso de que sean condenadas al infierno. Si se han librado de ese destino terrible, puede que todavía hayan de pasar por un periodo de prueba antes de alcanzar el descanso definitivo. En realidad, este camino impuesto por las creencias —más concretamente por el cristianismo, prevaleciendo sobre los entramados ideológico-espirituales anteriores a su pleno triunfo en Europa— no se aparta tanto del recorrido por las formas primitivas, sino que más bien parece querer integrarse en un proceso evolutivo mediante el cual podrán alcanzarse en su momento las figuraciones más evolucionadas que pronto comenzarán a presentarse.

Podríamos hablar, en este sentido, de una geometría sagrada de las almas que se desliza a lo largo de los caminos que van y vienen desde la Tierra de los muertos. Se trataría aquí, en estas formas más avanzadas del proceso, de un estructurarse de las almas propiamente dichas y de una organización paralela experimentada por los mismos caminos, senderos, trazados y líneas a través de los cuales convergen estas manifestaciones. Con todo este acontecer y con las peculiaridades estructurales y funcionales que lo acompañan, nos hallaríamos así frente a una determinación física y espiritual del territorio de los vivos y del ámbito correspondiente a los muertos, espíritus y ánimas desencarnadas, que se corresponde con las necesidades del grupo social, según se muestra en casi todas las culturas y tradiciones.

Tales necesidades se muestran no sólo en la organización y estructura de los relatos en sí cuando nos hablan de estas apariciones, sino también en las razones semánticas y taxonómicas que articulan una nomenclatura relativa a las manifestaciones colectivas de los Muertos que vuelven: Pueblo de las Almas, Os Bos, Anaon, Os Ruins, Natchvolk, Estadea, Wüttendes Heer, Buena gente... En este torrente de denominaciones, calificativos y descripciones consideradas, por ejemplo, en los países y territorios de cultura céltica e indoeuropea —por centrar un poco la posible hermenéutica de dicho acontecer— es posible llevar a cabo ensayos de tipología evolutiva que comprendan desde las tropas y cabalgadas de espíritus (Tropa de Odinn, con sus valquirias y *einherjahr*; las distintas *mesnies* celestes y terrenales) hasta los cortejos procesionales y comitivas de difuntos, por no hablar de las apariciones aisladas.

Los Ejércitos de Muertos o de espíritus desencarnados, las Compañías, Huestes y procesiones de difuntos, junto con los testimonios que pueden presentarse de presencias de Otro Mundo, parecen formar o establecer una doble línea evolutiva en la cual pueden mostrarse tanto las cabalgadas aéreas o terrenales de espíritus —generalmente demoníacos o, al menos, torturados por su condena eterna a vagar en compañía de diablos y otras entidades monstruosas y maligna— como las procesiones o comitivas más o menos numerosas de almas que, a su vez, estarán formadas únicamente por difuntos o en las que es posible que se agreguen también personajes todavía vivientes. Una línea explicativa y dramática que sostiene los propósitos de tales presencias, y que está constituida por el carácter o la condición agresivos y tumultuosos de quienes se



aparecen o, contrariamente, por su comportamiento y aspecto cuando menos de apariencia más pacífica y tranquila. Lo horrible, agresivo y violento, junto con su alternativa, inquietante todavía, aunque predominantemente melancólica y calma, se tiende junto a la figuración explicativa de las presencias, componiendo entre ambas líneas la urdimbre de un texto reconocible en el que caben casi todos los aspectos conocidos o manifestados de estos fenómenos.

La tipología de la que hablamos comprende asimismo la forma general o las formas más peculiares ya no de las presencias mismas, sino de cómo será el desarrollo de los encuentros propiamente dichos mantenidos entre Vivos y Muertos. De manera que si es posible describir una tipología para las formas de este acontecer y otra, al menos, para los comportamientos mostrados por los representantes o figurantes de aquellas, bien podremos obtener de todo ese proceso analítico y hermenéutico aquí apenas esbozado una estructura-tipo en la que se nos muestren la Presencia por un lado y el Aguardar por otro y de la que sea posible desprender las consecuencias del Encuentro ocurrido seguidamente, como las múltiples y posibles versiones de un texto en el que se reflejen no sólo creencias o conjuntos de creencias más o menos complejas, sino también las necesidades —de representación, de orden, de estructura y de función— atribuibles al grupo social y que atañen de manera particular al establecimiento de su entidad y de la extensión de su ámbito, considerados para sí mismo y frente a lo Exterior y Otro.

Considerando así —en un entendimiento amplio y no exhaustivo de estas representaciones— los encuentros entre Vivos y Muertos,

será tal vez posible establecer, al menos, una diferencia que resalta entre los ejemplos torbellinoscos, violentos y generadores de conflictos y los más calmos y pacíficos: la comunicación o el traslado de información entre ambas colectividades será tanto más completa y abundante cuanto mayor sea la estabilidad del encuentro propiamente dicho. No será igual el resultado informativo desprendido de una colisión violenta y un arrebatamiento derivado de presencias del tipo del *Wüttendes Heer*, o Cacería Salvaje, en las que de la proyección final enviada hacia el observador resulta una tensión dinámica de mayor intensidad aunque de intervalos más breves, que la obtenida a partir de las procesiones terrenales de almas y espíritus, por lo general mucho más explícita y, en cualquier caso, narrativamente más compleja.

Es por causa de esta complejidad incrementada que será posible establecer una codificación muy completa de aquello que puede suceder en estos encuentros entre Vivos y Muertos. Así, por ejemplo, vemos que existe un código cada vez más complejo de comportamiento, de manera que, desde la práctica imposibilidad de hacer nada si uno es arrebatado por los aires o arrastrado de cabeza al infierno por las Tropas y Huestes de espíritus malignos, llegamos a la descripción de pautas de comportamiento mucho mejor establecidas, mediante las cuales, incluso en estos casos de presencias fulminantes y avasalladoras procedentes del Otro Lado, será posible poner algún remedio no tomando nada de lo que esas entidades te ofrezcan, aislándose de su presencia por medio de ciertas prácticas o rehusando cualquier contacto y hasta la visión misma, en caso de apuro.

Quedan no obstante y a pesar de todos los esfuerzos y enseñanzas para lograr una actuación correcta en estos casos de encuentros desafortunados, los flecos que siempre nos presenta lo extraño, lo ajeno que habitualmente constituye la esencia de tales fenómenos: el vampirismo de la Hueste —al modo ancestral del mito, es decir, apoderarse no de la sangre, sino de la “sustancia vital” del testigo o testigos—, la influencia nefasta conocida en muchas culturas como el “mal de muerto”, el decaimiento que sigue a estos encuentros, los signos de esa misma conjunción inesperada con lo Numinoso, que son, por otra parte, auténticas señales que muestran los límites, insalvables al fin, de nuestra identidad.

4. Los Pueblos de la Noche: Sociedades de los bosques. Los Hombres Negros. Los Círculos secretos y el Éxtasis

Huestes y compañías, procesiones y ánimas solitarias, no son las únicas manifestaciones nocturnas de lo insólito y lo extraño. En el corazón de los bosques, espesos y casi impenetrables, de la vieja Europa, existían en épocas pasadas —tal vez continúen existiendo hoy día— otras comunidades de seres que ocupaban ciertos claros secretos o que, desde aquellas soledades repletas de vegetación y plagadas por entidades pequeñas y grandes, de las que vuelan entre las ramas o se arrastran por medio de los obstáculos del suelo, penetraban en refugios subterráneos para conectar, a través de ellos, con otras poblaciones hechas de sombras y provistas de misteriosos vínculos con la Madre Tierra.

Margaret Murray nos habla, a este respecto, de

la Sociedad de las Hadas, lo mismo que Robert Kirk lo hace de la Buena Gente. En casi todas las culturas que se reparten en diferentes espacios y tiempos por el Viejo Continente, las tradiciones y leyendas suelen mencionar las actividades de un Pueblo misterioso que existe desde hace mucho tiempo entre nosotros, refugiado en lugares inaccesibles o protegidos mediante vínculos mágicos de los visitantes extraños.



También se habla —siempre en voz baja y casi de boca a oído— de los Hombres Negros del bosque, que presiden ciertas reuniones secretas —conocidas como *Sabbath*— a las que acuden personas y seres que, de ordinario, viven entre nosotros, pero a las cuales, de vez en cuando, se les despierta un lado oculto tan pronto reciben la llamada de algunos emisarios a los que sólo ellos pueden oír, o cuando en la noche escuchan el sonido de ciertos instrumentos que, si bien resuenan en sus oídos con un timbre especial e inconfundible, para otros no preparados, si es que llegan a percibirlos, se confunden con el rumor lejano del mar, o con el de las aguas que caen y que



corren por los valles, murmurando mientras vagan entre rocas cubiertas por signos milenarios.

Así, el Hombre Negro —aunque según las consejas y rumores que sobre este personaje figuran en algunas crónicas, no es de color oscuro como su nombre sugiere sino, bien al contrario, claro y luminoso— preside reuniones en el bosque a las que invita a sus allegados, discípulos y cofrades. Esas reuniones se llevan a cabo en determinados calveros o claros rodeados de espesura y están protegidas de tal manera por su poder y por el de la magia que comparte con sus invitados que, de no ser uno de ellos, podríamos pasar mismo al lado de esos lugares sellados sin ver ni oír absolutamente nada, salvo unos extraños rumores de voces que parecen venir de todas partes y de ninguna, como lamentos y sonidos misteriosos que escuchados así, en la oscuridad de la noche y en medio de las trochas y vaguadas montesías, pondrían seguramente temor en el más valiente de los corazones.

Círculos secretos, pues, y también, Círculos mágicos, comparten los caminos del bosque con aquellas otras manifestaciones de las que hemos hablado antes, pero sin mezclarse con ellas ni tampoco desvirtuar su papel, su función o su propósito. De tal manera, si alguno se adentrase entre las enramadas del gran bosque, cuyos pedazos todavía pueden encontrarse en algunos países europeos —no nos referimos aquí a las selvas tropicales, que tienen su

mundo y sus personajes propios— podría encontrarse tal vez con alguna de aquellas manifestaciones, siempre y cuando estuviese en el lugar y en la hora apropiados para ello, pero difícilmente llegaría a ser testigo de una mezcla o barahúnda de todas en conjunto o en sucesión, aun cuando las mismas ocurran casi siempre con preferencia en determinados períodos del año.



Es éste un rasgo —el de la no coincidencia ni confusión entre las diversas formas de aparecerse lo extraño— que llama nuestra atención, precisamente porque tal hecho, de comprobarse, hablaría en favor de una vigencia de aquella estructura dramática, discursiva, textual en suma, de la que hemos hablado y mediante la que sería

posible sostener, aplicar y tal vez también explicar de manera coherente el Anuncio, la Presencia y la Proyección de estas manifestaciones sobre el testigo de dicho acontecer. Vistos bajo esta perspectiva, sería quizá posible unir en un discurso común el Reino de las Hadas, las reuniones secretas del bosque o *Sabbath*, las vueltas vertiginosas y torbellinescas de las Huestes y *mesnies* celestes o terrenas, los avisos terroríficos y amenazadores, aunque también profundamente melancólicos, llegados de las procesiones de almas y espíritus vagabundos.

Porque, si nos detenemos para estudiar la



cuestión, ni el vagabundeo de las almas condenadas o castigadas es errático, sino dirigido por una especie de voluntad o línea de tensión, si así podemos llamarla, ni la vorágine de las *mesnies* o Cacería salvaje, *Wüttendes Heer* y similares, vienen a presentarse de manera tan caótica como pudiera esperarse por las apariciones de la manifestación en sí, ni tampoco las procesiones de ánimas ni mucho menos las apariciones solitarias concurren en los caminos caprichosamente, sino más bien se ofrecen siempre con un propósito que, donde primero y con más fuerza se muestra es en el relato mismo de los hechos, en su estructura narrativa, y en su función o propósito explicativos.

No digamos ya si nos referimos a las Gentes del Bosque que danzan y alcanzan un éxtasis derivado de ciertos rituales en comunión con el Maestro Negro, o del consumo, siempre alegre y desenfrenado, de comida y bebida de naturaleza secreta y que, además, no se acaba nunca, por muy grande y continuado que sea su uso.

Todo ello nos habla de una gran población de entidades que bullen en el cielo y por el suelo, arrebatando consigo en ciertos casos a los culpables de infracciones severas del orden social, aportando en otros mensajes y conocimientos a los humanos, estableciendo y fijando las normas más importantes del orden social en lo que se refiere a convivencia, comportamientos individuales y de grupo, señalamiento de los periodos en los que ese mismo orden no sólo puede, sino que debe, subvertirse, etc..

Algunos estudiosos —entre otros, Lily Weiser-All, Otto Höfler, Stig Wikander— consideran que existe una cierta vinculación de aquellas

manifestaciones de las que hemos hablado en las que se muestran los espíritus y los difuntos, con las cofradías secretas o sociedades iniciáticas de guerreros en la Antigüedad (*Männerbünde*), que más tarde pudieron perder incluso ese carácter belicoso pero que conservaron siempre su condición reservada, misteriosa e iniciática. Los integrantes de tales sociedades, pintado su cuerpo de negro, enmascarados con cráneos y pieles de oso, lobo y otros animales, podían alcanzar estados de éxtasis mediante los cuales llegaban a transformarse verdaderamente en fieras o en demonios. Fueron considerados por ello como representaciones de los muertos que volvían a nuestro mundo, y así llegarían a fundamentarse las creencias —extendidas por el Viejo Continente y aún más allá— en las *mesnies* y cabalgadas diabólicas, en los ejércitos fantasmales y en las procesiones de difuntos, tan comunes y extendidas en la tradición europea.

De alguna manera, el éxtasis que se alcanzaba mediante los rituales peculiares de las *Männerbünde*, resultaba un procedimiento común que llegaba también a las reuniones nocturnas de los bosques (*Sabbath*) anteriormente citadas, con las que aquellas compartían un carácter reservado y secreto, así como la condición iniciática relativa al acceso y participación en las mismas para alcanzar y culminar la Gran Transformación.

Así, los caminos trazados en los bosques podían servir de referencia —tipología y topología— para unas y otras modalidades, de tal manera que, una vez más, lo Extraño y aun lo Ajeno, lo Numinoso en suma, podían trasladarse desde la lejanía, la oscuridad y el misterio, hasta el Cosmos humano, para cumplir el papel de aquellos que danzan en la sombra, de



los que vuelan y se desplazan por los aires en brazos de la tormenta, o de los que siguen a las luminarias vacilantes y temblorosas de alguna procesión de almas vagando por bosques, prados y corredoiras, o deslizándose como la niebla por las playas vecinas al Gran Océano, en busca de su destino perdido.

**Nartra'ch primour cellac sa brau
na Rotar Cliun**

Bibliografía

-HÖFLER, OTTO: *Kultische Geheimbünde der Germanen*, Frankfurt am Main, 1934.

-LE BRAZ, ANATOLE, *La Légende de la Mort*, Éditions Jeanne Laffitte, Marseille, 1982.

-NOVOA SANTOS, R. -ROF CARBALLO, X., *A Santa Compañía*. Akal Editor, Madrid, 1975.

-OTERO PEDRAYO, RAMON, *Ensayo histórico sobre la cultura gallega*. Editorial Nos. Santiago de Compostela, 1933.

-SCHMITT, JEAN-CLAUDE, *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*. Éditions Gallimard, 1994.



libros
cómic
xogos de rol
bonecos
papelería

Séguenos en facebook

**LIBRERIA
PAZ**

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

O MÁXICO SAN CIPRIANO: A oración de San Cipriano e os libros de San Cipriano ibéricos no panorama cultural europeo I

Félix Castro Vicente

*Avogado, músico, investigador en música tradicional
e etnografía galega, licenciado en antropoloxía,
e bibliófilo*

arquivocastrovicente@gmail.com

felixcastrovicente@yahoo.es



Sumario

San Cipriano de Antioquía, Santo Mártir do século III D.C. e famoso mago antes da súa conversión, é o santo máximo cristián por excelencia, ambivalente, tanto patrón e protector dos practicantes das artes máxicas como protector contra as mesmas. Nesta serie de artigos amosaremos a súa figura, a súa vinculación con prácticas máxicas relixiosas en toda Europa, concentrándonos na "Oración de San Cipriano", eficaz contra feitizos e o mal de ollo; o seu papel na conformación do Libro de San Cipriano ibérico, xunto con clasificacións tipolóxicas das versións encontradas da Oración e do Libro; procesos da Inquisición contra ambos, e panorama de outras obras europeas atribuídas a San Cipriano.

Palabras clave: São Cipriano, Oración de San Cipriano, filacteria, mal de ollo, feitizos, amuleto, Libro de San Cipriano

Abstract

Saint Cyprian from Antiochia, a Saint Martir from the III century A.C., was a famous sorcerer before his conversion. He is the most famous christian magician, a two-face saint, protector of the practitioners of the magic arts and also the protector against the evil eye and witcheries. In this series of articles we shall show his figure; his relation with magical religious practices all over Europe, mainly the well-known "Prayer of St. Cyprian", effective against witcheries and evil eye, the role of the prayer in the configuration of the Iberian Book of St. Cyprian, along with typological classifications of the different versions found of the Prayer and the Book; Inquisition Trials against both, and the outlook of other European books attributed to St. Cyprian.

Keywords: Saint Cyprian, Antiochia, Saint Cyprian's Prayer, magic, evil eye, charms, phylacteria, colportage, Book of St. Cyprian, Typological classification

Introdución

Dende que empezamos fai quince anos as nosas investigacións sobre o Libro de San Cipriano, o famoso grimorio ou libro de maxia tan popular en Galiza para a búsqueda de tesouros, os camiños percorridos na súa pesca coas súas bifurcacións e ramificacións,

teñen sido moitos e moi variados. Nesta serie de dous artigos percorrерemos algúns destes camiños, un deles o da Oración de San Cipriano que nas súas diversas formas pertence ao acervo cultural común europeo e de todo o mundo cristián xa que tamén aparecen en Oriente Medio e en partes de África coma Etiopía, alá onde se espallou nas súas orixes o cristianismo, e en referencia á península ibéri-



ca dicir que cada vez temos maior convencimento de que foi un elemento importante na configuración dos nosos “ciprianillos”. Incluiremos tamén unha actualización da nosa clasificación tipolóxica que fixemos por primeira vez no ano 2005 e que ten sido heurísticamente tan produtiva para que se entenda de qué libros estamos a tratar ao falar das diversas oracións. Outro campo de estudo, os procesos inquisitoriais contra a Oración de San Cipriano e o Libro de San Cipriano, que teñen gran importancia á hora de datación e difusión destas prácticas máxicas pola xeografía ibérica; tamén outras obras máxicas atribuídas a San Cipriano no contexto cultural europeo dende antigo, o que non implica que fosen as mesmas que chegaron ata nós en Iberia en formato impreso atribuídas a este santo. Pero antes de nada faremos un novo e breve repaso sobre a biografía de San Cipriano e a súa significación no contexto relixioso europeo.

A Figura de San Cipriano

San Cipriano de Antioquía (250 - 304), foi un santo que viviu en Antioquía, ao sur da actual Turquía, arredor do séc. III D.C., e martirizado no 304 D.C. por Diocleciano. É un santo venerado tanto na Igrexa Ortodoxa, sendo a súa festa o 2 de outubro, como na Igrexa Católica, coa súa festa o 26 de setembro. Non hai que confundilo con San Cipriano de Cartago, Thascius Caecilius Cyprianus (210-258 D.C.), Bispo de Cartago, doutor da Igrexa, do que se celebra a festa o 16 de Setembro.¹

As primeiras noticias que temos de San Cipriano de Antioquía débense á Homilía XXIV de San Gregorio Nacianceno datada arredor do 379 D. C, que o confunde con San Cipriano de Cartago, e o poema "De sancto

Cipriano" escrito en grego pola Emperatriz de Bizancio Eudoxia arredor do 460 D.C. que se conserva parcialmente. O relato da súa vida máis antigo que se conserva é oriental, no Martiroloxio de Nokerio (830 - 912), recollendo a súa condición de mago, o episodio da conversión do santo ao non conseguir coas súas artes máxicas facer que a cristiana Xustina se namorara de Aglaide. No martiroloxio do venerable Beda unicamente se cita a súa condición de mago. Tamén aparece sucintamente no Martiroloxio Román. (Urbano 1988) A tradición haxiográfica de San Cipriano concéntrase en tres textos principais, de orixe distinta e que se xuntaron arredor do s. V, a *Conversio*, que relata a súa biografía e conver-



Gravado "Vida y martirio de San Cipriano y Santa Justina" Imp. El Abanico, Barcelona, s. XIX.

sión, a *Confesio*, na que o propio santo fai en primeira persoa un acto de arrepentimento e confesión, e a *Passio*, onde se relata o seu martirio, existindo delas versións e recensións en diversas linguas, fundamentalmente gregas, latinas, árabes, coptas, sirias, armenias, eslavas e etíopes (BAUSI 2003).



O relato biográfico máis coñecido para nós procede do *Flos Sanctorum*, "Libro de las vidas de los Santos", do Padre Pedro de Ribadeneyra, libro moi popular con moitas edicións dende 1599, existe unha edición desta obra de Lisboa de 1704 (Pires Ferreira, 1995). Temos na nosa colección a edición de 1751 publicada en Barcelona pola Viúva de Piferrer. Existen outras obras moi populares no s. XVII que tamén recollen a vida do santo, como p. ex. a *Acta Sanctorum* e a *Legenda aurea* de Iacopo de Varazze.

Segundo a tradición San Cipriano naceu en Antioquía, de pais idólatras e con grandes riquezas, viaxa por Grecia, Exipto, a India e Caldea, adquirindo profundos coñecementos, entre eles de filosofía e das artes máxicas, feito polo que a súa fama se estendeu enormemente. Aos trinta anos convértese ó cristianismo cando un mozo, Aglaide, namorado da xove Xustina, recorre a el para que ésta acceda aos seus desexos. Cipriano non o consegue a pesar de todas as súas artes máxicas, e entón invoca a Lucifer para que lle diga por qué son inútiles os sortilexios con Xustina. Lucifer respóndelle que ela é cristiá, que o Deus dos cristiáns é o Señor de todo o creado, estando el tamén suxeito ao seu poder. Entón Cipriano convértese ao cristianismo, abandonando a

práctica da maxia e queimando todos os seus libros máxicos. Posteriormente Cipriano e Xustina levan unha vida de oración e predicación do cristianismo, ata que o Xuíz Eutolmo os envía ao suplicio, primeiro meténdoos en tinas de pez ardendo, das que saen milagreiramente ilesos, e despois decapitándoos á beira do río Gallo de Antioquía o 26 de Setembro do 304 D.C.²

A fama de San Cipriano como máxico, prototipo da figura de Fausto, estendeuse por toda a cristiandade e pasou posteriormente á memoria popular, pódoo ao mesmo nivel que outros famosos magos da Antigüidade, como Simón o Mago e Salomón. Dese xeito San Cipriano é un santo ambivalente, por unha banda patrón das artes máxicas, dos feiticeiros e das bruxas, que o invocan para ter éxito nas súas empresas, e por outra banda protector contra os maleficios, con poder para desfacer todo tipo de feitizos. A súa popularidade foi e é enorme, estendéndose por toda a xeografía europea, fundamentalmente no sur, con gran número de capelas e igrexas dedicadas ao santo. Na Igrexa Romana viuse mermada dende que foi retirado oficialmente do santoral no ano 1969 ao consideralo un santo lendario sen probas da súa existencia. Na europa oriental, dende Grecia, Bulgaria, e máis alá, ata Etiopía, Siria,

1 As imaxes que acompañan a este artigo, salvo que se indique o contrario, pertencen á nosa colección particular de máis de douscentos libros de ocultismo, salientando a parte dedicada a grimorios ou libros de maxia, cun cento deles, e cerca de cincuenta obxectos entre edicións diversas do Libro de San Cipriano, Oracións de San Cipriano e iconografía.

2 A tradición popular é a que conta que antes de queimalos recolleu nun libro os seus coñecementos esotéricos máis importantes, de aí ven o famoso Libro de San Cipriano, tan popular en Galiza e no norte de Portugal, sobre todo para o desencanto de tesouros. As imaxes do Santo reproducidas nos iconos da Igrexa Ortodoxa e nos retratos haxiográficos e folletos máis vinculados á Igrexa Romana que temos na nosa colección, procedentes de Italia, España, Bulgaria, etc. abundan nas representacións de San Cipriano xunto con Santa Xustina en posición estática ou no acto do martirio nas tinas de pez ardendo, tamén aparece ás veces San Cipriano queimando os seus antigos libros de maxia.



ou Armenia, segue sendo un santo moi popular e venerado polo seu papel propicio para exorcizar e desfacer feitizos.

No xénero da literatura ambulante de cordel abundan os exemplos de folletos dedicados ao santo, dende oracións ata composicións poéticas, e vidas do santo, ás veces referidos a San Cipriano e Santa Xustina e outras veces a San Cipriano só³. Tamén existen exemplos de folletos en que San Cipriano figura no seu papel de mago, así os Almanques publicados a finais do s. XIX en Lisboa, dos que existen exemplares na Biblioteca Nacional Portuguesa, coma por exemplo o "*Almanach de S. Cipriano, O feiticeiro*", e o "*Oráculo dos Solteiros*", da Livraria Económica. Ao xénero da literatura pertence tamén o "Libro de San Cipriano", libros de maxia dos que xa nos temos ocupado noutros artigos, e dos que falaremos deseguido. Estes libros inciden tanto na imaxe de San Cipriano como protector contra as bruxarías coma na de experto mago e citáremolos ao analizar diversas oracións de San Cipriano e a nosa hipótese sobre a creación do Ciprianillo.

A existencia do Libro de San Cipriano correspóndese co imaxinario popular e o relato conservado pola tradición popular segundo a que

antes de renegar da maxia e queimar os seus libros, San Cipriano recolleu nunha obra os seus coñecementos esotéricos máis importan-



"Oráculo dos solteiros", atribuído a San Cipriano.
Livraria Económica de Lisboa, s. XIX

tes, de aí viría a tradición do famoso Libro de San Cipriano, tan popular en Galiza e norte de Portugal, sobre todo para o desencanto de

3 Temos na nosa colección oracións de San Cipriano en castelán de Manresa e en Reus no s. XIX, unha en catalán de inicios do s. XIX, Goigs do séc. XVII e XIX en catalán (os Gozos son composicións poéticas a modo de himno relixioso dedicados a un santo ou virxe), un prego do séc. XIX da imprenta "El Abanico" de Barcelona coa vida en verso de San Cipriano e Santa Xustina, e incluso novenas modernas. Tamén aparece a Oración en libros máxico-relixiosos coma "*Tesoro de Milagros y Oraciones de la SS. Cruz de Caravaca*", o "*Enchiridión do Papa León III*" publicado por Rosendo Pons en Barcelona a principios do s. XX, e en "*Enchiridiones, Grimosos y Pantáculos*" do Dr. Moorne publicado en Madrid pola mesma época. Da Igrexa ortodoxa temos iconos, unha pequena oración rusa moderna que se pode levar no peto, e tamén un folleto coas oracións e exorcismos do mosteiro grego do monte Parnitha. Exemplos de oracións son tamén un conto relativamente común en libros de ocultismo onde se fan eco da vida do santo como mago e a súa conversión, coma por exemplo no "*Historia de la Magie*" de Eliphas Levi, do que temos a primeira tradución en castelán realizada polo recoñecido ocultista e teósofo madrileño Rafael Urbano García, publicado a principios do s. XX pola "*Biblioteca del Más Allá*" de Madrid.

tesouros, e que logo se estendeu por outras zonas da xeografía mundial.

O papel desta obra, o Libro de San Cipriano, un gran éxito editorial, sobre todo en latinoamérica, en países como Brasil onde se publican numerosas versións do mesmo con tiradas de milleiros de exemplares, ten sido seguramente moi importante como difusora desta oración por todo o mundo.

Deste xeito as imaxes do santo reproducidas nos iconos da Igrexa Ortodoxa e nos relatos haxiográficos e folletos máis vinculados á Igrexa Romana que temos na nosa colección, procedentes de Italia, España, Bulgaria, etc. abundan nas representacións de San Cipriano xunto a Santa Xustina en posición estática ou no acto do martirio nas tinas de peixe ardendo, tamén aparece San Cipriano a miúdo na acción de queimar os seus antigos libros de maxia e/ou sostendo entre as súas mans un libro cunha imaxe da cruz nunha das súas páxinas, que sería a Biblia. As imaxes perpetúan así a imaxe do San Cipriano feitiцеiro autor dos coñecidos grimorios que se lle atribúen⁴.

Aparte dos tres textos que conforman a tradición haxiográfica do Santo (Conversión, Confesión e Pasión), hai outros dous bloques fundamentais de textos atribuídos ao mesmo:

- un referente a oracións atribuídas ao santo, coa finalidade principal de desfacer maleficios, neste encadraríanse todas as oracións de San Cipriano que existen dende Oriente Medio, África

ata Europa, e posteriormente pasarían a América.

- o outro referente a libros de maxia escritos supostamente por San Cipriano, que á súa vez dividiremos en tres subapartados, (dos dous primeiros faremos unha exposición xeral na segunda parte deste artigo):



Gravado dos Goigs (Gozos)
de S. Cipriá y S. Justina, Reus, S. XVII

- 1- por unha beira os libros atribuídos ao mesmo que circularon por toda Europa dende a Idade Media, dos que se conservan algúns exemplares, os máis

⁴ Máis adiante reproduciremos actualizada a descrición e clasificación tipolóxica das edicións máis salientables de dita obra, das que nós coñecemos, que publicamos na Revista Híbris de Bibliofilia no ano 2005 e na Revista Murguía de Historia no ano 2007, para que sirva de guía aos comentarios que facemos neste artigo sobre as diversas edicións dos Libros de San Cipriano.

coñecidos en bibliotecas británicas

- 2- os libros de maxia existentes en escandinavia dende o s. XVI, coñecidos co apelativo xeneral de svarteboka (Libros Negros) titulados a menudo Cyprianus ou Sybrianus,
- 3- e finalmente os libros atribuídos na península ibérica a San Cipriano, en Galicia coñecidos co nome popular de "ciprianillo", que conforman o corpus principal que temos investigado e obxecto deste traballo, dos que a datación da súa xénese é problemática porque son de moi variado tipo e porque non coñecemos exemplares impresos anteriores ao s. XIX, seguramente polo celoso labor de censura inquisitorial. Algúns destes seguramente foron redactados no s. XVIII, posto que polo menos temos constancia da existencia de referencias ao Libro de San Cipriano dende mediados dese século. Elo non implica que non existisen obras máis antigas, incluso versións manuscritas, xa que hai referencias incluso que chegan ao s. XVI e XVII, pero estas obras non teñen por qué ser as mesmas que chegaron a nós de xeito impreso.

Análise de algunhas oracións de San Cipriano

As oracións máis antigas atribuídas a San Cipriano teñen sido obxecto de estudo por filólogos e historiadores, que non teñen prestado atención ás oracións que circulan hoxe nin ás prácticas e usos das mesmas, que é unha perspectiva máis ben etnográfica e antropolóxica. Recolleremos algúns exemplos destas oracións, amosando versións da mesma en diver-

sas linguas, comentando brevemente as súas características e os seus puntos en común nun intento de clasificación tipolóxica. Pero nesta ocasión a diferenza de traballos anteriores centrámonos nas súas versións en castelán e portugués que aparecen no Libro de San Cipriano para amosar o papel fundamental que tivo esta oración na creación e conformación do Libro de San Cipriano ibérico, tal e como chegou ata nós.

Na nosa colección contamos co texto de Oracións de San Cipriano para desfacer feitiños en latín, grego, ruso, búlgaro, portugués, francés, español, catalán, etíopes e árabes. As oracións máis coñecidas de San Cipriano son útiles en todas as xeografías para curar os feitiños e o mal de ollo dirixidos contra unha persoa. O seu poder reside tanto na oralidade cando se recita a oración como na base ou soporte material en que está escrito, papel ou pergameo, que a persoa pode levar enriba á xeito de amuleto protector. Hai que ter en conta que ata fai poucos anos moita xente era analfabeta, non era capaz de ler o texto da oración, de aí o emprego desta como amuleto como opción igualmente válida para preservarse do mal.

Dende o punto de vista antropolóxico e etnográfico teñen un interese indubidable por ser un exemplo perfecto da práctica relixiosa sobre todo das clases populares. O concepto de maleficio que se manexa nestas oracións é máis ben o presente en todo tipo de cultura tradicional, que é un concepto moi amplo, case omniabarcante, posto que todo tipo de calamidades, dende atmosféricas, pragas, enfermidades, perxuizos económicos e personais, etc. consideran e consideraban que tiñan unha compoñente intencional e causal, xeneralmen-



te de terceiras personas veciñas á vítima e que eran os actúantes/causantes de ditos maleficios e para levalos a cabo ás veces servíanse dun intermediario, a bruxa ou bruxo. Este concepto lato de maleficio persiste aínda en culturas cun forte compoñente tradicional e espiritual, como por exemplo africanas, así os maftahe saray etíopes (oracións para desfacer maleficios) que son xeneralmente adscritos a San Cipriano (qoprayanos en etíope), e nos aspectos marxinais das culturas occidentais onde a pesar dos anos que leva presente o discurso da cultura científica oficial, este discurso presenta numerosas fisuras ou gretas⁵.

A Oración de San Cipriano en occidente (non así no cristianismo oriental) foi prohibida pola Inquisición igual que o Libro de San Cipriano, perseguida igual que o "ciprianillo", habitou durante séculos nos límites da cultura relixiosa popular. A pesar de ocupar por esta razón un lugar subalterno na "cultura das bordas" como diría a socióloga Jerusa Pires Ferreira, o seu papel foi fundamental como veremos pola súa eficacia para protexer do mal de ollo, feitizos e todo tipo de operacións máxicas, de xeito que a súa persecución pola Igrexa durante séculos foi infrutuosa xa que a oración perviviu e aínda se pode atopar esta oración en internet a día de hoxe e polo tanto é perfectamente vixente.

A orixe e difusión da Oración de San Cipriano polo occidente europeo debe datarse na Idade Media, inicialmente en linguas litúrxicas coma o latín e xa posteriormente sería traducida ás linguas vernáculas. Un caso paralelo ocorrería en oriente coa difusión da oración a partir do grego a outras linguas coma o búlgaro, etíope, armenio, etc. Aínda que existen procesos inquisitoriais do s. XVI que a citan, a oración máis antiga que coñecemos en castelán é do s. XVII, e datada por Javier Iturbide Díaz arredor do ano 1631 que se conserva no Arquivo Histórico Nacional de España, na Sección de Inquisición - Censuras legajo 444, n. 59, (ref. CCPB000531048-2 do Catálogo do Patrimonio de Bibliográfico Español), e na Real Academia de la Historia na 9/3636(4) Colección Jesuitas -- Olim: T-62/4 (ref. CCPB000418205-7). Examinamos a do expediente de Censura da Inquisición co título "Oración devotissima de San Cipriano, traducida de Latin en Castellano", composta de catro páxinas en folio e que dise traducida por Cristobal Lasterra y Santisteban, autor da obra de exorcismos *Liber exorcismorum cum adversus tempestates et daemones*, 82 páxinas, en octavo, publicada en 1631, Pamplona, imprenta de Martín Labayen (Iturbide 2011).

Como ben expresa Iturbide no seu artigo a Oración de San Cipriano xa estivo prohibida

5 Hai outro tipo de oracións atribuídas a San Cipriano, fundamentalmente de maxia amorosa, como por exemplo a "Oración de San Cipriano das tres Almas", máis populares en prácticas relixiosas de cultos afroamericanos (onde tamén se ten adoptado a figura de San Cipriano sincretizándoo con figuras propias propicias para desfacer feiticerías e traballos de maxia negra) das que non nos ocuparemos, porque se saen do papel de San Cipriano como protector contra as bruxarías, aínda que esas oracións amorosas teñen relación co episodio da súa conversión ao cristianismo xa relatado.

Curiosamente unha das fórmulas máxicas máis antigas nas que aparece citado San Cipriano é a coñecida como "Esconxuro erótico de San Cipriano de Antioquía" (ref. Heidelberg Kopt. 684), está na Biblioteca da Universidade de Heidelberg -, é un libro de 16 páxinas, do século XI, escrito en lingua copta (Bibliografía Friedrich Bilabel and Adolf Grohmann, Griechische, Koptische und Arabische Texte, 304 - 25). É sinxelamente un conxuro de índole sexual para seducir mulleres, e cita precisamente a Santa Xustina.



no Index Librorum Prohibitorum de 1559, 1583, 1612 (implícita), 1632, 1640, 1707, ata a edición de 1844. Por tanto dende o s. XVI ata o s. XIX estivo permanentemente prohibida dita oración⁶. No proceso citado por Iturbide a Oración di que *"Esta es la muy santa oración del Glorioso S. Cipriano, la cual fue hecha y ordenada para librar las personas de malos hechos y hechizos, y ojos malos y malas lenguas, y para cualesquier ligamentos, pensamientos para que todos sean desatados y desligados, y para la mujer que está de parto, y para pestilencia y aire corruto la cual oracion ha de ser leída tres veces en tres Domingos, cada Domingo una vez."*

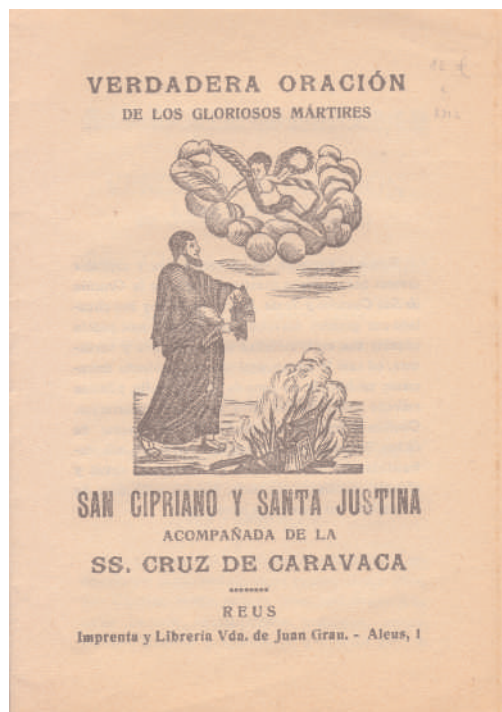
No Expediente indicado censúrase a oración por diversas razóns, entre elas que non puido ser escrita por San Cipriano xa que cita aos mouros cando no séc. IV aínda non existía o Islam, consideran supersticioso o de ter que recitala tres domingos sucesivos, e que se invoque para a súa efectividade unha chea de personaxes bíblicos citando as súas características, como a fermosura de Eva, a castidade de Jonás, a bondade de Yafet, a deliberación de Noé, aos catro ríos do Paraíso Terrenal, as 72 linguas espalladas polo mundo, etc. No texto enuméranse todo tipo de soportes onde se pode esconder o encantamento a desfacer, ferro, ouro, prata, arame, chumbo, estaño, calquera metal, ou fíos, cabelos, osos, madeiras, libros, pedra, sepulturas, en fonte, porto, mar, río, casa, parede, campo, viña, árbore, encrucillada, rostro, dado de comer, beber, etc.

Esta oración é esencialmente idéntica ao resto de oracións que temos examinado, tanto antigas como modernas que se poden encontrar en internet, e que circulan hoxe pola web, o que proba que seguen empregándose e a tenacidade deste tipo de prácticas, que non puideron ser erradicadas pola Igrexa a pesar de ser condenadas e censuradas unha e outra vez estando incluídas dende o s. XVI ata o s. XX nos Índices de Libros Prohibidos. Estas oracións parecen proceder dun tronco común, seguramente unha oración latina no caso das de Europa occidental, ou ser traducións sucesivas unhas de outras. Como características comúns destas oracións que denominaremos como OSCL (Oración de San Cipriano Longa), pódese salientar que están escritas en primeira persoa, pódose en boca do propio Santo que aparece repetidamente en todo o texto, e finalmente en versións máis modernas ponse "N" para que se diga o nome da persoa que a reza. Hai outras oracións máis breves que se diferencian netamente desta versión por estar escritas dirixíndose a San Cipriano como santo intercesor entre o orante e a divindade, como se fai normalmente noutras oracións a santos.

Analizándoas máis polo miúdo as versións longas están divididas entre tres bloques fundamentais: un primeiro no que Cipriano enumera todas as maldades e os feitizos que facía (ataba as nubes para que non chovera e secara a terra e as árbores, extraviaba o gando, ligaba aos peixes a as aves para que nin nadasen nin voasen, e ás mulleres grávidas para que non

6 A inclusión desta oración no propio Libro de San Cipriano é outra razón para prohibir dito libro, que ademais se dedicaba á actividades de maxia, implícitamente recollido nas prohibicións xenéricas do Index contra este tipo de literatura. Como veremos máis adiante tampouco abundan os procesos inquisitoriais dirixidos contra a Oración de San Cipriano e sen embargo está claro pola súa prohibición no Index da súa existencia, polo tanto a tan manida falta de cita do ciprianillo en Procesos da Inquisición non é un argumento definitivo e de peso para fundamentar a súa inexistencia.

tivesen os seus fillos, etc.), renega deles para a continuación solicitar que polo poder de Deus Pai se desfagan todas esas maldades citadas que enumera de novo dun xeito máis detallado. Un segundo bloque coas citas que se tiveron por supersticiosas na oración do s. XVII



antes comentada de invocar auxilios de santos, personaxes bíblicos, e citar pasaxes da Biblia, e unha terceira parte onde se inclúe unha enumeración de todo tipo de obxectos e materiais que poden conter feitizos, que semella a crenza máxica de que nomear a causa do mal ou o nome secreto do inimigo fai que este perda o seu poder e a súa eficacia. Estas tres partes poden coincidir en tres parágrafos, coma na oración seguinte que comentamos, ou non.

**"Verdadera Oración de los Gloriosos Mártires San Cipriano y Santa Justina, acompañada de la SS. Cruz de Caravaca. REus, imp. y Librería de Juan Grau".
Barcelona s. XIX**

Transcribimos a continuación para ilustrar as características que vimos comentando unha destas oracións, en castelán, publicada en Reus, na Imp. da Viúva de Juan Grau no s. XIX, en formato de dezaseisavo, de 16 pp. ocupando a oración da páxina 3ª. á 9ª. Esta versión nun intento clasificatorio das mesmas denominarémola OSCL1 (Oración de San Cipriano Longa tipoloxía 1) co incipit "Yo no sabía tu santo nombre y terrible..."

*VERDADERA ORACIÓN
DE LOS GLORIOSOS MÁRTIRES
SAN CIPRIANO Y SANTA JUSTINA
PARA QUE DIOS NUESTRO SEÑOR
GUARDE
Á TODO BUEN CRISTIANO DE HECHIZOS Y LIGAMENTOS
Y DE TODA MALA PERSONA CON
OTRA ORACIÓN IMPLORANDO EL
PERDÓN DEL ALMA Y LA SALUD DEL
CUERPO, VAN AL
FIN LOS GOZOS DE DICHOS SANTOS*

Esta es la muy útil é importante Oración hecha y ordenada por el glorioso siervo de nuestro señor Dios. San Cipriano mártir, la cual sirve para librarnos de malos hechizos, encantamientos, maleficios enlazamientos, brujerías y ligamientos, y también para la mujer que va de parto, y es contra pestilencia y aires corrompidos, y absuelve de cuantas cosas levemente malas pueden haberse hecho. Es para (4) alabar á Dios que sea



siempre siempre con nosotros, en el cielo y en la tierra, y ha de decirse nueve días seguidos, ó sea nueve domingos y en donde se encuentre esta señal N., se nombrará la persona por quien se pide la ayuda, con el nombre y apellido: y cuando se halle este signo + se hará sobre ella la señal de la cruz.

ORACIÓN

En el nombre de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo; tres personas distintas y un solo Dios verdadero, que vive y reina por los siglos de los siglos. Amén.

"Yo no sabía tu santo nombre y terrible, altísimo Dios, más ahora se que tú eres, Dios mío, Dios fuerte, Dios grande, Dios omnipotente, + que habitas en gran luz y eres loable en los siglos de los siglos. En otro tiempo no conocía yo vuestra bondad ni vuestro poder; y Vos veáis los maleficios que yo esclavo del demonio hacia mezclándome con su potestad. Ataba las nubes y no llovía sobre la haz de la tierra, y la yerba de la tierra se secaba y los árboles no daban sus frutos; y me paseaba por medio de los ganados extraviándolos y haciendo que se perdieran. Con mi gran astucia y malicia ligaba las aves del cielo y los peces del mar, y los peces no surcaban las olas del mar, y las aves no volaban por (6) los aires; del mismo modo ligaba las mujeres embarazadas y no podían parir. Más ahora, Señor Dios mío Jesucristo +, conozco vuestro santo Nombre y estoy transformado por vuestro amor; y quiero observar vuestros mandamientos, porque Vos sois la única y sola palabra del Padre Altísimo Dios vivo +, y para que rompáis los ligamentos de las nubes, y descendan las lluvias sobre la haz de la tierra, y la tierra verdee, y los árboles den sus frutos, y los ríos sigan desembarazadamente

su curso hacia el mar; y los peces se muevan en las grandes aguas y las aves del cielo levanten su vuelo cantando y las mujeres se vean libres dando á luz sus hijos sin mácula que mamen la leche de los pechos de sus madres. Por vuestro santo Nombre huye todo mal y peligro de las personas y de las bestias, y se rompen los malos ligamentos. Vos sois quien guardais á vuestros siervos de los espíritus malignos, librándonos del diablo y de todos sus odios y rencores. Vos quien guardais y defendéis la mirada del maligno ojo; de la lengua engañadora y malvada; del poder y malquerencia de los señores temporales y espirituales; de las iras de los pueblos y de todos los enemigos. Por vuestro santo Nombre pierden su fuerza las tempestades desechas, y pasan y se alejan los rayos y truenos, la (6) la piedra y el granizo, los huracanes y el aire malo, por tanto Vos, Señor Dios mío todo poderoso +, poned vuestra mano derecha, larga en bendiciones sobre la cabeza de este vuestro N. y llenadlo de vuestros dones y gracias. Amén.

"Por la majestad del altísimo Dios vivo +, que es Dios de dioses y Señor de los señores, y camina por sobre las ondas de las nubes y las alas de los vientos, y por su virtud poderosa que no tuvo principio ni tendrá fin, sean quemados los espíritus malignos é inmundos por la fuerza de la llama de feugo que está delante de su cara, para que vean su grandeza, y sean desechos todos los vínculos y perfidias del diablo y alejados por siempre de este siervo de Dios N. Y le abra Dios las puertas de su amor delante de todos los hombres, y en presencia de todos sus Angeles santos, como son: Miguel, Rafael, Gabriel, Biriél, Aziel, Raciél, y los demás millares de millones de espíritus que fueron creados y forman las



Dominaciones, Principados y Virtudes del cielo. Y así como Vos, Señor, pusisteis en el principio del mundo á Adán en el Paraíso, é hiciste salir aquel gran río que dividisteis en cuatro ríos, esto es: Fisón, Gehon, Tigris y Eufrates, á los cuales mandasteis que regaran toda la tierra: y así como la dura roca fue abierta, y manó (7) chorros de agua, y pudieron beber los hijos de Israel; y así como abristeis paso por medio de las olas del mar rojo, y caminaron y pasaron á pié enjuto los hebreos y así como aquellos tres mancebos llamados Ananías, Misael y Azarías fueron echados en un horno ardiendo, y por sus oraciones lograron que no se les quemase ni un solo cabello, ni la llama les hizo ningún daño; porqué el Señor Dios + descendió en medio de ellos y rompióles las ligaduras á la mitad de camino del fuego; y así como dijisteis á aquel enfermo que hace treinta y siete años que padecía; "Levántate, toma tu cama, vete á tu casa y no quieras pecar más"; y así como resucitásteis á Lázaro llamándole del monumento y diciéndole: "Sal fuera", así como ninguno pudo, no puede, ni podrá jamás contradecir vuestra divina voluntad; no permitáis Señor que nadie contradiga á vuestro servidor N, antes, hoy y siempre sedle ayuda, defensa y libramiento.

"Por vuestro dulce nombre de Manuel, que significa "el Señor está con nosotros", nombre bendito y glorificado en el cielo y la tierra, haced que el diablo malvado no tenga poder de acercarse ni maltratar ni dañar á este vuestro servidor N., ni á ninguno de su casa, ni á cualquiera que lleve sobre sí esta santa Oración. Anulad y desbaratad, altísimo (8) Dios Creador nuestro +, por las oraciones de los Angeles buenos, y por todos los que se reunen delante de vuestra presencia, todos los

maleficios y malos enlazamientos que son o fueren hechos ó que se hagan por malos hombres ó malas mujeres en contra de vuestro siervo N, tanto de noche como de día. Y que sus contrarios y enemigos, sean malditos, excomulgados y anatémizados con la excomunión de S. Pedro y S. Pablo. Y que sea destruido y deshechizado de cualquier maleficio hecho por invocaciones, virtudes y potestades diabólicas o de espíritus malignos ya sea en oro, ó en plata, ó en cobre, ó en hierro, ó en plomo, ó en estaño, ó en cualquier otro metal y de los hechos en hueso de hombre muerto; ó en huesos de animales de cuatro pies o volátiles o de cualquier bestia: y los que son en tela de lana, o de lino, o de seda, o de algodón o de cáñamo, o en alguna red de muerto, o en cabellos de cristiano, moro o Judío, o hereje; y también los que lo son en sepultura de gigantes; o de hebreos o de sarracenos o cristianos; y los que son en piedra o en madera, o en yerbas, o en agua, o en islas y partimentos de ríos, o en divisiones de mares, o en las riberas o playas; y asimismo los que son hechos (9) en libro o en estatua, o en tamboril, o en clausura de hierro o en fortaleza o en castillo de moros. Y también los hechos en montañas o en valles, o en campos, o en viñas, o en bosques o selvas, o en árbol, o en cabaña solitaria, o en alquería o casa o en pared o en cama, ya sea encima o debajo, o en cualquier cosa de las cosas de la casa, o en el pozo, o en el charco o en profundo, o en el desierto o en el abismo. Y aquellos que lo son en nave o en el carruaje, o en tribu, o se dan en bebida o en comida, o están en articulación de miembros, o en cosa consumida por fuego. Desaparezcan y sean deshechas todas las cosas malas sobredichas de cualquier lugar en que se hallen, en el universo o fuera de él, o al Oriente o al Poniente, al Norte o al



Mediodía, y ninguna de las sesenta y dos lenguas que están repartidas y diseminadas por todo el mundo se atreva a dañar ni hacer mal a este siervo de Dios +, N, librándolo más bien de todo mal y de todo peligro, de vientos y pedriscos, de rayos y de aguaceros, de fantasma y de filo de espada y de toda cosa mala Amén Jesús +. "

"Gloria al Padre, gloria al Hijo, gloria al Espíritu Santo, así como era en el principio, es ahora y será siempre por los siglos de los siglos. Amén."

Esta Oración de San Cipriano é moi semellante á que aparece nas versións portuguesas do Livro de S. Cypriano, que reproducimos a continuación. Incluímos aquí a transcripción

con grafía moderna da Oración de S. Cypriano que figura no Expediente da Inquisición citado polo Sr. Itúrbide (1634), indicando entre parénteses o número de páxina. Como se pode apreciar é moi semellante á versión longa transcrita publicada en Manresa, Barcelona, e outros lugares no s. XIX, coa estrutura en tres partes xa indicada, en primeira persoa en boca do propio Cipriano, aínda que nesta oración a estrutura non é tan clara ao non estar separada en parágrafos. Existe outra Oración practicamente idéntica con gramática e grafía lixeiramente diferentes na Bibliothèque National de France con referencia "*Cyprien d'Antioche / 0070. Oracion devotissima de san Cipriano, traducida de latin en castellano*" que consultamos en gallica.bnf.fr⁷.

7 Oración de San Cypriano do s. XVII que figura no Expediente da Inquisición citado:

(1) ORACION DEVOTISSIMA DE SAN CIPRIANO, TRADUZIDA de Latin en Castellano.

SACADA DE UN LIBRO INTITULADO, EXORCISMO contra las tempestades, y demonios, con las bendiciones de las hierbas, animales, y otras cosas de varios autores. Por ChristoualLaustierraSantisteuan, Licenciado en la Sagrada Teologia, y Comissario del Santo Oficio. Impresso en la ciudad de Panplona, con licencia del Vicario General D. Juan de Ciriza, Arcediano, y Canónigo de la Catedral de la dicha ciudad y está aprobado por mandado del Real Consejo de Navarra, que firmó la aprobación el Doctor D. Martin de Igoa, y Ibarra, y D. Alonso Ordoñez, Vicario General de dicho Obispado.

En Nombre de Dios Padre, Hijo, y Espíritu Santo, que son tres personas, y un solo Dios verdadero, que vive y reina por siempre fin fin. Amen.

Esta es la muy santa oración del Glorioso S. Cipriano, la cual fue hecha y ordenada para librar las personas de malos hechos y hechizos, y ojos malos y malas lenguas, y para cualesquier ligamentos, pensamientos para que todos sean desatados y desligados, y para la mujer que está de parto, y para pestilencia y aire corru-to la cual oracion ha de ser leída tres veces en tres Domingos, cada Domingo una vez.

Nos Cipriano siervo de Dios nuestro Señor, proveído en él mi entendimiento al muy grande y alto Dios roga-se, diciendo: Tú eres Dios fuerte y poderoso, que moras en la grande cumbre, y eres santo, y alabado en el tiempo antiguo, viste la malicia de tu siervo Cipriano, y las sus maldades, por las que fue metido so el poder del diablo, y no conocía el tu nombre, y ligaba las nubes que no lloviesen sobre la haz de la tierra, y la tierra no daba fruto, ligan a los peces del mar, que no anduviesen por las carreras de las aguas, por la muy gran-de malicia de mis maldades, y las mujeres que estaban preñadas no podían parir. Todas estas cosas hacia yo en nombre del diablo; y ahora Dios y mi Señor IesuChristo, conozco el tu sacratísimo nombre, y amolo, y soy tornado de la muchedumbre de mis males, hoy todo mi firme, y puro corazón, y toda mi voluntad pongo en el tu amor, y los tus mandamientos, para que me guardes, Señor. Esto ruego porque me envíes el tu amor, y a la tu misericordia, porque tú eres la palabra del muy alto Padre todo poderoso, porque rompas y desates todos los enlazamientos de los varones, y mujeres, y caiga la lluvia sobre la tierra, y la tierra désu fruto, y los



árboles, y las mujeres paran sus hijos sin ninguna lesión, y mamen la leche de los pechos de sus madres, y desátente a su tiempo los peces del mar, y todas las animalias que andan sobre la tierra. Desátense todas las nubes del cielo, y todas las otras cosas, y todos los hombres, y todas las mujeres a quienes fueren hechos los hechizos de día y de noche, todos sean desatados por el tu Santo nombre. Huya todo enemigo de aquel, o de aquella que sobre si trajere esta oración, o le fuere leída tres veces. Con ella sea tirado, y delatado todo mal, y todos malos hechos, y la su obra le aproveche, y su Señor le guarde de noche y de día del diablo, y de su poderío y de (2) todas las asechanzas, por el santo nombre de Dios glorificado, y ensalzado en el cielo, y en la tierra, por Emanuel, que es palabra de Dios; y así como la piedra seca fue abierta, y dio de si agua; y della bebieron los hijos de Israel: así Señor todo poderoso, pon la mano llena de gracia sobre este tu siervo N y sobre quien sobre si esta oración trajere, o la tuviere en su casa, sea siempre con él, y así Señor, como pusiste en el principio del mundo a Adán en el Paraíso terrenal, en el cual pusiste un río, del cual salieron cuatro ríos, que son Gion, Fífon, Tigre, y Eufrates, a los cuales mandaste regar todo el mundo. Por las cuales cosas lo ruego, Señor Iesu Christo, que entristecer, ni maltratar no pueda el diablo maldito, ni el maligno espíritu, ni ningún enlazamiento, ni malos hechos, ni ojo malo, ni envidia contra este tu siervo N mas todas estas cosas sean abatidas, y anonadas, que no le dañen, ni le empecen las setenta y dos lenguas que están repartidas por el mundo, y cualquiera de sus contrarios, que desean empecelle, sean malditos, y descomulgados y por las oraciones de los Ángeles buenos sea absuelto este tu siervo con toda su casa, y todas las cosas que están en ella: sea librado de todos los maleficios, y hechizos que hacen malos hombres, y malas mujeres, y por el nombre de Dios, que, que descendió sobre Jerusalén, y por todos los Santos Ángeles, y por todos los que sirve ante le presencia del muy alto Dios, y porque el diablo maldito no tenga poderío para empecerle, y cualquiera quien sobre si esta oración trajere, adonde estuviere alguna semejanza mala de día ni de noche ose estar, ni aparecer el enemigo, mas maldito fea y descomulgado con la excomunión de S Pedro, y S Pablo, y por las santas oraciones, y por las santas profecias de los Santos y Profetas, y por la humildad de los Religiosos, y por la hermosura de Eva, y por el sacrificio de Abel, y por Dios advenidero al juicio, y por la castidad de Jonás, y por la bondad de Yafet, y por la deliberación de Noé, y por la fe de Abrahán, y por la obediencia de Isaac, al cual le libró Dios, y por la Religión de Melquisedec, y por la paciencia de Job, y por su oración, y por la hermosura del Santo José y por el enlazamiento de Isaac, y por el amor de Benjamín, y por el nacimiento de Moisen, y por todos los Ángeles, y por sacrificio de Josafat, y por las lágrimas de Jeremías, y por la oración de Zacarías, y por el Profeta de los Profetas, y por aquellos que no duerme alabando a Dios N.S y por el Profeta Daniel, y por las lenguas de los Evangelistas, y por la zarza que vio Moisen en manera de fuego, y por el resplandor de las lumbres, y por los sermones que hicieron los Apóstoles, y por el Nacimiento de N.S. Iesu Christo. Y por su Bautismo, y por la voz que fue oída del Padre en el cielo sonando, diciendo. Este es mi Hijo escogido muy amado, del cual a mi plugo, y me place mucho que todas las gentes le teman, y por aquel que resucitó a Lázaro del monumento, y por el quien resucitó el hijo de la viuda, y por el que hizo la mansedumbre en la mar, y fruto en la tierra, y quedar los vientos, y por los milagros de los Ángeles que cerca del están, y por el ayuno de los Apóstoles, y por la venida del Espíritu Santo que vino sobre ellos, y por las virtudes, y por los nombres que en esta oración están, y por la alabanza de Dios, que crió todas las cosas, y por el Padre, y por el Hijo, y por Espíritu Santo, si son malos hechizos, o hechos o enlazamientos del diablo, ojo malo de envidia, y si es hecho en hierro, en oro, o en plata, o en alambre, o en plomo, o en estaño, o en otro cualquier metal, todo sea destruido, y deshechizado, y no apegue, ni prenda cosa de aquí adelante. O si el hechizo es en el algún hilo de oro, plata, o de seda, o de algodón, o de lino, o de lana; o de cáñamo, o en cabello de Chri.

(3) Christiano, o moro, Judío, Hereje, en huesos de ave, o de peces, o si fuere hecho en madero, o en libro, en pez, o en alguna figura, o en piedra, o en la sepultura de Moro, Judío, Christiano, o Hereje, o en fuente, o en puerto, o en mar, en río, en casa, o en pared de yeso, o de hueso, en campo, o en viña, o en árbol, en sepultura solitaria, en destierro, o en repartimiento de arroyos, o de ríos, encrucijada, o en rostro hecho de cera, o de hierro, plomo, o fuere dado a comer, o beber, sea desatadas todas estas cosas destese siervo, y por tu santo nombre todo poderoso, y muy alto para siempre jamás. Amen.



Tamén atópanse ás veces versións curtas da oración de San Cipriano que resumen estas tres partes, e outras versións moito máis breves de apenas un párrafo que extractan ao máximo o contido da oración e semellan que son realmente as que poden ter circulado oralmente e ser depredadas de boca en boca, sendo recitadas de memoria, mentras que as

as máis longas non son válidas para ese fin, e son máis ben lidas ou portadas enriba. Esta diferenza entre as oracións podería levarnos a concluír que existe unha tipoloxía curta e outra longa da Oración de San Cipriano no occidente europeo, como se encontran tamén en etíope, armenio, árabe, etc. (BAUSI 2003 e Sterclyn 1955)⁸.

Yo de parte de Dios, y de la mía Cipriano, por el poder que Dios medio, os absuelvo de todos los hechizos que hace malos hombres, y malas mujeres por el nombre de Dios de Abrahán, Dios de Isaac, Dios de Jacob. O Rey grande, poderoso y glorioso, sean desatadas y desligadas deste tu siervo N. y los que esta oración consigo trujeren, o la hiciere leer sobre si, aparecerá Dios con su auxilio y gracia; por el amor que les tiene, y misericordia ante tales hombres y mujeres del mundo, para que sean en su ayuda, S. Miguel, y S. Gabriel S. Rafael, y todos los santos Ángeles, y Arcángeles de Dios, y las mas Señoríos, y Principados, Potestades, y las virtudes de los cielos, y las ordenes de los bienaventurados S. Juan Bautista, y todos los Patriarcas, Profetas y las oraciones de los Apóstoles S. Pedro y S. Pablo, S. Andrés. Santiago, S. Tomas, S. Bartolomé, S. Felipe, S. Marcos, S. Mateo, S. Matías, S. Simón, y S. Lucas; por todas las órdenes de los Santos, Vírgenes, Mártires, y Confesores de Dios, y por la Corona del Santo Rey David, y por los cuatro Santos Evangelistas, Juan, Lucas, Marcos y Mateo, cuatro pilares del cielo, que no le empezca ninguno de los setenta y dos lenguajes, que son repartidos por todo el mundo. Y por esta absolución, y por la voz que dio Christo cuando llamó a Lázaro del monumento. Absuélvanos Dios por la voz que dio, cuando dijo Adán: donde estás; Absuélvanos Dios por la virtud suya; por la cual se levantó el enfermo y le dijo, Levántate y toma tu lecho y vete a tu casa: de aquí adelante no quieras más pecar, de la cual enfermedad había estado enfermo treinta y ocho años. Absuélvanos Dios todo poderoso, que desató los cielos, y llovieron sobre la tierra, y la tierra dio de fruto; y por la Santa Religión del Santo Elías Profeta, y por la humildad del Santo José, y por la paciencia del Santo Job, y la Santidad del Santo Moisen. Y por todos los Santos y Santas de Dios, absuélvame a mi N. siervo de Dios de todas cosas malas, y sea librado del poderío del diablo, y por Emanuel, que quiere decir (sea con nos). Y por todos los santos nombres de Dios N S. y de las otras cosas que son aquí nombradas, sea desatado y desligado yo N. siervo y por nuestro Señor IesuChristose aparten de mi tu siervo todos malos hechizos, y hechos, y ligamientos, todo mal, y mala ventura. Amen.

Gloria sea al Padre, y al Hijo, y al Espíritu Santo, así como en el principio, y esahora, y será para siempre jamás en los siglos, de los siglos. Amen.

LAUS DEO.

8 De acordo con Sterclyn (Sterclyn 1955) en Etiopía estas oracións de San Cipriano están asociadas coas oracións para desfacer encantamentos (*maftahe saray*), que tamén se atribúen xenericamente a este santo. En Armenia, todo tipo de rolos contendo oracións con fórmulas de protección ou talismánicas son denominadas Kiprianos ou Girpaharan (F. Macler 1908) aínda que este santo non sexa especificamente citado. Incluso hai que dicir que algún destes rolos inclúen citas textuais de versículos dos distintos evanxeos, o que amosa un grande paralelismo cos pequenos evanxeos, tanto en latín coma en castelán, que tamén contiñan citas dos catro evanxeos canónicos e empregábanse como fylacterion levándoos enriba, sobre todo para protexer aos cativos.

Esto lévanos á plantexar a interrogante como hipótese (de complicada formulación e resposta) de se os nosos paisanos, coma en Armenia ou en Etiopía, atribuírían a San Cipriano, e o nomeasen dese xeito, calquera texto de contido máxico relixioso que se destinase a protexer contra maleficios e mal de ollo, ou calquera libro que se considerara que tiña propiedades máxicas aínda que San Cipriano non fose citado textualmente, e de aí



Unha versión curta da oración que denominaremos OSCC1 (Oración de San Cipriano tipo-*loxía* 1 versión Curta) aparece nas pps. 51 a 53 do "Enchiridion Leonis Papae", da Librería de Rosendo Pons, Barcelona, 1920, co mesmo incipit que a OSCL1 "Yo no sabía tu santo nombre y terrible...", pero esta oración curta é máis breve que as anteriores recensionadas⁹. Tamén na versión do Enchiridion Leonis

Papae publicado polo escritor, xornalista e ocultista madrileño o Dr. Moorne Francisco Teodomiro Moreno Durán na súa obra "Enchiridiones, Grimorios y Pantáculos" a principios do s. XX, en que reúne nunha soa obra o citado Enchiridion e o Gran Grimorio do Papa Honorio, con abundantes engadidos e referencias do propio autor ao Libro de San Cipriano (versión de Jonás Sufurino) que

*que a carencia de textos máxicos atribuídos literalmente ao Santo non implicaría a inexistencia do "cipriani-
llo" no imaxinario popular galego, senón que sería incomprensión do emprego do término o que cegaría a
nosa propia busca por tentar atopar textos que citen literalmente ao santo.*

9 A Oración que aparece no Enchiridion Leonis Papae de Rosendo Pons e que denominamos como OSCC1 é como segue: "ORACION DE SAN CIPRIANO. PARA COMBATIR TODA CLASE DE HECHIZOS, SACAR LOS MALOS ESPIRITUS DEL CUERPO, ALEJAR AL DEMONIO, BENDECIR UNA CASA. ES EFICAZ ASIMISMO CONTRA RAYOS, PEDRISCOS, HURACANES, TEMPESTADES , ETC.

Yo no conocía tu Nombre santo y terrible, Altísimo Señor; mas ahora sé que eres Dios fuerte, Dios grande, Dios omnipotente, Dios sempiterno. + Yo ataba las nubes e impedía cayese la Lluvia sobre el haz de la tierra, y la hierba de la tierra se secaba, y los árboles no daban fruto, y las mieses se marchitaban en los campos. Yo pasaba por en medio de un rebaño y las bestias se dispersaban y se perdían. Yo encantaba a un hombre, a una mujer, a un niño, solo con un rayo de mi mirada; mi poder para el mal era muy grande, pero hasta ahora no he conocido la ciencia secreta del bien, +oh grande y poderoso Señor! + Oh, Dios omnipotente y sempiterno! Yo te ruego concedas a tu humilde siervo Cipriano que todo hombre o mujer que rezare devotamente mi oración se vea libre de hechizos, posesiones, sortilegios, encantamientos y otras malas artes de brujería, así como le preserves de tempestades, terremotos, huracanes, rayos e incendios. + Amen.

Anula y desvanece, Altísimo Dios Creador Nuestro, + por las oraciones de los Ángeles buenos y por los Santos que te rodean, todos los sortilegios y ligaduras que se han hecho o hagan (de día o de noche) por hombres infames y mujeres perversas contra tu siervo. Y que sus enemigos y contrarios sean malditos... Y que sea desembrujado de cualquier maleficio hecho por invocación + virtudes y potestades infernales, ya sea hecho por figuras grabadas en oro, plata, cobre, estaño, hierro, plomo u otro metal cualquiera; ya sea por huesos de muerto, de hombre, o animal de cuatro patas, o de aves nocturnas; asimismo si fuera hecho el embrujamiento con pedazos de lana, de lino, de seda, de algodón o de cáñamo, pertenecientes a un muerto o a una persona viva, sana o enferma; o con cabellos o uñas de cristiano, de moro, de judío o de hereje; o bien fuesen enterrados en sepultura de gigantes, o de hebreos, o de sarracenos, o de cristianos, y los que están hechos en piedra, o en madera, o en hierbas, o en agua (de mar o de río), y asimismo los maleficios por medio de libros o palabras o en estatua, de metal o de cera, o en signos dibujados en pergaminos; y también los hechos en montañas o en valles, en fortalezas o en castillos de moros; en campos o en viñas; en bosques o en selvas; junto a un árbol o bajo una mata o bajo una piedra; en cabaña o en casa de campo; en la pared de una iglesia, convento o ermita; en el lecho; o en el pozo de una casa; o en cualquiera otro sitio de la tierra elevado o profundo; asimismo los que se dan en comida o en bebida, o se pudren en aguas corrompidas, o se consumen o han sido consumidas por el fuego. +Oh, Dios santo, Dios poderoso, bueno y terrible! Haz que desaparezcan y queden deshechas todas las malas cosas dichas y hechas de Levante a Poniente... librando de todo mal y peligro, de vientos y pedriscos, de aguaceros y turbiones, de rayos y centellas, de fantasmás y visiones, de emboscadas y traiciones, de dagas y cuchillas y de toda cosa mala. + Gloria a! Padre, + Gloria al Hijo, + Gloria a! Espíritu Santo. + Amen."



publicou el mesmo. O Dr. Moorne inclúe tamén unha versión breve da Oración de San Cipriano na parte referida ao Enchiridion co incipit "Yo, Cipriano, Siervo de Nuestro Señor...".

O Enchiridión do Papa León III é un libro que compendia oracións e fórmulas máxicas atribuídas ao Papa León XIII que supostamente este enviou ao emperador Carlomagno; desta obra hai edicións italianas e francesas dende o s. XVIII e XIX, o seu forte sincretismo e a inclusión de numerosas oracións lembra a obras publicadas en castelán como poden ser "Tesoro de Milagros y Oraciones de la Cruz de Caravaca" ou "El Libro de San Cipriano y Santa Justina", e o dito enchiridion incluíría unha vez máis a Oración de San Cipriano na categoría dos grimorios clásicos europeos, pero sen ter un papel tan importante coma nos nosos Libros de San Cipriano.

Estas oracións publicadas polo Dr. Moorne e Rosendo Pons son máis breves que outra que aparece nas páxinas 106 a 114 do "Enchiridion Leonis Papae" editado en 1813 en Francia polo impresor e libreiro de Lille Simon Blocquel, obra de, e que pertence á súa famosa serie de grimorios publicados durante o s. XIX reproducindo os grimorios clásicos da maxia. Esta versión francesa ten especial interese por ser de inicios do s. XIX, presenta a mesma estrutura que as versións longas da Oración de San Cipriano analizadas en castelán, (enumeración das maldades cometidas, dos poderes dos anxos, santos, e Patriarcas que se invocan, e finalmente os diversos obxectos e materiais que poden conter os feitiços ou maleficios e os autores dos mesmos) non citando a Cipriano a cada paso, senón ao orante. A enumeración dos poderes e virtudes

é bastante escueta non incluíndo algunhas das tidas por supersticiosas no proceso da Inquisición antes citado. Outro exemplo de Oración de San Cipriano en francés sería a publicada na obra do Abbe Julio "Grands Secrets Merveilleux pour aider à la guérison de toutes les Maladies Physiques et Morales" publicada por Henri Durville en París a finais do s. XIX e que aínda se reedita hoxe (nós consultamos a sexta edición de inicios do s. XX, onde aparece nas pps. 258 a 263, pódese consultar tamén en liña).

Tres exemplos de oracións de San Cipriano en diversas edicións do libro de San Cipriano

Transcribimos agora unha versión da Oración de San Cipriano en portugués que aparece no Livro de São Cipriano, libro máxico-relixioso



Portada do "Verdadeiro Livro de S.Cypriano"
Livraria Barateira, Lisboa 1930.



moi popular en Galiza e Portugal que inclúe tanto oracións como fórmulas máxicas da máis diversa índole, empregado tamén para o desencanto de tesouros. No Primeiro Libro do mesmo, de contido marcadamente relixioso, con instrucións e oracións para os relixiosos, no capítulo IV recolle cómo saber se a molestia do enfermo é natural ou sobrenatural e o exorcismo contra maleficios, composto da Oración de San Cipriano e tres esconxuros que trata como un conxunto, aínda que nós aquí so transcribiremos o contido da Oración. No primeiro esconxuro cítase ao principio a San Cipriano pero no resto de esconxuros xa non é citado, si que ao final dos esconxuros ponse explicitamente "aquí remata a oración de San Cipriano".

Reproducimos a Oración tal e como aparece na obra "O VERDADEIRO LIVRO DE S. CYPRIANO", Possidonio Tavares, Livraria Garnier Rio de Janeiro - Paris. 1900 da nosa colección, que é igual á que aparece noutras edicións, a máis antiga consultada a da Livraria Económica de Lisboa entre 1855 e 1880¹⁰. Como xa dixemos, o seu contido é practicamente o mesmo que o da oración en castelán reproducida anteriormente, suliñando que nas dúas se explicita que a oración protexe tanto á persoa que a lé, como á quen a leve enriba, e a todos os da súa casa, o que amosa o seu valor como filacteria, como amuleto de protección. Se embargo dubidamos que ningún portara o Libro de San Cipriano enteiro

como medida de protección, o máis probable sería que quedase na casa do propietario ou se lle sacaría unha copia manuscrita da oración para poder portala con comodidade.

"(22)

ORAÇÃO

***Eu, Cypriano, servo de Deus** a quem amo de todo o meu coração, corpo e alma, e peza-me por vos não ama, desde o dia em que me des-teis o ser. Porém, vós, meu Deus e meu Senhor, sempre vos lembrastes um dia d'este vosso servo Cypriano.*

Agradeço-vos, meu Deus e meu Senhor, de todo o meu coração, os benefícios que de vós estou recebendo, pois agora, ó Deus das alturas, dae-me força e fê para que eu possa desligar tudo quanto tenho ligado, para o que invocarei sempre o vosso santissimo nome. Em nome do Padre, do Filho e do Espírito Santo. Amen.

Vós que viveis e reinais, por todos os séculos dos séculos. Amen. É certo, Nosso Deus, que agora sou vosso servo Cypriano, agora dizendo-vos: Deus, forte e poderoso que moraes no grande cume que é o céu onde existe o Deus forte e santo, louvado seja para sempre!

Vós que vistes as malicias d'este vosso servo Cypriano! E taes malicias, pelas quaes eu fui mettido debaixo do poder do diabo, mas eu não conhecia o vosso santo nome, ligava as

¹⁰ O título completo da edición da Livraria Económica é "Grande Livro de S. Cipriano ou Thesouro do Feiticeiro. A edição máis completa que se tem publicado até hoje, Livraria Económica de J. Andrade & Lino de Sousa, Antiga Casa de F. Napoleao da Vitoria, Travessa de S. Domingos 9 a 13, Imprensa Lucas, Rua do Diario de Noticias 93", de Lisboa. Esta obra vense publicando dende antes de mediados do s. XIX por canto no Diario de Noticias hai anuncios da mesma que nós saibamos dende 1855. Témolos examinados na Biblioteca Nacional de Lisboa, onde se atopan un grande número de edicións diversas. A edición da Livraria Barateira de Lisboa de 1919, da que temos un exemplar na nosa colección, é exactamente igual a esta obra, e hai outras moi semellantes publicadas por distintas editoras tanto en Portugal coma no Brasil.



mulheres, ligava as nuvens do céu, ligava as águas do mar, para que os pescadores não pudessem navegar para pescarem o peixe para sustento dos homens! pois eu pelas minhas malicias, minhas grandes maldades, ligava as mulheres prenhes para que não pudessem (23) parir; e todas estas cousas eu fazia em nome do demonio. Agora, meu Deus e meu senhor conheço o vosso nome e torno a invocar para que sejam desfeitas e desligadas as bruxarias e feitiçarias da machina ou do corpo d'esta criatura (fulano). Pois vos chamo, ó Deus poderoso, para que rompas todos os ligamentos dos homens e das mulheres +. Cáia a chuva sobre a face da terra para que de seu fruto as mulheres tenham seus filhos; livre de qualquer ligamento que lhe tenha feito, desligue o mar; para que os pescadores possam pescar. Livre de qualquer perigo desligue tudo quanto está ligado n'esta creatura do Senhor; seja desatada, desligada de qualquer forma que o esteja: eu a desligo, desalfineteo, rasgo, calço e desfaço tudo, monecro ou monecra que esteja em algum poço ou levada, para seccar esta creatura (fulano), pois todo o maldito diabo e tudo seja livre do mal e de todos os males ou maus feitos, feitiços, encantamentos ou superstições e artes diabólicas. O senhor tudo destruiu e aniquilou; o Deus dos altos céos seja glorificado no céu e na terra, assim como por Manoel, que é o nome de Deus poderoso. Assim como a pedra seca se abriu e lançou água de que beberam os filhos de Israel, assim o Senhor poderoso, com a mão cheia de graça livre este vosso servo (fulano) de todos os malefícios, feitiços, ligamentos, encantos em parte e em tudo que seja feito pelo diabo ou seus servos, e assim que tiver esta oração sobre si e a trazer consigo ou tiver em casa, seja com ela, diante do paraíso terreal, do

qual saíram quatro rios, cinquenta e seis tigres eufrates, pelos quais mandastes deitar água a todo o mundo, por cujos vos supplico. Senhor meu Jesus Christo, filho de Maria Santíssima, a quem intristecer ou maltratar pelo maldito maligno espirito, nenhum encantamento (encantamento) nem maus feitos não façam nem (24) renovem cousa alguma má contra este vosso servo (fulano), mas todas as cousas aqui mencionadas sejam obtidas e anuladas para o qual eu invoco as setenta e duas línguas que estão repartidas por todo o mundo e qualquer dos seus contrarios, sejam aniquiladas as suas pesquisas, pelos anjos seja absoluto este vosso servo (fulano) com toda a sua casa e cousas que n'ella estão, sejam todos livres de todos os malefícios e feitiços pelo nome de Deus Padre que nasceu sobre Jerusalem, por todos os mais anjos e santos e por todos os que servem diante do paraíso ou na presença do alto Deus Padre Todo Poderoso, para que o maldito diabo não tenha poder de empecer a pessoa alguma. Qualquer pessoa que esta oração trouxer consigo, ou lhe for lida, ou onde estiver algum sinal do diabo de dia ou de noite por Deus, Jacques e Jacob, inimigo maldito seja expulso para fora: invoco a comunhão dos Santos Apóstolos, de N.S.J.C., S. Paulo, pelas orações das religiosas, pela limpeza e formosura de Eva, pelo sacrifício de Abel, por Deus unido a Jesus, seu eterno Pae, pela castidade dos fiéis, pela bondade d'elles, pela fé em Abrahão, pela obediencia de Nossa Senhora quando ella livrou a Deus, pela oração de Madalena, pela paciencia de Moysés, sirva a oração de S. José, para desfazer os encantamentos, Santos e Anjos valei-me, pelo sacrifício de Jonas, pelas lágrimas de Jeremias, pela oração de Zacharias, pela propheta por aquelles que não dormem de noite e estão



sonhando com Deus Nosso Senhor J. C., pelo propheta Daniel, pelas palabras dos Evangelistas, pela coroa que deu a Moysés em linguas de fogo, pelos sermões que fizeram os Apóstolos, pelo nascimento de N.S.J.C., pelo seu santo baptismo, pela voz que foi ouvida do Padre Eterno, dizendo: "Este é meu filho escolhido e meu amado; deve-me muito apreço, porque toda a gente o teme e (25) porque faz abrandar o mar e faz dar fructos à terra", pelos milagres dos anjos que juntos a elle estão, pelas virtudes dos Apóstolos, pela vinda do Espírito Santo que baixou sobre elles, pelas virtudes e nomes que n'esta oração estão, pelo louvor de Deus que fez todas as cousas pelo Pai +, pelo filho +, pelo Espírito Santo +, (fulano), se está feita alguma feitiçaria, nos cabelos da cabeça, roupa do corpo, ou da cama, ou no calçado, ou em algodão, seda, linho ou lã, ou em cabelos de christão, ou de mouro ou de herejes, ou em ossos de creatura humana, de aves ou de outro animal; ou em madeira, ou em livros, ou em sepulturas de christãos ou em sepulturas de mouros, ou em fonte ou ponte, ou altar, ou rio, ou em casa, ou em paredes de cal, ou em campo, ou em lugares solitários, ou dentro das igrejas, ou repartimentos de rios, em casa feita de cera ou marmore, ou em figuras feitas de fazenda, ou em sapo ou saramantiga, ou bicha ou em bicho do mar ou do rio ou do lameiro, ou em comidas ou bebidas, ou em terra do pé esquerdo ou direito, ou em qualquer outra cousa em que se possa fazer feitiços...

Todas estas cousas sejam desfeitas e desligadas, d'este servo (fulano) do Senhor, tanto as que eu Cipriano tenho feito, como as que têm feito essas bruxas servas do demónio; isto tudo vale ao seu próprio ser que d'antes tinha

ou em sua propria figura ou em que Deus a creou.

Santo Agostinho e todos os santos e santas, por santos nomes, que façam que todas as criaturas sejam livres do mal do demónio. Amen." (Segue com três esconjurações contra o demónio).

Esta versión da Oración de San Cipriano que denominaremos OSCL2 co incipit "Eu, Cipriano, servo de Deus", é a que aparece traducida na versión do Libro de San Cipriano editada en castelán polo ocultista galego Enediel Shaiah (Alfredo Rodríguez Aldao) a principios do s. XX.

Noutras versións do Libro de San Cipriano, entre elas o "Heptamerón do Gran Cipriano", e o "Libro completo de Verdadera magia o tesoro del hechicero" (versión que denominamos de Jonás Sufurino), tamén aparece incluída a Oración de San Cipriano, sen embargo aparece ao final no primeiro caso, ou no centro da obra no segundo caso, nunha parte menos importante da mesma, o que indica que os compiladores non lle daban moita importancia á súa inclusión, que poido obedecer a un xeito de cubrir todas as expectativas dos compradores destes libros.

Así no "Heptamerón do Gran Cipriano"¹¹ (HGC) aparece ao final da obra xunto cunha medalla relixiosa ou amuleto de protección co alfa e omega, sen embargo non titula dita oración coma "Oración de San Cipriano", o cal extraña bastante, unha das razóns de facelo poido ser a de eludir a censura da Inquisición xa que como xa dixemos a oración aparecía explicitamente citada na lista de obras censuradas. Esta oración pertence á categoría de



oracións curtas de San Cipriano, de xeito que a denominaremos OSCC1, (Oración de San Cipriano Curta tipoloxía 1), co incipit "Tu que eres Dios fuerte y poderoso".

O texto é o seguinte (páxinas 86 a 88):

"Tu que eres Dios fuerte y poderoso, que moras en la grande cumbre y eres santo y elevado e todos tiempos Dios y señor conozco tu santo nombre, y lo amo de todo corazón, y son formadas muchedumbres de mis males, hoy todo mi firme y puro corazón y toda mi voluntad pongo en tu amor y en tus mandamientos para que me guardes y me envíes tu amor y misericordia, porque rompas y desates todos los enlazamientos de los varones y mujeres, y caiga la lluvia sobre la tierra y esta dé su fruto, y las mujeres paren sus hijos sin ninguna tisión y mamen la leche de los pechos de sus padres, y desatace a su tiempo los peces del mar, y todos los animales que andan sobre la tierra, y todas las otras cosas y todos los hombres y mujeres y a quienes fueron hechos los hechizos de día y de noche sean desatados, por tu santo nombre y huya todo enemigo de aquel y de aquella que sobre si trajera esta oración o le fuere leída tres veces al año en tres domingos diferentes y con ella librados y desatados de todo mal y de todos males hechos, su obra aprovechen, y tu señor les guardes de día y de noche del diablo y de su poder, y de todas sus asechanzas por el santo nombre de Dios glorificado y ensalzado en el cielo y en la tierra, y por amarte el que es palabra de Dios, así como la piedra sacó fuego abierta y dio de si agua y de ella bebie-

ron los hjos de Israel, así señor todo poderoso, pon la mano llena de gracia sobre estos tus siervos + y sobre quien trajere esta oración o la tuviese en su casa, sea siempre con él, así señor como pusisteis en el paraíso terrenal cuatro ríos, Gion, Gison, Tgreis y Eufrates, a los cuales mandastes regar a todo el mundo, por cuyas cosas te ruego en pensar, ni mal tratar, no pueda el diablo maldito ni el maligno espíritu, ningún enlazamiento ni malos hechos, ni envidia contra estos tus siervos + y además todas las cosas malas sean abatidas y nulas que no les dañen ninguna de las setenta y dos lenguas que están repartidas por todo el mundo y cualesquiera de sus contrarios que quisieran hacerles daño sean malditos y por las oraciones de los ángeles buenos sean estos tus siervos + con toda la casa, y todo lo que hay dentro y fuera de ella y por Emmanuel y por los santos nombres de Dios nuestro señor y de las otras cosas que son aquí nombradas sean desatadas y desligadas de estos tus siervos y apartadas de ellos todos los hechizos y todo género de maleficio que contra ellos intentare el poder del diablo; y por tí mi Dios se aparten de estos tus siervos todos males hechos, y hechizos, ligamientos y todo mal y mala ventura amén. "

Na versión de Jonás Sufurino (LSCJS), aparece no Capítulo XIII titulado "que trata de los exorcismos y del modo de conocer si una persona padece de hechizos o enfermedad natural", por tanto aparece nun capítulo equivalente ao que se atopa nas versións portuguesas da obra no principio da mesma. Sen embargo neste caso é tratado dun xeito moito máis

11 O seu título completo é "**HEPTAMERON o Elementos Mágicos, compuesto por el Gran CIPRIANO, famoso májico**, traducido al latín y de éste al francés por Esterhaazy, y últimamente a la lengua castellana por Fabio Salazar y Quincoces, Ascrólogo, Alquimista y famoso naturalista. Venecia. Imprenta y librería de Francesco Succoni, Año de M.DCCXXII (1722)", octavo maior, 86 páxinas. 1722 e 1810, S. XVIII e S. XIX.



breve e superficial, ao final de todo e despois das listas e pactos coas potencias infernais, ás que se lle dedica moita máis extensión.

Está situado dentro do epígrafe "PRECEPTO O CONJURACIÓN A LOS DEMONIOS PARA QUE NO MORTIFIQUEN AL ENFERMO DURANTE EL TIEMPO QUE DUREN LOS EXORCISMOS" e como parte do exorcismo para expulsar aos diaños ou espíritos malvados do corpo do enfermo, recollemos aquí a transcripción da edición impresa pola "Imprenta Cabalística de Milano", de finais do s. XIX, que dí así (páxina 137 e seguintes)

"ORACIÓN DE SAN CIPRIANO.

Como siervo de Dios y criatura suya, desligo del espíritu maligno cuanto éste tiene ligado. En el nombre del Divino Creador a quien amo desde que le conozco, con todo mi corazón, alma y sentidos, y a quien prometo adorar eternamente, y agradecer también los beneficios que cual padre amoroso me concede sin tasa ni medida, yo te ordeno, espíritu del mal, que te separes en el acto de este cuerpo que estás atormentando y le dejes libre de tu presencia, para que pueda recibir dignamente las aspiraciones del agua exorcizada que, cual lluvia divina, echó sobre él diciendo: "En el nombre del Padre, del Hijo, y del Espíritu Santo (se hace así), que vives y reinas eternamente; por las virtudes que poseen los espíritus superiores Adonay, Eloim y Jenován, cuya presencia y fortaleza invoco en este acto. Amén".

Como se pode apreciar é unha oración excesivamente breve, e podería incluírse dentro das tipoloxías breves da Oración de San Cipriano

de tipoloxía Curta (OSCC). É característico desta oración a inclusión na oración de referencias aos "espíritos superiores", que non aparece habitualmente nas oracións de San Cipriano e semella un intento de adaptalo ao contido xeral desta versión do Libro de San Cipriano, que fai unha clasificación dos mesmos noutra pasaxe da obra.

A continuación da oración cítanse tres exorcismos, un para librar ás persoas dos malos espíritos, que tamén cita no principio a San Cipriano, a deus e aos espíritos superiores Adonay, Eloim, Jenován (sic) e Mitraton, o exorcismo para librar a casa de espíritos tentadores (onde fala dos espíritos golpeadores das casas), e un exorcismo "contra pedriscos y huracanes".

Finalmente citar que tamén no "Libro de San Cipriano y Santa Justina" publicado a finais do s. XIX, principios do s. XX, pola Sociedad de Ciencias Ocultas de Valentín Acha de Barcelona, aparece unha oración de San Cipriano, como non podía ser doutra maneira, dentro dunha obra de marcado contido católico con abundantes oracións a santos, novenas e que podería ser encadrado na mesma categoría de libros máxico-relixiosos coma as obras "Tesoro de Oraciones de la Santa Cruz de Caravaca" ou o "Enchiridion del Papa León", como xa dixemos.

A oración está nun apartado dedicado a esconxurar os malos espíritos para que saian do corpo do doente, nas páxinas 27 e 28 co Incipit "**Como siervo de Dios y criatura tuya...**", apenas ocupa unha páxina, sendo practicamente idéntica á oración incluída no Libro de San Cipriano de Jonás Sufurino. E máis adiante inclúe a novena a San Cipriano e



Santa Justina que serve para que ninguén lle faga a un mal por medios máxicos, cabalísticos nin encantamentos, e para vencer todas as dificultades e desarmar aos enemigos, cunhas datas e horas moi precisas para a súa realización.

Conclusión: A oración de San Cipriano como celme do Ciprianillo

Como conclusión de todo o exposto, nestes anos de investigación chegamos á conclusión de que a Oración de San Cipriano ocupa un papel fundamental na conformación dos Libros de San Cipriano ibéricos, como non podería ser doutra maneira. Tendo a oración de San Cipriano unha función fundamental vertebradora moi salientable nalgunhas das versións recensionadas.

Así nas versións portuguesas e na de Enediel Shaiah ocupa grande parte do Libro Primeiro e os capítulos principais do mesmo, que ten un marcado contido relixioso, destinado aos sacerdotes que practican exorcismos, servindo practicamente coma un manual para eses menesteres. Apréciase unha construción diacrónica do texto. Ao final do Libro primeiro engádeselle un capítulo sobre diversas mancias (horóscopos, cartomancia, etc. entre elas a moi típica e recollida na tradición oral de adivinación mediante unha peneira). Posteriormente comeza a engadírselle elementos máis afastados das prácticas relixiosas católicas, receitas máxicas, lista de tesouros en Portugal e o xeito de desencantalos. E finalmente un terceiro libro case especificamente dedicado a Galiza, cunha nova lista de tesouros, a historia de Víctor Siderol, e máis receitas máxicas diversas.

Este terceiro libro só aparece nas versións portuguesas que descenden da versión da Livraria Económica de Lisboa, a máis prolífica e reproducida, non así noutros coma a versión de Porto da Livraria Portuguesa de Joaquim Maria da Costa, moito máis curta, organizada nun só libro, que cita algúns dos tesouros das listas portuguesas e non todos, e inclúe capítulos tan interesantes coma a historia "Do Diabo e ás súas diaburas" dunha vella que burlou á morte e ao diaño (con paralelismos coa historia galega de Xan Ferreiro), e o "Desencanto da Moura", que vincularía directamente o desencanto de tesouros do ciprianillo coas tradicións máis antigas e propias tanto de Galiza como de Portugal que poñen os tesouros acochados en mans dos Mouros e das Mouras e non do diaño, que de acordo con Vicente Risco semella ter unha orixe máis ben culta e máis moderna no tempo. Esta tradición "diabólica" é máis habitual en grimorios europeos coma o Grand Grimoire ou o Dragon Rouge, ou as versións do libro de San Cipriano confeccionadas a finais do s. XIX, coma a de Jonás Sufurino ou a de Enediel Shaiah, que tomaron daquel as fórmulas de pactos diabólicos e de desencanto de tesouros.

Por tanto, mentres que a existencia e circulación da Oración de San Cipriano por outras partes do mundo, e tamén por Europa, non produciu polo xeral un grimorio específico asociado co santo, na península ibérica, e concretamente no noroeste, orixinou a creación dun grimorio co nome de "Livro de São Cipriano", na versión portuguesa, en tres fases: a primeira a unión de fórmulas, receitas e textos máxicos e heterodoxos (referidos tamén a mancias) á dita oración de San Cipriano como manual de exorcismos e contra todo tipo de feitizos e mal de ollo, función



habitual da Oración en todo o mundo alá onde se coñece; a segunda a unión a dito material posteriormente da fórmula de desencanto de tesouros e dunha lista de tesouros do Reino de Portugal; e finalmente unha terceira fase coa adición da lista de tesouros do Reino de Galiza e a historia de Víctor Siderol e outros materiais.

Noutros grimorios en castelán co nome de "Libro de San Cipriano" e subtítulos como "Libro de Verdadera Magia", etc., a conformación foi totalmente distinta e nalgúns casos nun só paso, así a versión de Jonás Sufurino formouse a finais do s. XIX coma un conglomerado de grimorios do ciclo salomónico, coma o Grand Grimoire e a Veritable Magie Noire, con textos procedentes doutras versións do Libro de San Cipriano, concretamente materiais iguais aos das edicións portuguesas (no caso de fórmulas máxicas). A versión española do ocultista galego Enediel Shaiah (Alfredo Rodríguez Aldao) que compuxo cara a 1906 tamén se fixo nun só paso, aínda que segue bastante fielmente ás versións portuguesas citadas, engádelle sen embargo material procedente do Grand Grimoire e grimorios semellantes, coma por exemplo todo o referente á preparación dos utensilios e vestimenta do mago, ou a lista e pacto coas potencias infernais¹². Sabemos que dito ocultista estaba bastante interesado na maxia cerimonial e posiblemente considerou este engado na súa obra un elemento atractivo; sen embargo

suprimiu a lista de tesouros do Reino de Portugal, e engadiu apartados da súa propia colleita, coma o diccionario de procedementos mánticos.

E como xa vimos durante este traballo, noutros grimorios atribuídos a San Cipriano, coma no "Heptamerón do Gran Cipriano", ou na citada versión de Jonás Sufurino, a oración aparece noutras partes da obra menos relevantes, incluso ao final da mesma, sen ter tanta importancia como articuladora da estrutura do texto da obra.

Análise actualizada das versións dos libros de San Cipriano

Esta é unha recensión actualizada dos Libros de San Cipriano que coñecemos e que levamos clasificando dende fai case quince anos. Outras clasificacións tipolóxicas nosas foron publicadas anteriormente nos anos 2005 na Revista Hibris de Bibliofilia de Pepe Grau (Alcoi - Alacant) e no 2007 na Revista Murguía da Asociación Galega de Historiadores.

A idea xurdiu despois de que nos regalaran unha versión portuguesa do Libro de San Cipriano, adquirir unha versión da obra de Jonás Sufurino publicada en México, e de ver a película "La Novena Puerta" de Roman Polanski en 1999, baseada na novela "El Club

12 Nas obras máis antigas cítase ao díaño, pero non para facer pacto con el, senón para exorcizalo, expulsalo dun lugar ou dun corpo, ou para obrigarlle a entregar os tesouros sen pacto algún, ou con ánimo exemplarizante nalgún capítulo da Vida de San Cipriano. Sen embargo nas de finais do s. XIX, principios dos XX, é cando se inclúe máis evidentemente o concepto de pacto infernal e listas de potencias infernais, debedoras dos grimorios franceses coma o Grand Grimoire. Non consideramos como Peter Missler (MISSLER 2006) que haxa que falar ou diferenciar un ciprianillo branco e un negro e da conxunción de ambos, senón que obedecen a épocas diferentes de elaboración dun mesmo texto en fases sucesivas, conglomerado de materiais diversos.



Dumas" de Arturo Pérez Reverte, onde un intrépido libreiro anticuario recibía o encargo de comparar diversos exemplares da obra "*De umbrarum regni novem portis*" ("A novena Porta do Reino das Sombras") porque só un deles tiña os gravados auténticos e fora escrito polo propio Lucifer.

Despois de comparar entre 2000 e o 2004 as diversas edicións que atopamos en diversas bibliotecas de España e Portugal, entre elas as do Museo do Pobo Galego, escribimos o noso primeiro artigo do ano 2005 sobre o Libro de San Cipriano na revista Hbris de bibliofilia, que tivo unha inusitada repercusión en internet.

Seguímos buscando edicións antigas do ciprianillo, e así temos consultado se atoparan algún libro antigo a escritores, etnógrafos e historiadores como Antón Patiño Regueira, o Padre Lourenço Fontes, José Antonio Rodríguez Cruz, Luis Giadás, Clodio González, Antonio González Reboredo,

Daniel Harms, Humberto Maggi, José Leitão, etc. facilitando os nosos artigos e pedíndolles que se lles aparecía alguna información no futuro que nola facilitarán para poder seguir avanzando no noso traballo, con escasos resultados nestes anos¹³. Tamén indagamos nos fondos doados a institucións (coma a Fundación Vicente Risco, Barrié de la Maza ou a Fundación Penzol) que pertenceron a intelectuais galegos como Vicente Risco, García Sabell, Fermín Bouza Brey, Taboada Chivite, que nas súas obras relatan que tiñan edicións portuguesas antigas do Libro de S. Cipriano, con algún contacto facilitado por González Reboredo. Sen embargo ao estar os seus fondos en proceso de catalogación non poidemos acceder a elas.

Entre outras cousas nos últimos anos fixemos no 2008 a exposición na Deputación de Lugo "Libros do Demo, Grimorios e Ciprianillos" publicándose o catálogo da mesma e participamos nas I Xornadas de Literatura Oral organizadas pola AELG sobre o Demo, demos

13 Clodio González ven de publicar recentemente con Toxos Outos unha obra que é básicamente unha tradución moi parcial do Libro de S. Cypriano da Livraria Económica de Lisboa, limitándose á historia de Vitor Siderol e a lista de 174 tesouros do reino de Galiza, onde da algún dato que nunca nos facilitou (coma por exemplo o descubrimento no ano 1970 dun Libro de S. Cypriano en Covelo). Adolece ademais dunha deficiente técnica de cita bibliográfica das fontes nas que se basea, por exemplo as informacións sacadas dos nosos artigos (comparacións das diversas edicións do Libro de San Cipriano, referencias a Alfredo Rodríguez Aldao, determinadas conclusións, etc.) non aparecen debidamente diferenciadas no texto, polo que non se salvagarda axeitadamente os dereitos de propiedade intelectual. A bibliografía aparece únicamente nunha lista ao final da obra, o que ademais imposibilita que outros investigadores contrasten as fontes.

Asimesmo incurre en inexactitudes que veñen reproducíndose dunhas obras a outras. Por mencionar algunhas, o primeiro proceso da Inquisición en Galicia en que se fala do Libro de San Cipriano non é o citado por Bernardo Barreiro de 1802, senón o referido polo historiador da USC Martín González Fernández, na súa obra "El Idioma de la razón: Ilustración e Inquisición en Galicia (1707-1808)" Editorial Nigratrea, Vigo - España, 2008, un proceso de 23 anos antes, 1779, no que se persegue a posesión polo cego Andrés Congil dun Libro de San Cipriano, que xa era denominado "Ciprianillo", o que indica que era un nome xa popularizado e con tradición en Galiza naquela época. Outro erro relevante é o de datar a versión da Livraria Económica de Lisboa no ano 1893 cando coñecemos reedicións dende 1855 anunciadas no Diário de Notícias. Estes datos xa llos temos facilitado a cantos investigadores nos consultaron, coma o brasileiro Humberto Maggi ou o portugués José Leitão, por citar algúns.



numerosas conferencias sobre o ciprianillo e as Oracións de San Cipriano, publicamos artigos en galego na revista Murguía da Asociación Galega de Historiadores, en inglés no blog de Daniel Harms, e colaboramos coas edicións de obras relacionadas co Libro de San Cipriano de Humberto Maggi, Stephen Skinner, e José Leitão, ademais de publicar media ducia de artigos relacionados co tema da bibliografía ocultista sobre editores e autores de obras deste xénero no cambio de século en España, froito do coñecemento acadado sobre grimorios e libros de ocultismo nas nosas pescudas encol do Libro de San Cipriano.

A qué nos referimos cando falamos dos Libros de San Cipriano ou ciprianillo?

Falaremos de libros en plural pola súa alta variabilidade y diferenzas entre as diferentes edicións, que se poden considerar netamente diferentes aínda que estean relacionadas. Esta influencia é salientable sobre todo na versión que nós consideramos "canónica" das que viron a imprenta, que é a versión portuguesa que logo sería traducida a principios do s. XX polo ocultista galego residente en Madrid Eneziel Shaiah. Cando nos referimos aos Libros de San Cipriano¹⁴ estamos falando das edicións impresas coñecidas que chegaron a nós publicadas no século XIX e principios do s. XX, elo non significa que non existisen obras atribuídas a San Cipriano manuscritas

ou impresas publicadas en séculos anteriores, senón que ata agora non as temos atopado, se ben si existen referencias a algunhas delas, como logo veremos, e por tanto non se pode afirmar como fan algúns investigadores un pouco á lixeira que sexa unha obra creada no s. XVI ou XVII ou que xa se coñecía en Galiza naquela época. Se no futuro aparecera algunha edición anterior sen ningunha dúbida faremos unha detallada recensión da mesma.

Na nosa clasificación tipolóxica dos libros de San Cipriano que levamos facendo dende o ano 2002 aproximadamente calificamos as obras en tres grandes categorías:

- a primeira, a que nós consideramos como a máis "xenuina" ou "auténtica", a das versións portuguesas (coa súa variabilidade interna) e dependentes desta a española de inicios do s. XX de Eneziel Shaiah, que é en parte tradución de aquelas, con numerosas adendas da súa colleita —e quizáis outros anteriores en castelán cun contido similar pero dos que non temos atopado ningún exemplar—. Esta versión comeza cunha parte conforme ás crenzas católicas, aínda que heterodoxas, cunha oración de San Cipriano e exorcismos para curar enfermos e libralles do diaño, asistir aos moribundos, e para a salvación das ánimas en pena que aparecen nos cruces dos camiños.

¹⁴ *Falamos de San Cipriano e non de San Cibrán, ou de San Cibrao, por canto o nome deste Santo (San Cibrán, San Cibrao, San Ciprián, Sant Cibrá, San Cebriá, e fora da península, Kiprianos, Girpharan, Qoprayanos, etc.) ten unha alta variabilidade e sen embargo o nome de San Cipriano é común ao patrimonio ibérico castelán e portugués, moito máis cercano a Cyprianus, Cypriano, Cyprian ou Cyprien, e é máis entendible e atopable para calquera interesado na materia. Tamén falamos de ciprianillo, e non de "ciprianiño", por canto aínda que semelle un castelanismo, é o nome que lle teñen dado os nosos paisanos á obra, e nós non somos quen de reformar ou "galeguizar" ditas denominacións.*

Nestas obras San Cipriano é citado profusamente, inclúense ás veces episodios da súa vida, etc.

- a segunda, os libros que habitualmente corresponden a un grimorio de maxia coa simple adscripción a San Cipriano da obra no seu título, ou que teñen escasa vinculación co mesmo. Entre eles cabería citar o "Heptameron del Gran Cipriano" (se ben este leva ao final unha moi breve oración de San Cipriano xunto cun amuleto do alfa e o omega), e outros no que o grimorio é unha obra coñecida pero con diferente título; así poderían ser a versión igual ao Gran Grimorio comentada polo historiador Bernardo Barreiro, e unha recentemente redescuberta por nós "Cipriano el Temeroso", que corresponde a unha tradución de "Le Veritable Magie Noire" publicada por Simon Blocquel de Lille, que pertence de cheo ao ciclo salomónico de grimorios.
- a terceira, a medio camiño entre as dúas anteriores, entre ser un texto original e a simple adscripción de outros grimorios; sería como exemplo a versión de Jonás Sufurino (incluídas as versións máis extendidas coma "El Libro Infernal" e outras similares), que conteñen material do primeiro bloque, das versións portuguesas, pero tamén material procedente doutros grimorios que cita nos títulos dos seus capítulos respectivos. A versión de Jonás Sufurino consideramos que foi composta a finais do s. XIX, polos argumentos que logo exporemos.

Por tanto non se debe simplificar dicindo que o Libro de San Cipriano é semellante ou o mesmo que o Grand Grimoire francés, ou que o Libro de San Cipriano e o Ciprianillo serían respectivamente unha versión longa e curta da obra a semellanza dos grimorios "Secrets du Grand Albert" e "Secrets du Petit Albert", aseveracións incertas que teñen feito autores durante anos sen un estudo profundo das diversas edicións, e que teñen reproducido outros autores máis recentemente sen verificar ditas afirmacións, por canto hai edicións que pouco teñen que ver co Grand Grimoire (verbigracia as edicións portuguesas), e por outra banda porque a existencia dunha versión longa e outra curta da obra non está probada, sendo unicamente os seus paralelismos cos Gran e Pequeno Alberto o concepto típico dos grimorios como recetarios máxicos e quizais alguna fórmula coincidente con moitos outros grimorios europeos.

Tampouco se debe considerar ao ciprianillo como un cúmulo informe de receitas nin como un libro pergeñado no século XIX, todo elo como valoracións que amosan claramente prexuízos contra dita obra, posiblemente minusvalorando as obras máxicas creadas nos últimos douscentos anos, cando o seu valor antropolóxico, sociolóxico e histórico, a súa dignidade e a súa estrutura, son os mesmos que a de moitos outros dos grimorios clásicos do s. XVIII e XIX do mesmo ámbito europeo ao que pertencen. Este valor xa llo soubo apreciar a Socióloga brasileira Jerusa Pires Ferreira cando no ano 1992 publicou a súa obra "O Livro de São Cipriano: um diálogo de massas" falando sobre todo do repercusión sociolóxica desta obra no Brasil, onde ten sido máis prolífica e un suceso editorial con centos de edicións diferentes ao longo dos anos.



Tampouco é nada novo dicir que existen edicións anteriores a eses séculos atribuídas a San Cipriano, por canto nós xa levamos case quince anos dicíndoo nos nosos artigos e conferencias, se ben o de que sexan atribuídos a este Santo obras por toda Europa non quere dicir que todas sexan a mesma obra, nin que proveñan da mesma obra literaria que perviviu durante séculos senón que pertencen todas a un tronco común de obras adscritas a San Cipriano, conformando o que se pode calificar coma un ciclo cipriánico, semellante ao "ciclo salomónico" de grimorios atribuídos a Salomón, que circularon por toda Europa, sendo nalgúns aspectos e casos o ciclo de San Cipriano unha pola do de Salomón. Apreciándose unha construción diacrónica dos diferentes textos ao cabo dos anos¹⁵. No noso caso nos temos circunscrito ao ámbito ibérico, aínda que nos nosos estudos comparativos temos ido extendendo o campo ata as obras europeas e incluso as oracións de San Cipriano de toda Europa, África, e Oriente Medio.

De acordo con esta clasificación, ordenaremos a continuación por orde cronolóxica as edicións máis relevantes dos Libros de San Cipriano que temos examinado:

1.- "HEPTAMERON o Elementos Mágicos, compuesto por el Gran CIPRIANO, famoso májico, traducido al latín y de éste al francés por Esterhaazy, y últimamente a la lengua castellana por Fabio Salazar y

Quincoces, Ascrólogo, Alquimista y famoso naturalista. Venecia. Imprenta y librería de Francesco Succoni, Año de M.DCCXXII (1722)", octavo maior, 86 páxinas. **1722 y 1810 S. XVIII y S. XIX. (CATEGORÍA 2)**

Segundo o prólogo foi reimpresso en Bruxelas por Vincio Bocatorti no Ano 1810 (España s. XIX). Obra en oitavo maior, 21 cm, de 90 páxinas. É unha edición moi antiga e orixinal xa que non ten moitos paralelismos con outros grimorios europeos coma o Gran Grimoire, etc. A referencia a San Cipriano é anecdótica xa que é mencionado só no título, no prólogo da obra, e inclúe ao final a oración de San Cipriano pero sen título. Pola tipografía, gravados e linguaxe semella unha versión moi antiga.



¹⁵ Como dixemos nestes Libros de San Cipriano apréciase unha construción diacrónica do texto a modo de capas, comenzando cos textos coa Vida do Santo e o exorcismo da Oración de San Cipriano, á que logo se lle engadiron novas oracións e exorcismos; e posteriormente apartados de cartomancia, fórmulas máxicas, a lista de tesouros do Reino de Portugal e a maneira de desencantalos, e finalmente e con seguridade visto o éxito de adicionar ao libro unha lista de tesouros portuguesa, a lista de tesouros do Reino de Galiza coa historia do campesino francés Víctor Siderol que fai fortuna en Galiza, e aínda outros apartados máis de fórmulas máxicas e relatos.



Non trae apartados esenciais noutras versións, coma un resumo da vida do santo, lista de tesouros, etc. A metade da obra trata de mancias, astronomicia, quiromancia, fisiognomancia, etc. dedicándose despois á elaboración de talismáns, amuletos (algúns coinciden cos que aparecen no Grand Grimoire e na Galiña Negra), a confección da varíña misteriosa e o seu emprego para desencantar tesouros, incluíndo a realización do círculo máxico, temas que aparecen noutras versións como parte central das mesmas (como p.ex. a de Jonás Sufurino). Posteriormente fala de filtros e receitas, con moi poucas para o amor (o que é atípico) e sobre todo para curar enfermidades e para protexer ós animais dos lobos e das feras, o que evidencia a súa antigüidade e o seu interese para ser útil a persoas do agro. Tampouco trae lista de potencias infernais nin maneira de facer pacto con eles, o que pode testemuñar tamén a súa antigüidade polo perigo de publicar un contido desas características nas épocas en que a Inquisición era máis forte.

De acordo con Palau no s. XIX foron impresas moitas versións desta obra a prezos bastante elevados. Desta obra temos dúas edicións, unha posiblemente moi antiga, de inicios do s. XIX, porque ten os gravados feitos con madeira e cunha linguaxe e tipografía moi arcaizante; e outra que conseguimos recentemente en dazaseisavo, de 120 páxinas, que non leva os gravados de prantas, e segundo información do vendedor é de 1851. Na casa de Subastas "El Remate" subastouse fai uns anos unha edición que segundo a descrición era do s. XVIII, non a podemos examinar, pero consultamos o tema e eles aseguraron que era desa época (tiña 120 páxinas como a última edición adquirida por nós).

2.- *"Grande Livro de S. Cipriano ou Tesouro do Feiticeiro. A edição mais completa que se tem publicado até hoje, Livraria Económica de J. Andrade & Lino de Sousa, Antiga Casa de F. Napoleão da Vitória, Travessa de S. Domingos 9 a 13, Imprenta Lucas, Rua do Diário de Notícias 93", de Lisboa. Examinámolo na Biblioteca Nacional de Lisboa, ao que pertence a imaxe reproducida. (CATEGORÍA 1)*



Esta é a obra paradigmática e da que xurdiron a meirande parte das versións portuguesas e as partes traducidas do portugués da edición española de Enediél Shaiah que veremos máis adiante. Afirmar ser (a publicada pouco antes de 1893) a primeira composta de tres volumes é a máis completa de todas, incluíndo a historia de Victor Siderol e a lista de 174 tesouros do Reino de Galiza¹⁶.

Poñémola en segundo lugar cronolóxicamente porque existen versións desta obra polo menos dende 1855, anunciadas no Diário de



Noticias de Lisboa de 16 de maio de 1855. Esta noticia fala da publicación dunha "nova edición" do Tesouro do feiciteiro da Livraria Económica, que nese caso na publicidade nin fala da lista de tesouros do Reino de Portugal nin de Galiza, nin de que estea dividido en tres libros, polo que debía ser certamente unha primeira versión desta obra composta soamente dun libro —como a versión publicada en Porto da que logo tratamos—, engadíndoselle en épocas posteriores os outros dous libros. Compararémola con outras edicións españolas, como a de Enediel Shaiah, por ser esta a versión máis semellante ás portuguesas, salientando sobre todo as súas diferenzas.

Desta obra coñecemos edicións idénticas publicadas no s. XIX no Brasil, coma por exemplo a que está na colección do Etnógrafo e historiador portugués de Pissões - Montalegre José Dias Baptista, publicada pola Livraria J.R. Santos de Rio de Janeiro, que pertencera ao bruxo "O Roxo" de Friaes, do mesmo Concello. A meirande parte das edicións portuguesas e brasileiras do s. XX seguen con maior ou menor fidelidade o contido desta versión portuguesa da Livraria Económica, suprimindo unhas veces contidos

superfluos e outras engadindo textos. Entre elas citar a edición de Possidonio Tavares, publicada polos Hermanos Garnier, Río de Janeiro - París, 1900, co título "*O Verdadeiro Livro de S. Cipriano. Edição, a máis completa e aumentada, com um oráculo de 108 segredos*", que engade a esta versión 108 receitas máxicas. Non falaremos nesta ocasión máis en concreto das versións brasileiras por canto nos interesan as máis antigas publicadas, que son as portuguesas, e porque no caso das brasileiras dada a cantidade inmensa de obras publicadas, abarcan dende a reprodución literal desta versión da Livraria Económica ata as que reforman profundamente as versións portuguesas mantendo os materiais básicos destas (suprimindo en moitas ocasións as listas de tesouros portuguesas e galegas, pola evidente inutilidade da súa inclusión en terras brasileiras) e engadindo materiais de santería e cultos sincréticos afro-americanos.

Outras posteriores, a titulada "*O Verdadeiro Livro de S. Cipriano ou o Thesouro da feiticeira*" Ed. *Muito aumentada*. Lisboa, Empresa Literaria Universal, de 1919, e "*O verdadeiro Livro de São Cipriano ou tesouro*

16 Esta edición afirma que os dereitos de publicación desa parte terceira foron vendidos notarialmente en marzo de 1885 polo bibliófilo barcelonés D. Gumersindo Ruiz Castillejos, sen embargo esta venta, en colaboración coa investigadora Teresa Aracena Vicente, non a dimos localizado nos rexistros notariais da cidade condal. Polo tanto consideramos que é unha cita ficticia para darlle maior valor e verosimilitude a esa parte do libro, que só coñecemos en lingua portuguesa. Outro dato que nos leva a pensar en que é unha venta ficticia é que a pesar de levar anos preguntando polo citado Gumersindo Ruiz de Castillejos y Moreno nunca temos atopado información biográfica nin bibliográfica alguna sobre el nin da súa "Bibliotheca Peninsular Catalani".

A nova do Diario de Noticias do 13 de maio de 1855 tiña o seguinte contido:

"O Tesouro do Feiticeiro - A Livraria Económica, na Travessa de São Domingos, acaba de publicar uma nova edição do Grande Livro de São Cypriano ou O Tesouro do Feiticeiro, contendo toda a casta de malefícios, bruxarias, modo de ler as sinas, explicação de sonhos, arte de deitar cartas e a maneira de desencantar tesouros!".



da *feiticeira*", Lisboa, Livraria Barateira, 1930, son iguais á xa comentada, e entre as máis recentes a da Moderna Editorial Lavores de 1998 e a de Editorial Livros da Vida, Col. Runas, Lisboa, 2001. Outras edicións (a de Edições Afrodite, Lisboa, 1971, a da Editorial Castrelos, col. O Moucho en 1973, en galego, a de Akal en 1978 en castelán) reproducen unicamente o terceiro libro, e outras, como a de Famalicão do ano 1923, afástase claramente desta versión ao non incluír os tesouros do Reino de Galiza nin outros apartados, e engade un apartado de *"Instrumentos e acessórios usados na feitiçaria"* e *"Virtudes preciosas de plantas, pedras, animais e répteis"*, apartado de maxia natural semellante ó do Libro de Simón o Mago e o do Gran Alberto. Estas obras do s. XX témolas hoxe na nosa colección¹⁷.

A versión da Livraria Económica comeza cun Libro Primeiro, que inclúe a Vida de San Cipriano, prosegue coas instrucións ós relixiosos que traten molestias, para saber se son obra do demo, oración das horas abertas, sinais de maleficios nas criaturas, exorcismos, etc. Podéndose considerar un manual do exorcista. No capítulo sexto inclúe o *"Desencanto dos Tesouros, oración e esconxuro para desencantarse dos tesouros, lugares onde existen os encantos, e soma dos haberes de Porto de D. Gazua, ríos e águas vertentes"*, que é unha lista de tesouros (148 en total) existentes no Reino de Portugal en Porto de D. Gazua. Posegue cun novo sistema de botar as cartas, e outras receitas máxicas, cartomancia, episo-

dios da vida de San Cipriano, baixo o nome de *"Poderes Ocultos, cartomancia, oraciones y esconjuros"*. Sendo por tanto a maior diferenza coa versión de Enediel Shaiah (ES) que esta non trae tesouros do Reino de Portugal.

O Segundo Libro (tamén equivalente ó da versión de Enediel Shaiah), comeza co *"Verdadeiro Tesouro de Mágica Preta e Branca, ou Segredos de Feitiçaria"*, coas mesmas fórmulas máxicas (salvo algunha máis que se engaden aquí), e continúa coa historia de San Cipriano e Clotilde que non aparece nas outras versións. Segue con *"Misterios de feitiçaria extraídos de um manuscrito de mágica preta que se julga do tempo dos mouros"* incluíndo outros apartados que non aparecen na versión de E. Shaiah (ex. oración para expulsar o Demo do corpo, e as historias de San Cipriano e Adelaide e a de Cipriano i Elvira, discusión de San Cipriano e San Gregorio sobre a Santa Fe Católica, etc.). Moitos destes conxuros si aparecen no apartado de Maxia Caldea e Exipcia da versión de Jonás Sufurino e no "Libro de San Cipriano y Santa Justina" que comentaremos máis adiante. Remata este Libro cun apartado de fisiognomía e outro apartado de cartomancia cruzada, unha explicación dos sonhos e aparicións nocturnas cun índice alfabético de verbas para interpretalo, que non aparecen na versión de Enediel Shaiah.

Esta versión non inclúe como a edición de E. Shaiah o Cerimonial da Maxia (*referido a ves-*

17 Da obra de Possidónio Tabares examinamos unha edición de 1953 xunto con outras versións do Libro de San Cipriano publicadas en Arxentina, etc. no ano 2002 no Museo do Pobo Galego, coa particularidade ou curiosidade de que estaban case todas elas incompletas, faltándolles nalgúns casos as partes relativas ás listas e ao desencanto de tesouros, algunhas desas obras pertencen ao etnógrafo e historiador verinés Taboada Chivite e outros fundadores do Museo do Pobo Galego.



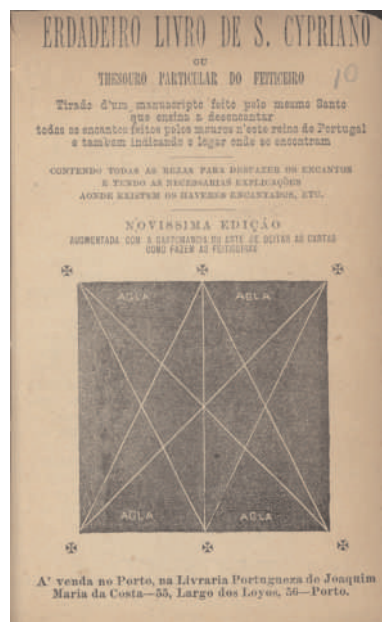
timentas e instrumentos do mago, confección do círculo máxico e ritual de invocación), que incluíu este autor na obra española seguramente influenciado por outros Libros de San Cipriano publicados en España, como por exemplo a versión de Jonás Sufurino, que si incluía un apartado destas características provinte das obras do ciclo salomónico, como a "Le Veritable Magie Noire" de S. Blocquel.

O terceiro libro comeza con "*Engrimaños de S. Cipriano ou Prodigios do Diabo*", co relato de Vitor Siderol, un labrego francés que atopa un Ciprianillo en París, co que esconxura ó demo e fai un pacto con el. O demo dille que en Galiza, na zona de Salvaterra de Miño hai moitos tesouros, polo que Siderol marcha aló, establecéndose en Abavides, na Limia. Alí consegue un tesouro despois de firmar un pacto co demo polo que lle daba o alma de todos os fillos que tivera. Posteriormente asentouse en Damil e casouse cunha rapaza de Podentes (Celanova), coa que tivo oito fillos. Siderol arrepíntese do pacto feito e cóntallo a súa muller, que acude ó Cura de Campo de Mouro en Mondariz para que practique un exorcismo, conseguindo que o demo devolveira o pacto firmado. Despois daquelo Siderol viviu felizmente ata os 109 anos en Sabajares (Mondariz) —*Sabajanes, Sabaxáns, da parroquia de San Mamede de Sabaxáns*—. ¹⁸

O libro segue coa famosa lista de 174 tesoros do Reino de Galiza, rematando cun apartado sobre Espíritos diabólicos, Poderes Ocultos do odio e do amor, un capítulo de quiromancia e a "*Historia da Feiticeira de Évora ou*

Historia de Sempre Noiva". Estes últimos apartados da obra non son reproducidos na versión de Enediél Shaiah.

3.- "*Verdadeiro Livro de S. Cipriano ou Thesouro particular do Feiticeiro*", tirado d'un manuscrito feito pelo mesmo Santo que ensina a desencantar todos os encantos feitos pelos mouros n'este reino de Portugal e também indicando o lugar onde se econtram. Contendo todas as rezas para desfazer os encantos e tendo as necesarias explicações aonde existem os haveres encantados, etc. Novíssima edição augmentada com a cartomancia ou arte de deitar as cartas como fazem as feiticeiras. A' venda no Porto, na Livraria Portuguesa de Joaquim Maria da Costa - 55, Largo dos Loyos, 56 - Porto". Imp. Tipographia de Arthur J. de Sousa & Irmao, L. de S. Domingos 74. (Biblioteca Nacional de Lisboa). Anterior a 1886. (CATEGORÍA 1)



¹⁸ O relato é equivalente ó doutros grimorios do s. XIX (ex. o *Dragon Rouge*, versión de Henry Berthoud, publicado por C.B. Noblet en Paris no ano 1863, que tamén conta as aventuras dun labrador a quen lle venden neste caso un grimorio *Dragon Rouge*, moi popular en Francia), e amosa que o autor coñecía Galiza polos datos que da dos lugares que percorre Siderol na súa viaxe.



Examinámola na Biblioteca Nacional de Lisboa, encadernada con outros libros, un deles datado en 1886, mais debía ser orixinariamente en rústica, en oitavo, de 64 páxinas. Pola datación das outras obras suxerimos pode ser de finais do s. XIX, aínda que podería ser moito máis antiga¹⁹.

A edición é moito máis curta que a da Livraria Económica, con algunhas partes en común e outras que non tiñamos visto. Non ten a lista de tesouros do Reino de Galiza nin a historia de Víctor Siderol, nin receitas máxicas, concentrándose case de xeito exclusivo no tema dos tesouros, na portada reproduce o famoso triángulo para o desencanto de tesouros. Comeza con dúas verbas para esclarecemento da obra que se vai ler e seguidamente pasa ó desencanto de tesouros, cunha declaración, e un esconxuro similar á segunda conxuración da versión da Livraria Económica e ao segundo Conxuro da de E. Shaiah. O libro prosegue co *"Tombo ou lugar onde se acham encantados os thesouros"*, cunha lista de 139 tesouros, localizados parte no Porto de D. Gazua, coincidente cos doutras versións portuguesas salvo pola falta de 10 tesouros. Continúa con apartados habituais do primeiro libro doutras obras (motivos polos que Deus permite que o Demo atormente ás criaturas, cartomancia, historia de San Cipriano e Santa Xustina, oración para asistir ós enfermos, etc.). Aquí inclúe apartados que non aparecen noutras, a historia *"Do Diabo e as suas diabras"*, sobre unha muller anciá que burlou á morte e á que o Demo vai buscala todos os

anos, e *"O desencanto da moura"*, fórmula máxica en verso para desencantar tesouros. Remata a obra con dúas fórmulas habituais, a maxia para que unha muller diga todo o que teña feito e coa arte de ler as borrallas do café.

Na páxina 58 trae o dito "desencanto da moura", fórmula máxica para desencantar tesouros formada por cuartetas de versos octosílabos con rima en asonante nas impares, que por non tela visto en ningún outro sitio, reproducímola aquí como curiosidade e porque dá a sensación de provir da tradición oral cunha grande antigüidade:

*"Um tesouro abri
Com'a Cruz de Sant'André;
Se lhe ajuntas P.T.O
Não remas contra a maré*

*Este talismão sagrado
Das letras e da tesoura
Excede o de Salomão
Prá desencanto da moura.*

*Logo Pois, seguidamente
Lá quando o gallo cantar
De trevo, arruda e aipo,
três raminhos vai cortar:*

*Com o sangue de carneiro
Os ramos bonifarás
Sobre a lousa do sepulcro
Tu em cruz os deixarás*

¹⁹ A pesar de considerala de finais do s. XIX podería ser anterior xa que a brevidade do seu texto, artellado nun só libro e sen moitos elementos dos da edición da Livraria Económica de tres libros; a súa ortografía arcaizante e o título coincidente coa obra citada por J. L. Leite de Vasconcelos publicado en Porto no ano 1845, a falta dunha fonda análise tipográfica e lingüística, pensamos que obedece a unha versión de mediados do s. XIX ou incluso anterior, previa á versión de tres libros da Livraria Económica de Lisboa.

*E então que lá do fundo
Uma voz se ouvirá
Que te diga com certeza
Onde o thesouro está."*

4.- Cipriano El Temeroso. La Verdadera Magia Negra, ó Sea El Secreto De Los Secretos. Manuscrito Encontrado En Jerusalén, En El Sepulcro De Salomón. Contiene 45 Talismanes Con Sus Grabados.... y Todos Los Caracteres Mágicos Conocidos. Iroe Grego", Barcelona, 1874, editor Narciso Ramírez. 50 páxinas, octavo maior. (CATEGORÍA 2)



Esta obra unicamente cita a San Cipriano no título, sendo realmente unha tradución literal de "La Veritable Magie Noire" de Iroe Greco obra do afamado impresor de obras de ocultismo Simon Blocquel, de Lille, en Francia. Tanto os gravados do instrumental e

selos máxicos e parte do seu contido, como poden ser os experimentos de maxia aparecen exactamente na versión de Jonás Sufurino polo que consideramos que a versión de JS basouse nesta obra e é por tanto posterior a 1874.

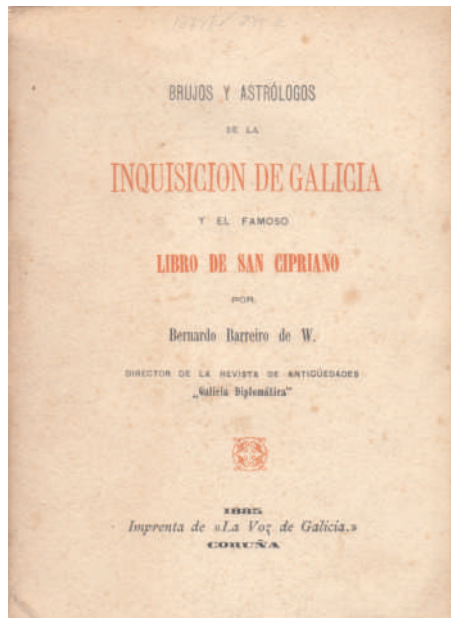
Esta obra é rarísima en comercio, de feito só coñecíamos da súa existencia por un artigo de Angel Gari Lacruz "La Brujería en Aragón" pp. 27-44 do I Congreso de Aragón de Etnología y Antropología, polo que pensabamos que era un de tantos libros "míticos". Dividido en dous libros, no primeiro ocúpase do instrumental máxico e da preparación do mago, dos experimentos de vo, invisibilidade, amor, gracia, odio e destrución, dos exorcismos, da preparación do carbón, do pano de seda, das plumas, do sangue, do pergameo virxe, etc. E no segundo libro entra de cheo nos talismáns, describindo con detalle todos eles, dos exorcismos da auga e das vestimentas do mago, rematando cun aviso ás persoas que queiran dedicarse ás artes máxicas.

Este dato é importante xa que entroncaría directamente materiais dos libros de San Cipriano de finais do s. XIX e principios do s. XX con obras do ciclo salomónico como a citada, e explicaría a aparición deste material nestas versións do ciprianillo, sobre todo na de Jonás Sufurino, a máis difundida en castelán.

5.- Versión del Libro de San Cipriano similar al Gran Grimorio (Grand Grimoire). Anexo al libro del historiador gallego Bernardo Barreiro de Vázquez Varela (1850-1904), "*Brujos y Astrólogos de la Inquisición de Galicia y el famoso Libro de San Cipriano*", publicado en A Coruña en



1885. Rústica, 186 páxinas, ver o cúmulo de cousas sen sentido que contiña.
dazaseisavo.(CATEGORÍA 2)

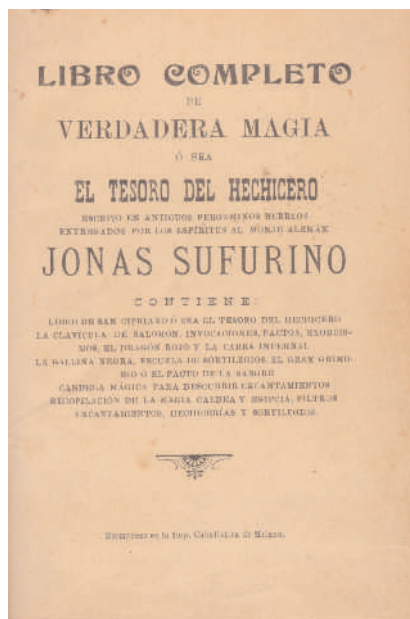


Esta obra do historiador galego Bernardo Barreiro Varela trata dos procesos da Inquisición Galega contra bruxos e astrólogos da segunda metade do século XVI e a primeira do XVII. Barreiro publicou como anexo unha edición mutilada do Ciprianillo, que conseguiu manuscrita, co fin de vulgarizalo e facelo accesible ó público en xeral, e deixara de buscar con tanto empeño o libro despois de

Esta versión di que foi realizada por Beniciana Rabina, rabino femia, imposible de atopar hoxe na súa edición orixinal. O tal Beniciana sería Antonio Venetiana del Rabina, autor suposto dunha das edicións máis coñecidas do Grand Grimoire, a publicada en París no 1845. Esta versión do Ciprianillo é idéntica ó Grand Grimoire.²⁰ A primeira parte recollea Barreiro no seu libro máis ou menos íntegra, e é igual á do Gran Grimorio, tratando da preparación do mago e da confección do círculo cabalístico (parte importante do ritual de invocación). A segunda parte do libro que fala do Triángulo dos Pactos e das Xerarquías Infernais Barreiro a despacha en dúas follas, e o resto do libro coa sección sobre receitas máxicas simplemente as suprime dicindo que son trapalladas, non mencionando tampouco ningunha lista de tesouros do Reino de Galiza. Por esta edición é pola que moitos autores ao falar do Libro de San Cipriano en xeral téñeno xulgado sen máis e con excesiva simplicidade como unha copia do Grand Grimoire francés.

20 Cal copiou a cal? Este ciprianillo podía ser unha copia do Gran Grimorio (cos nomes de Grand Grimoire e Dragon Rouge en Francia), xa que segundo Enediel Shaiyah existe unha edición en castelán de 1820, que quizáis sexa a obra "Los Secretos del Infierno", transcripción literal do Gran Grimorio co título cambiado. Desta obra temos conseguido despois de moito tempo un exemplar de principios do s. XIX -a edición máis popular desta obra é a publicada polo ocultista e libreiro Rosendo Pons de Barcelona a inicios do s. XX-. Pero o curioso é que en moitas das edicións do Grand Grimoire (das que se está de acordo que son copia dunha edición italiana anterior), citase ao principio da obra a San Cipriano (animando a ler a súa vida), polo que outra hipótese máis arriscada e difícil de probar podería ser considerar o Grand Grimoire copia dalgunha versión anterior dun libro atribuído a San Cipriano mutilado nas partes que non interesaban. Para liar máis este quebracabezas tivemos coñecemento fai pouco, que trataremos na segunda parte, dunha versión antiga dun Libro de San Cipriano portugués do s. XIX ou incluso anterior, con partes en latín, en que cita ao demo Lucifugo Rofocale, o lugartenente de Satanás que é o demo citado principalmente no Grand Grimoire.

6.- **"Libro Completo de Verdadera Magia o sea El Tesoro del Hechicero escrito en Pergaminos Antiguos Hebreos entregados por los espíritus al Monje Alemán Jonás Sufurino".** "Contiene: Libro de San Cipriano o sea el Tesoro del Hechicero. La Clavicula de Salomón, Invocaciones, Pactos, Exorcismos, El Dragón Rojo y la Cabra Infernal. La Gallina Negra. Escuela de Sortilegios. El Gran Grimorio o el Pacto de la Sangre. Candela mágica para descubrir encantamientos. Recopilación de la magia caldea y egipcia. Filtros, encantamientos, hechicerías y sortilegios." Finais s. XIX (post 1874) - principios do s. XX,. Supuesto lugar de edición, reimpreso en la Imprenta Cabalística de Milano, seguramente en España. (240 páxs., oitavo). (CATEGORÍA 3).



7.- **EL LIBRO DE SAN CIPRIANO. Tesoro del Hechicero.** Ed. Maucci Barcelona, inicios s. XX. Oitavo maior (20 cm), 190 páxs. Esta versión do Libro de San Cipriano de Jonás Sufurino é a máis prolífica de todas, hai numerosas versións españolas (DANIEL'S, Teorema, etc.), mexicanas da editorial Saturno, arxentinas de Caymi e Domingo Ferrari, etc., todas de inferior calidade á da Imp. de Milano.

Igual á versión da Jonás Sufurino antes comentada, Esta edición foi a máis prolífica e internacional de todas as españolas e que se reproducíu polas posteriores editoriais americanas. O seu autor "mítico" é Jonás Sufurino, suposto monxe alemán do monasterio de Brooken, en 1001 o 1521 (ano suposto de publicación de moitos Dragon Rouge franceses).



Hai outras versión máis extensas da versión de JS, "O Libro Infernal" e "Clavicula del Hechicero o Gran Libro de San Cipriano" seguido do Libro de Simón El Mago, que comentamos máis adiante.



Temos base para considerar que un autor compilador que tivo moita importancia na evolución deste texto foi o ocultista madrileño Dr. Moorne (Francisco Teodomiro Moreno Durán), xa qué é quen aparece en ocasións como compilador nas obras, sobre todo as que realizou cando marchou a Arxentina, pero co mesmo texto practicamente que a versión da Imp. Cabalística de Milano, incluso separando materiais en obras diferentes, así as obras "Magia Caldea y Egipcia", "La Magia Suprema, Roja, Negra e Infernal de los Caldeos y los Egipcios", publicadas por este autor, coinciden en contidos co Libro de San Cipriano de Jonás Sufurino.

A versión de JS, que coidamos composta a finais do s. XIX ou principios do s. XX por ser desas datas a primeira versión que coñecemos, e polos argumentos expostos sobre a súa influencia da obra "Cipriano el Temeroso" entra de cheo no xénero dos grimorios inventados que apareceron no s. XIX xa que o seu contido aglutina pasaxes de diversas obras (La Clavícula de Salomón, La Gallina Negra, el Gran Grimorio, etc.). A parte titulada Libro de San Cipriano é moi pequena, de 30 páxinas, aínda que hai receitas máxicas dos outros capítulos, coma por exemplo o de Maxia Caldea e exipcia, e a lista de potencias infernais, que tamén se inclúen noutras versións como propias do Libro de San Cipriano.

Comeza coa preparación do mago (vestimenta, instrumentos, etc.), apartado infrecuente noutras versións salvo na de Enediel Shaiah, mais é habitual noutros grimorios europeos (ex. na Clavícula de Salomón, na Verdadeira Maxia Negra, e o Grimorium Verum). Como xa dixemos esta obra está directamente influenciada por "La Véritable Magie Noire ou le

secrets des secrets", publicado arredor do ano 1815 polo impresor de Lille Simon Blocquel, (aínda que o título diga como é tan frecuente unha data anterior e lugar diferente, ao afirmar que foi traducido do hebreo polo Mago Iroe Greco, en Roma, Chez García, libreiro, 1750).

Esta obra como xa dixemos foi ao castelán co nome "Cipriano el Temeroso" e publicada en Barcelona en 1874, e a versión de JS copia literalmente pasaxes enteiros desta obra, coma os experimentos (de voo, invisibilidade, amor, gracia e agrado, odio e destrución) que coinciden cos contidos de dita obra e todos os seus selos e talismáns máxicos que inclúe no capítulo "*La Clavícula de Salomón o el Secreto de los Sacerdotes*", e tamén outros obxectos máxicos habituais nos grimorios e algunhas versións do ciprianillo coma o Anel e o Espello Segredo de Salomón.

Na seguinte parte titulada "*Invocaciones, Pactos y Exorcismos*", fala do Espírito Supremo, dos Espíritos Superiores e Celestes, (seguendo o Arbatel da Maxia, obra traducida ó inglés por Robert Turner no 1655), e de gnomos, sílfides, salamandras e ondinas. Inclúe ademais a xerarquía completa dos espíritos infernais, similar á que aparece no Gran Grimorio, que se corresponde á súa vez coa publicada por Johann Wierus na "*Pseudomonarchia Daemonum*", anexo da súa obra "*De praestigiis Daemonum*" editada no ano 1563. Continúa co Sanctum Regnum "*verdadero modo de hacer los pactos con los espíritus infernales sin sufrir daño alguno*" (tamén aparece no Gran Grimorio) e con exorcismos, coincidindo co Libro de San Cipriano e Santa Xustina e o Libro Primeiro da versión de Enediel Shaiah.

Aquí comeza a segunda parte, "*El Dragón Rojo y la Cebra Infernal*", que é un compendio de diversas materias, astroloxía, visións e aparicións, lista de días felices e desgraciados..., que tamén aparece noutras versións, como a de Santa Justina e a de Enediel Shaiah. Prosegue con outro apartado titulado "*La Gallina Negra, Escuela de Sortilegios, el Viejo de las Pirámides y el Anillo del Amor*", onde inclúe o procedemento para invocar un espírito infernal sacrificando unha galiña negra na encrucillada (que aparece noutros moitos grimorios, entre eles o Grand Grimoire, Grimorium Verum, o Dragon Rouge).

O seguinte capítulo dedícase a todo tipo de sortilexios, a meirande parte de amor, tamén de saúde e contra os malos espíritos, moitos deles aparecen noutras versións do Ciprianillo na de Enediel Shaiah e na de San Cipriano e Santa Xustina. Logo continúa con "*El Gran Grimorio o el Pacto de Sangre*", que coincide cos primeiros capítulos do Grand Grimoire (fala da preparación do mago e do pacto de sangue cos espíritos, da composición da varíña máxica, etc.).

A terceira parte titulada "*Magia Caldea y Egipcia (Filtros, encantamientos, hechicerías y sortilegios)*", coincide coa versión de Enediel Shaiah e a de Cipriano e Xustina (con feitizos con sapos, de amor, coa semente do fento, maxia das fabas, maxia para facer invisible cos ósos da cabeza dun gato negro —que aparece tamén no Grand Grimoire—, para conseguir dous demiños cos ollos dun gato negro, cun morcego, con malvas recollidas nun cemiterio, etc.). A obra remata cunha explicación necesaria sobre a forma en que se fixo a tradución.

8.- **EL LIBRO INFERNAL. Tratado Completo de las Ciencias Ocultas**, Barcelona, Ed. Maucci, c. 1920 (8.º maior 19,5 cm, 555 páxinas). Outra versión da obra de Jonás Sufurino, máis longa é co suxestivo título de *El libro Infernal*, que inclúe ademais "*Hechizos y Sortilegios, Los Secretos de la Reina Cleopatra, Los admirables secretos de Alberto el Grande, La revelación de los misterios de la mano, Cartomancia y Cafeomancia, Sugestión, hipnotismo y magnetismo, Espiritismo*".



Otras versión son a italiana da casa de Editrice Bietti de Milán, no 1950, e as arxentinas e mexicanas, de Caymi e da editorial Saturno dos anos 50.

Como se aprecia no título engade apartados de cartomancia, adivinación polos posos do café, hipnotismo, espiritismo, segredos de beleza atribuídos á Raíña Cleopatra, segredos de maxia natural de Alberto o Grande referidos ás propiedades de plantas e animais, etc.



Hai outra versión intermedia, non tan extensa coma o *"Libro Infernal"*, pero que tamén engade contidos co nome de *"Clavicula del Hechicero o el Gran Libro de S. Cipriano"*, ou *"Libro de San Cipriano o Tesoro del Hechicero, seguido del Libro de Simón el Mago"*.

9.- CLAVÍCULA DEL HECHICERO O EL GRAN LIBRO DE SAN CIPRIANO.

"Conocimiento o instrumentos para ejercer las artes mágicas. Ceremonial mágico y experimentos. Invocaciones, pactos y exorcismos. De los espíritus en general. Arte de evocar a los muertos. El Dragón Rojo, Cabra Infernal y la Gallina Negra. Hechizos y Sortilegios. Libro de Simón el Mago. Talismanes. Propiedades mágicas y curativas de las plantas y los animales. Diccionario de los sueños." Desta versión coñecemos tres edicións, unha do ano 1953 publicada por Domingo Ferrari (Buenos Aires), (vímola por primeira vez na Biblioteca da Deputación de Ourense e agora xa temos un exemplar na nosa colección), en oitavo maior, rústica, de 270 páxinas.

Existe outra da editorial Caymi, Arxentina, de 1957, en 8.º maior (19,5 cm), de 201 páxinas, (publicada tamén en España por Daniels Libros en 1988). O compilador é o Dr. Moorne (Francisco Teodomiro Moreno Durán), escritor e ocultista madrileño de inicios do s. XX. Esta versión engade a de Jonás Sufurino o *"Libro de Simón el Mago"*, que o Dr. Moorne publicara anteriormente por separado, sendo este Libro de Simón o Mago un suposto extracto dunha obra moito maior en extensión *"Clavis Secretorum Coelis et Terrae"*, realizado por W. Grebc.

A parte referida a propiedades de prantas pedras e animais é moi semellante ás listas incluídas nos Segredos de Alberto O Grande, atribuídos a Alberto Magno, bispo de Ratisbona, que tamén aparecen no Libro Infernal explicitamente, e tamén noutras versións portuguesas como a de Possidónio Tabares.





10.- **"El libro de San Cipriano y Santa Justina, milagros y oraciones de la S.S. Cruz de Caravaca"**, publicada en Barcelona, é la editada pola Biblioteca de Ciencias Ocultas, Barcelona - París- Roma, entre 1895 y 1920, con partes en castelán e outras en catalán. O título continúa dicindo *"Tratado completo para ejercitar el poder oculto - Magia de los campos - Hechizos Pactos- Responsos - Novenas - Oraciones - Ligamientos - Curaciones etc. etc. "*. (CATEGORÍA 3)



Grande parte do seu contido é relixioso católico, pero tamén ten partes da versión de Jonás Sufurino, sobre todo receitas máxicas e o pacto de Sangue.

Desta obra existen edicións mexicanas da Editorial Roca do ano 1985. O curioso dela é que ten unha gran parte de contido relixioso católico, con novenas, oracións a santos, e bendicións, das que non nos ocuparemos. Por outra banda, difire bastante da versión de

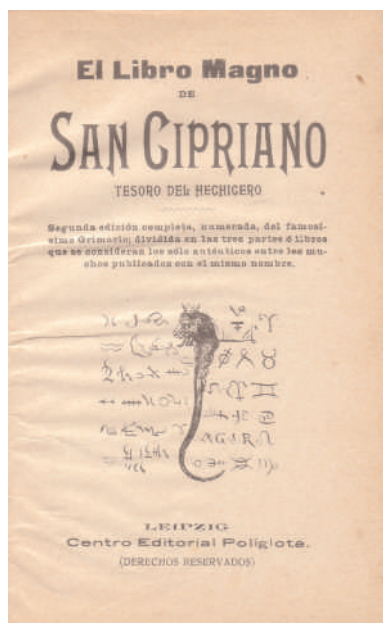
Jonás Sufurino xa citada, xa que suprime unhas cousas e engade outras.

Nesta edición o tema do desencantamento de tesouros e o pacto do demo está nun segundo plano (incluso recomenda que antes de facelos se consulte cun confesor se é aconsellable facelo ou non). Non hai lista de tesouros nin apartados de cartomancia, astroloxía, quiromancia, construción de amuletos e talismáns. Comeza co relato da vida de San Cipriano e Santa Xustina, continúa cunha serie de bendicións (dunha casa nova, de plantas e augas, dun recen nado...) e exorcismos (contra treboadas, trasnos, bruxas, etc.), incluíndo a famosa Oración de San Cipriano. Segue coas receitas máxicas típicas, moitas delas iguais ás contidas na versión de Jonás Sufurino (no apartado da Galiña Negra e de Maxia Caldea e Exipcia). Xa case ó final do libro, como se quixera desbotalo, inclúe o Gran Grimorio ou Pacto de Sangue igual á versión de Jonás Sufurino, e tamén fora de lugar as razóns polas que Deus permite ó Demo que atormente ás criaturas, a maxia da semente do fento, e das fabas, rematando coa explicación necesaria habitual. Remata con numerosas figuras de santos coas súas oracións, incluída a historia da Santa Cruz de Caravaca, o que acerca este exemplar máis á relixiosidade católica que á heterodoxia máxica, podéndose relacionar cos folletos relixiosos que citamos ó principio deste artigo, ou con obras máxico relixiosas coma o Enchiridon do Papa Leon ou o libro da Cruz de Caravaca.

11.- **"EL LIBRO MAGNO DE SAN CIPRIANO. TESORO DEL HECHICERO"**, edición en oitavo menor, en rústica, de aproximadamente 378 páxinas, diversas edicións



entre 1905 e 1919. Considerámola a a mellor publicada en castelán. As diversas edicións foron realizadas en anos posteriores a 1905, unha por Gregorio Pueyo, de Madrid, unha segunda de 1907 a cargo do propio autor, supostamente editada en Leipzig polo Centro Editorial Políglota —Palau di que foi feita en Madrid en 1907—, e unha terceira e última pola Editorial Irradiación, tamén de Madrid, que foi reeditada no ano 1985 pola editorial Humanitas sen citar a procedencia. Hai outras edicións diferentes repetindo número de edición pero que por características diversas apréciase que non son a mesma, igualmente atopamos recentemente unha edición de 1919. (CATEGORÍA 1)



O autor desta edición é Enediel Shaiah, pseudónimo de Alfredo Rodríguez Aldao (1863 - 1927) escritor e xornalista de orixe galegado e falecido en Madrid, da familia dos Aldao de Pontevedra, sobriño de Constantino Armesto, e tío segundo do intelectual galego Victor Said Armesto.

Destacou como ocultista, sendo teósofo da primeira época, de carácter pragmático e científico, nunha época o delegado da Sociedade Teosófica Española para Galicia e responsable da creación do Grupo Teosófico Marco Aurelio de Pontevedra, redactor na Revista Sophia, director da biblioteca teosófica do editor Gregorio Pueyo. Amigo de importantes teósofos como Mario Roso de Luna, Viriato Díaz Pérez, Rafael Urbano, etc. Masón de grado 30, martinista e delegado da Orde Martinista para España, foi tamén o grande tradutor das obras de Papus en castelán, un dos dirixentes xunto con Ian (o doutor Francisco Bercero) do Grupo Independente de Estudios Esotéricos de Madrid, dependente do de París fundado por Papus. Publicou entre obras traducidas e propias máis de 20 obras de ocultismo. Tivo unha consulta de hipnotismo e destacou nas súas obras sobre hipnose e espiritismo co pseudónimo "Aymerich". Interesado na maxia cerimonial publicou obras como "Goecia: magia pasional y erótica", ou o seu primeiro grimorio, "El Dragón Rojo", edición suposta de Venecia (realmente Madrid) 1905, tradución da edición francesa publicada en París a finais do s. XIX por Víctor Goupy.

Segundo o texto esta versión é unha recompilación de tres libros diferentes de San Cipriano, que circulaban anteriormente como textos independentes, con abundancia de textos a pé de páxina do propio Enediel explicativos e que engaden información, chegando a substituír unhas pasaxes por outras da súa autoría que consideraba máis actualizadas, ademais da supresión de reiteracións dos diferentes libros. Sen embargo, por deducións do propio texto, a obra é unha tradución da versión portuguesa da Livraria Económica de



Lisboa, con abundantes reformas e adicións feitas polo propio Aldao²¹.

O Libro Primeiro ten un marcado contido relixioso, cunha parte de oracións e exorcismos para combater as posesións e os males físicos, especificamente dirixido a relixiosos, con longos textos en latín, incluíndo a maneira de saber se as doenzas son naturais ou causadas polo demo, forma de pechar o corpo para que non volva a entrar o demo, xeito de axudar ás aparicións, etc. Logo continúa con materias totalmente diferentes, cartomancia, astroloxía, táboa de momentos fatídicos do calendario, suprimindo de aquí Enediel Shaiah o procedemento para desencantar tesouros porque xa o inclúe na terceira parte. Seguidamente fala doutros temas, sobre todo de adiviñación, receitas de amor, do diñeiro encantado, para axudar a enfermos, procedemento para castigar ao demo, oración do Xusto Xuíz que sirve para facerlle a un invisible aos ollos de quen o queira deter, etc.

O Libro Segundo é o que ten un contido máis similar á versión de Jonás Sufurino e a de Cipriano e Xustina, fala de segredos de maxia negra e branca, que aparecen noutras versións (das fabas, do oso da cachola dun gato negro, da semente do fento, etc.), logo trata do Cerimonial da Maxia (preparación do mago, instrumentos máxicos, vestimentas, o círculo máxico, etc.), das potencias celestes, da maneira na que se fai o pacto e a lista de

potestades infernais similar á de Johann Wierus. Prosegue con "Segredos de Feiticería" dos que moitos coinciden coas versións de Jonás Sufurino e de Cipriano e Xustina inda que cambiados de orden, outras coinciden con receitas do Heptamerón, as seguintes (o anel de Giges, o espello máxico de Salomón, o Segredo da Galiña Negra, etc.) aparecen tamén no Grand Grimorie e no Dragón Vermello. As demais (maxia do acivro, do bote de vidro, da pomba negra, das batatas retoñadas, etc.) aparecen en edicións portuguesas que comentamos máis adiante.

O Libro Terceiro ten pouco que ver coa versión de Sufurino e de San Cipriano e Santa Xustina antes comentadas, o que confirma que no seu día debeu ser un libro autónomo, xa que trae a lista de tesouros do Reino de Galiza e a maneira de desencantalos. Comeza con varios conxuros, xunto á Ladaíña dos Santos (habitual nas edicións portuguesas, cunha lista longa de santos e fórmulas en latín), e unha imprecación a Satanás para que se afunda na terra e deixe libre o tesouro que se pretende recoller (o ritual ten unha intención claramente distinta xa que non se negocia nin se pacta co demo senón que se lle bota). A continuación ven a famosa lista de 146 tesouros do Reino de Galiza, que di que está na Biblioteca Peninsular Catalana, de Barcelona (igual que a versión portuguesa). A lista está en castelán, ten menos tesouros que a lista portuguesa e é menos detallada como

²¹ Algúns autores afirman que é unha tradución da versión portuguesa sen alegar ningunha razón para elo e seguramente facéndose eco do noso artigo do ano 2005 en que o afirmábamos dicindo que aparecían interpolacións de palabras portuguesas, esquecidas ao realizar a tradución. Pois ben, un exemplo delo é a interpolación que aparece no Terceiro Libro de San Cipriano dedicado ao desencanto e a lista de tesouros do Reino de Galiza, no primeiro capítulo que inclúe o procedemento para desencanto dos tesouros, no segundo conxuro, despois da Ladaíña dos Santos, remata a primeira invocación en latín remata dicindo "o Senhor seja comigo e com todos nós amén".



xa dixemos, seguramente para evitar que a xente a empregara para buscalos. Continúa o libro terceiro cos grandes segredos do mago Artaphernes, e finalmente inclúe unha lista das clases de adiviñación empregadas en diversas épocas que Enediel Shaiah cambiou por unha lista propia que consideraba máis actualizada, polo que non podemos saber cál era a lista orixinal.

En resume, esta é a versión máis completa publicada en castelán e ademais a que máis se acerca ás versións portuguesas, ao ser unha adaptación da terceira edición da Livraria Económica.

Conclusión

Despois desta recensión actualizada das versións dos Libros de San Cipriano que coñecemos damos por finalizada a primeira parte do noso artigo, adiantando que a segunda parte do noso artigo estará dedicada aos procesos inquisitoriais contra a Oración de San Cipriano e o Libro de San Cipriano, outras obras máxicas atribuídas a San Cipriano no contexto cultural europeo dende antigo, aproveitando para contextualizar as obras ibéricas dentro do máis amplo espazo europeo da cultura da maxia popular, qué é onde deben inscribirse e entenderse a súa significación para ser correctamente valoradas dende un punto de vista etnográfico, histórico e antropológico.

Finalmente salienta, ademais da importancia da Oración de San Cipriano na articulación do texto dos Libros de San Cipriano, que os

Libros de San Cipriano ibéricos teñen unha grande porcentaxe de elaboración popular. Elo apréciase na alta porcentaxe de receitas máxicas dedicadas á saúde de persoas e animais, amor, solucións de problemas e preocupacións da vida común da sociedade en que se crearon, e non tanto a pactos con potencias infernais nin operacións de maxia negra. Elo amosa un evidente paralelismo cos contidos dos grimorios populares franceses máis antigos que eran vendidos polos libreiros ambulantes (colporteurs), e tamén cos Cyprianus ou svarteboka escandinavos que ten estudado nos seus traballos Thomas K. Johnson, que citaremos na segunda parte do noso artigo²². Do mesmo xeito os svarteboka escandinavos, a pesar de ser calificados como libros negros ou de maxia negra, e cuxa autoría se atribuíu tamén ao diaño, sen embargo unha parte importante do seu contido son receitas para curar e de maxia "branca".

Rematamos coma sempre solicitando que se calquera lector ten algunha información interesante sobre a busca de tesouros, gacetas de tesouros, tradicións de tesouros encantados, ciprianillos, libros e crenzas máxicas faga ou desexe facer algún comentario sobre este artigo faga o favor de dirixir os seus correos ao noso enderezo de e-mail: felixcastrovicente@yahoo.es, ou archivocastrovicente@gmail.com

Enterámonos recentemente do pasamento de Thomas K. Johnson, polo que lle queremos dedicar este artigo, destacando o seu traballo fundamental para o estudo e comprensión da maxia e dos svarteboka escandinavos.

²² Coñecemos as indispensables obras deste Thomas K. Johnson grazas ao blog do amigo Daniel Harms "Papers falling from an attic window" (<http://danharms.wordpress.com>), experto e estudoso da figura e obra de Lovecraft e das obras antigas de maxia e ocultismo.



Bibliografía

-BAUSI ALESSANDRO. "Cyprian of Antioch", en *Encyclopaedia Aethiopica. Volume 1: A-C*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, Siegbert Uhlig (ed.). 2003 pp. 841 - 842.

-GARI LACRUZ ÁNGEL. "La Brujería en Aragón" en *Actas del I Congreso de Aragón de Etnología y Antropología*. Institución "Fernando el Católico" del CSIC de la Excm. Diputación Provincial de Zaragoza, 1981, pp. 27-44.

-PIRES FERREIRA JERUSA. *São Cipriano: uma legenda de massas*. São Paulo. Ed. Perspectiva 1992.

-MACLER F. "Kiprianos" en *Encyclopedia of Religion and Ethics, Volume 1*, 1908, pp. 806, Edinburgh, T. and T. Clark (Ed.).

-MISSLER PETER. "Las hondas raíces del Ciprianillo. 2ª. parte: los grimorios" en *Culturas Populares*. Nº. 3, 2006, Universidad de Alcalá. <http://www.culturaspopulares.org/textos3/articulos/missler.htm>

-STERCLYN, STEFAN. *Prieres magiques éthiopiennes pour délier les charmes (mafiha Saray)*, Varsovie: Riecznik Orientalistyczny 18. 1955.

-URBANO RAFAEL. "Un apócrifo de la Magia (El Libro de San Cipriano)", en *Magia y Ocultismo Fin de Siglo. 1893 - 1917. Album Monográfico Letras - Artes* pp. 55 - 60. España (lugar non identificado): José Fernández de Córdoba editor e compilador. 1988.

Artigos sobre San Cipriano de Félix Castro Vicente disponibles en liña:

<http://danharms.wordpress.com/the-books-of-saint-cyprian/>

http://issuu.com/musicarabeosa/docs/el_libro_de_san_cipriano_hibris_2005_pdf

http://issuu.com/musicarabeosa/docs/el_libro_de_san_cibrán_murguía_2007_pdf

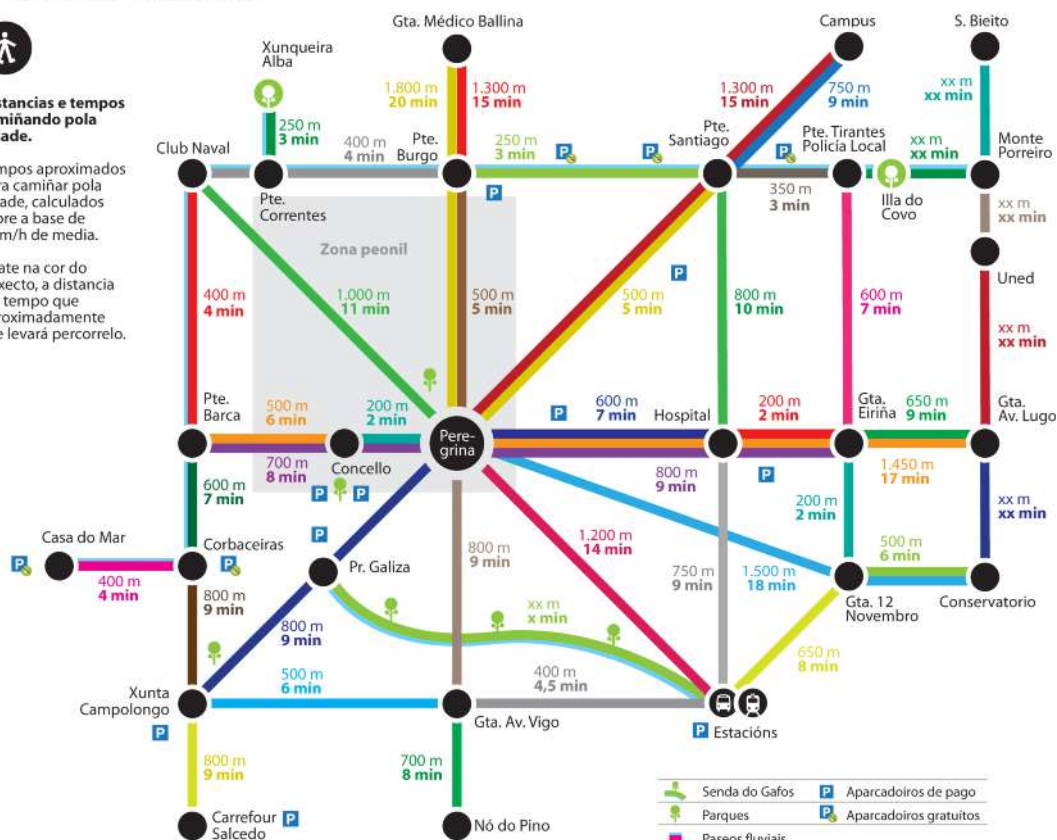
metrominuto Pontevedra



Distancias e tempos camiñando pola cidade.

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

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



metrominuto

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

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



CONCELLO DE
PONTEVEDRA

MUIÑO DE AUGA - INMEDIACIÓNS DO MACIZO CENTRAL OURENSÁN

Daniel Blanco Rivero

*Arquitecto Técnico en Execución de Obras e Grado
en Enxeñaría da Edificación*



Sumario

Memoria non exhaustiva dos traballos de restauración do muíño de Auga sito nas inmediacións do Macizo Central ourensán. Tipoloxía, nomes das súas partes, descrición gráfica e operativa de dun elemento senlleiro da cultura galega notas previas para os traballos de restauración e rehabilitación.

Palabras clave: Muíño de auga, partes dun muíño, arquitectura tradicional

Abstract

Not exhaustive technical reports about the restoration of the water mill surrounding the central massif, ourense, Galicia. NW Iberian Peninsula, Ourense. Typology, names of parts, The operating conditions and graphic description of a highlighted item of Galician culture. Notes prior to the restoration and rehabilitation.

Keywords: Watermill, parts of a mill, traditional architecture

Antes de comezar debo agradecer á SAGA esta gran oportunidade que me brinda para mostrar publicamente un pequeno exemplo do noso inmenso patrimonio tradicional galego.

Pasaron xa dez anos dende que comecei a interesarme pola construción tradicional galega e concretamente polos muíños, os cales forman parte das construcións de transformación que xunto con outras constitúen o conxunto das construcións adxectivas á casa - vivenda dos nosos antepasados. Estas construcións adxectivas foron fundamentais no desenrolo da vida nas aldeas xa que lle permitían ós seus habitantes integrarse co entorno e aproveitar os recursos naturais que o mesmo lle ofrecía.

O interese persoal pola construción tradicional galega materializouse por primeira vez no meu Proxecto Fin de Carreira presentado na Escola de Arquitectura Técnica da Universidade de A Coruña no ano 2003 e titulado “Os Muíños e as demais Construcións Tradicionais do Concello de Laza”. Na presente publicación recupérase por primeira vez unha parte deste Proxecto Fin de Carreira, que no seu día naceu cunha clara intención de divulgación, a parte claro está do seu fin académico.

Nos últimos dez anos, xa coincidentes coa miña actividade profesional, tiveron a sorte de participar en numerosas intervencións en distintos inmobles que forman parte da construción



ción tradicional galega. Tamén tiveron ocasión de seguir de cerca a maioría das publicacións feitas ó respecto, case con afán coleccionista.

Ben, é momento de que comece coa exposición do tema que nos ocupa, que non é outro que mostrar unha tipoloxía típica dos Muíños de Auga na provincia de Ourense, e máis concretamente nas inmediacións do Macizo Central:

Ó longo desta publicación haberá lugar para uns pequenos apuntes históricos, para a descrición da tipoloxía do muíño do que estamos a falar e para ver que intervencións se poderían levar cabo na restauración dunha destas construcións.

Apuntes Históricos

O quefacer de triturar os cereais non é un labor propio das últimas décadas. Esta operación xa se levaba a cabo hai moitos anos e están identificados distintos mecanismos para tal fin segundo a época, o cal nos dá a entender que os cereais foron, desde tempos inmemoriais, un alimento indispensable na base da nutrición dos seres humanos.

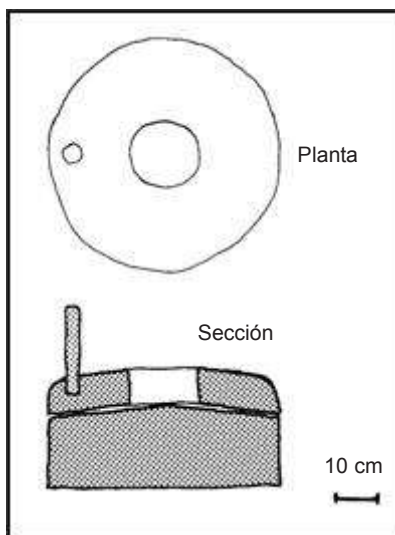
Se nos remontamos moitos anos atrás na historia podemos encontrar constancia de que xa no neolítico existía unha certa expansión de mecanismos usados para o mencionado proceso de trituración.

Os primeiros muíños eran de man, tendo que pasar moito tempo ata que se trocou a forza humana polo aproveitamento da forza da auga

para a posta en funcionamento dos muíños hidráulicos.

Un dos muíños de man dos cales se coñecen as características hoxe en día compúñase de unha pedra coa parte superior cóncava sobre a que se facía xirar unha peza cilíndrica.

No referente ó pobo galego, foron moi habituais os muíños de man circulares. Estes muíños estaban formados por dúas pedras, nun principio planas e despois de forma troncocónica. A inferior está fixa e sobre ela xira a superior, en moitos casos grazas a un pau de madeira espetado na última.



Muíño de man

É sabido que na Idade Media se utilizaban a cotío muíños hidráulicos que aproveitaban a forza da auga. Este feito non quita que se utilizasen os muíños de man, xa que os hidráulicos pertencían ós señores e había que pagarlle polo seu uso, mentres que calquera podía ter un muíño de man na casa e evitar este gasto.

Nos últimos tempos xa se torna difícil ver un muíño de man, pero é moi habitual encontrar en calquera concello de Galicia muíños hidráulicos de características similares ó muíño do que vamos a falar.

Existen varios documentos de distinta antigüidade nos cales se recollen muíños de diversos lugares de Galicia. É case obrigado falar aquí



do Catastro da Ensenada, que data do século XVIII; o Catastro da Ensenada funcionaba a modo de interrogatorio; facíanse preguntas nas aldeas e as respostas íanse apuntando e así realizábase este documento, grazas ó cal podemos aínda hoxe identificar algún dos muiños que foron citados fai case trescentos anos.

Non se pode rematar esta parte sen describir o **proceso da moenda**, que se encadra neste apartado dado que xa forma parte da historia do noso pobo (aínda que en algúns lugares se siga utilizando algún muiño).

Comezase coa actividade na casa, onde se prepara o gran e se enchen os sacos que se levarán ó muiño, xunto coas ferramentas que se van a necesitar.

O día da moenda fanse chegar os sacos ata o muiño, polo xeral en burro, e unha vez alí pousábase no pousadoiro ou no chan. Búscase a chave no posto desta e ábrese a porta de entrada para acceder á construción. Unha vez dentro e chegados ó tremiñado propiamente dito hai que amañar os mecanismos do muiño para poñelos en funcionamento. Primeiramente débese obstruír a quenlla e logo vértese o contido dos sacos na moxega; regúlase tamén a quenlla para que logo o gran caia pouco a pouco no ollo da moa e grazas ó aliviadoiro érguese a mesa e con esta o rodicio, o eixo e a moa —desta forma deixamos a separación desexada entre a moa e o pé para conseguir a fariña con maior ou menor finura (dependerá do uso que se lle vaia a dar). Mediante o pechadoiro permítese o paso da auga dende o cubo ou a canle ó inferno, a cal vai dar en forma de chorro contra as penlas do rodicio; o rodicio comeza desta forma a xirar e como consecuencia tamén xira a moa. Previamente

xa se colocara o tarabelo no seu sitio e tocando na moa para que cando esta xire lle transmita unhas vibracións que van a conseguir que vaia baixando o gran pola quenlla (unha vez que deixa de estar obstruída); o mencionado gran pasará polo ollo da moa ó espazo que queda entre o pé e a moa para ser triturado e logo vértese ó tremiñado en forma de fariña.

Para rematar o proceso bárrese a fariña resultante do chan do tremiñado e éñchense os sacos. Cando xa está o muiño limpo vólvense a colocar todos os elementos tal e como estaban antes da moenda e abandónase o inmobile, pechando a porta pola cal entramos e depositando a chave no posto desta.

Esta serie de operacións consecutivas aquí descritas constitúen un proceso típico que podería variar en algúns casos de forma puntual segundo o tipo de muiño ou o moderno que fose.

Hai que dicir que entorno á utilización do muiño danse unha serie de relacións sociais e de contacto entre os habitantes dunha aldea que co paso dos anos se esvaeceron ó igual que a actividade destas construcións. De todas formas temos que pensar que para os nosos avós ou para os nosos pais era algo habitual utilizar o muiño e polo tanto non hai tanto tempo que necesitamos destes elementos para a satisfacer unha parte das nosas necesidades nutricionais. Non estaría de máis conservalos por si algún día os volvemos a necesitar.



Muíño de Regato-Rodicio Tipoloxía, Mecanismos e funcionamento, Infraestrutura da auga e Arquitectura do Edificio.

Inda que esta descrición se centre nun exemplo en concreto de muíño daranse datos xenéricos para poder ver en maior amplitude as características dos muíños que responden á mesma tipoloxía.

Muíño de Regato – Rodicio:

O abastecemento deste tipo de muíños non se fai de forma directa dende o río ou regato. Para elo desvíase parte da auga do mesmo que posteriormente circula por un rego chamado leva-da que chega á canle ou cubo da construción. O muíño exemplo responde á seguinte sub - tipoloxía:

Muíño de cubo: Conforme noutros muíños a auga chegaba directamente ó rodicio desde a canle, nestes hai un elemento intermedio, o cubo. Isto ocorre cando o caudal necesario para que o rodicio se mova non é suficiente. Segundo a disposición do cubo hai distintas formas, sendo neste caso vertical.

O muíño do que falo trátase dunha construción de dous andares, o superior (planta do tremiñado) e o inferior (chamado inferno). A auga chega o muíño, pola canle de forma directa ou través dun cubo segundo a súa tipoloxía, e incide no mecanismo de rotación. Este mecanismo encontrase no inferno e sube ó tremiñado ata dar co mecanismo de trituración; o mecanismo de trituración ponse desta maneira en funcionamento triturando os cereais a medida que estes caen no mesmo grazas a outro mecanismo exis-

tente tamén no tremiñado cuxa función é a de botar e regular a caída do gran.

Debido a que o muíño se compón de outros elementos ademais dos nomeados, comezamos por definir de forma detallada os mecanismos do muíño para logo ver o conxunto formado por os mesmos dentro da construción que os alberga e a infraestrutura necesaria para o seu funcionamento.

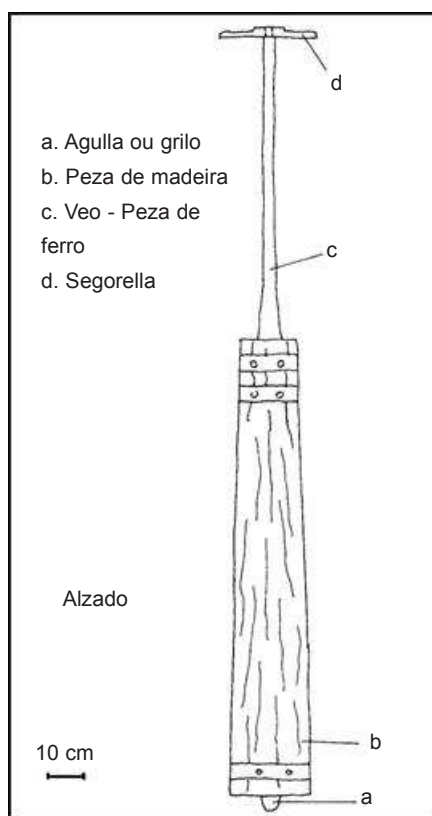
Os mecanismos que compoñen o muíño son os seguintes:

Mecanismo cuxa función é a rotación a partir da forza do chorro de auga que entra no muíño: O mecanismo de rotación componse na súa base dun elemento de metal ou madeira chamado *rodicio* (neste caso e na maioría dos casos de metal). No punto central do rodicio dispónse un *eixo* vertical de madeira e ferro que vai dar ó mecanismo de trituración, por baixo unha trabe chamada *mesa* sobre a que descansan os anteriores elementos e a un lado un sistema para levantar ó conxunto chamado *aliviadoiro*.

Rodicio: O rodicio é unha peza de forma circular feita neste caso de ferro e disposta de forma horizontal. Está composto por unha serie de pas cóncavas chamadas *penas* ou *pen-las* que están colocadas de forma radial dentro da estrutura do rodicio. Nestas pezas pega con forza a auga despois de entrar no muíño e pon en marcha o mecanismo de rotación. O diámetro do rodicio dependerá das necesidades do propio muíño.

Eixo: O rodicio está amarrado a unha peza vertical que é fundamentalmente de madeira e na parte que encaixa co rodicio presenta sec-

ción hexagonal, cadrada ou circular. Na base desta peza hai unha peza de pedra ou metal denominada *agulla* ou *grilo*, a cal ten forma de buxaina e se apoia na ra da mesa, permitindo así o xiro do eixo. Remata o eixo cunha parte de ferro, o *veo*, peza que está introducida no elemento de madeira e que se mantén fixa grazas a unhas argolas que abrazan ó mesmo. O veo atravesa ó pé por unha abertura deste, pasando pola buxa, e incrustase na moa mediante unha peza chamada *segorella* que é a responsable de que esta pedra xire ó xirar o rodicio.

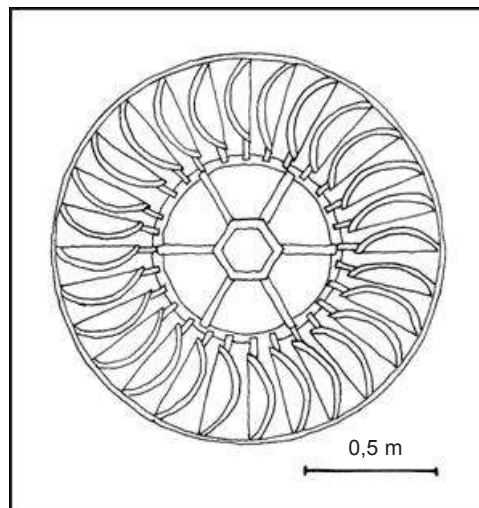


Eixo

Mesa: É unha travesa de madeira disposta horizontalmente preto do chan do inferno. Sobre a mesa apoiase o mecanismo de rota-

ción, grazas o encaixe da agulla ou grilo na ra. A ra é unha peza de pedra ou ferro sobre a que xira o eixo, e que están incrustada na masa da mesa. Un dos extremos da mesa métese nun oco feito nun dos muros do inferno, e no outro extremo introdúcese parte do sistema que compón o aliviadoiro.

Aliviadoiro: Sistema mediante o cal se levanta verticalmente a mesa e con ela, o rodicio, o eixo e a moa. Así, segundo estea máis ou menos separada a moa do pé, a fariña resultante da trituración será máis ou menos fina. Componse dun elemento disposto verticalmente que soe ser un pau de madeira ou unha barra de ferro, o cal se encontra fixado a un extremo da mesa no inferno e sobe ata o tremiñado, onde remata no volante ou na cruz. O volante ou a cruz son os elementos que permiten accionar o sistema dende o tremiñado.



Rodicio



Mecanismo utilizado para a trituración do gran: o mecanismo de trituración compónse de dúas pezas de pedra de granito (como é o caso que estamos a tratar), aínda que hai muíños que teñen pezas máis actuais chamadas pedras francesas. Estas pezas son o pé e a moa, sendo a moa a que tritura o gran sobre o pé. Outro elemento necesario neste proceso de trituración é a buxa, que evita a perda do gran cara o inferno.

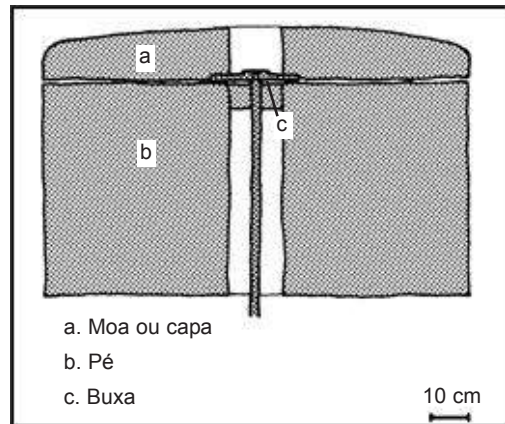
Moa: Chámaselle moa ou capa á pedra superior, que xira sobre o pé para levar a cabo a trituración. O seu perímetro forma un círculo e en casos chega a ter un espesor de 25 cm. cando é nova, desgastándose a medida que se utiliza debido á fricción sufrida. A cara inferior desta peza é cóncava. Ten un diámetro semellante ou igual ó do pé e no centro un oco, o ollo, polo cal pasa o gran o caer da quenlla para logo meterse entre as dúas pezas. É no mencionado oco onde se alberga a segorella, que se axusta na moa; a segorella está unida á parte superior do veo do eixo, de tal forma que ó xirar o eixo xira a moa.

A maior ou menor separación entre as dúas pezas de pedra servirá para graduar a finura da fariña mediante o aliviadoiro.

Pé: É a pedra inferior e tamén a de maior espesor. Para o adecuado encaixe coa moa, a cara superior deste é convexa. Na súa parte central posúe un oco vertical polo que pasa o veo do eixo. Trátase dunha pedra fixa que permanece inmóbil durante a moenda.

*En ocasións as pedras están envoltas por un elemento de madeira que permite un mellor aproveitamento do produto.

Buxa: Encóntrase no oco existente no conxunto anterior. Trátase dun elemento de madeira ou ferro que é atravesado polo veo. Grazas a esta peza, o gran non cae ó inferno e introdúcese adecuadamente entre as pedras para a súa trituración. A medida que se van triturando os cereais van saíndo en forma de fariña entre a separación existente entre a moa e o pé, caendo ó chan do tremiñado.



Esbozo do mecanismo de trituración

Pezas complementarias dos mecanismos anteriores: son elementos necesarios para o funcionamento do muíño. Aquí inclúense os que serven para botar e para regular a caída do gran no ollo da moa, a caixa para recoller a fariña, os elementos usados para picar a moa e os que permiten o paso da auga para mover o rodicio.

Mecanismo para botar e regular a caída do gran:

A peza máis grande é a Moxega ou Moega. Trátase dun caixón de madeira troncopiramidal invertido e de base cadrada ou rectangular. O caixón está oco no seu interior, e nel bótase

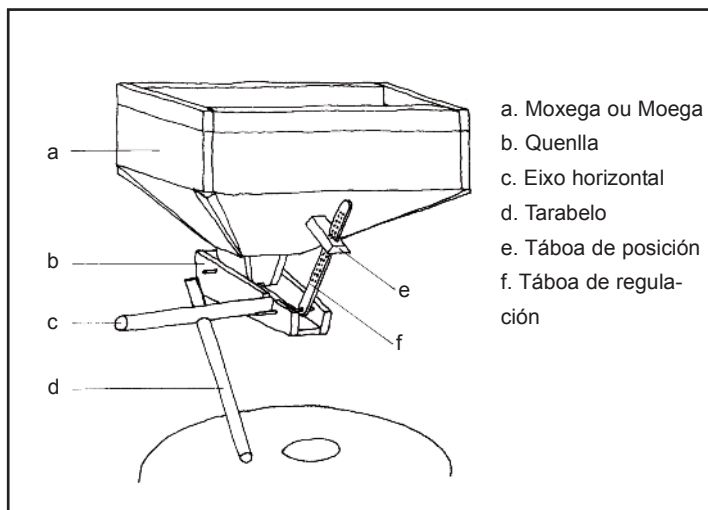


o gran directamente dende os sacos. Está colgada a moxega da estrutura de madeira da cuberta, ou apoiada nunhas pezas ou estrutura de madeira, enriba da pedra e dentro do espazo do tremiñado propiamente dito.

Por baixo da moxega hai outra peza de madeira chamada quenlla. Dispón dunha unión á moxega pola parte posterior e tamén está unida a ela pola parte frontal mediante unha pequena táboa con moitos ocos que na súa parte inferior é atravesada por un eixo horizontal que tamén atravesará á quenlla. Mediante esta táboa furada régúlase a caída do gran; para elo atrávesase un cravo por un dos ocos, o cal vai dar ós dentes doutra pequena táboa que está enganchada pola cabeza na moxega e que serve para fixar a posición. Segundo poñamos o cravo nun ou noutro oco, a caída do gran será máis ou menos rápida. O eixo que atravesa a táboa furada de regulación e se sostén na quenlla, prolóngase cara un lado. Este é un dos extremos polos que se amarra o tarabelo, aínda que en ocasións ese eixo non se prolonga, senón que hai outro que apoia na quenlla e nunha parede do tremiñado para soste igualmente ó tarabelo. O outro extremo fíxase na moxega, inda que ás veces o tarabelo só se engancha nese eixo horizontal atravesándolle un cravo pola parte superior. O tarabelo ou tanxedoira é unha vara duns 65 cm. que apoia na moa. Cando xira a moa aquel vibra, de tal forma que move a quenlla e vai caendo o gran no ollo da moa.

En algúns sitios existe un dispositivo, que permite parar o muiño cando se está acabando o gran.

Caixa da fariña: É un sinxelo recipiente de madeira, o cal se utiliza para recoller a fariña despois de ser triturados os cereais. Deste xeito aproveitase mellor o produto da moenda.



Esbozo do mecanismo para botar e regular a caída do gran

Elementos para picar a moa: O elemento utilizado para realizar a operación de “picar a moa” neste caso sería unha básica estrutura de madeira. Esta operación é necesaria para que a moa manteña a cara inferior rugosa e a trituração se faga de forma adecuada. O *elemento* consiste en dous paus de aproximadamente 15 cm. de diámetro unidos por outros dous perpendiculares, de menor grosor. Úsase nos muiños máis pequenos nos que hai que poñer a moa encima de forma manual.

Pechadoiro: Evita ou reduce a entrada da auga cara o inferno do muiño. Nos muiños de canle consiste nunha peza de madeira de movemento vertical colocada sobre as paredes do con-



duto e posta en movemento dende o tremiñado mediante unha panca. Esta peza sóbese ou baixase para graduar a cantidade de auga. Nos muíños de cubo pode ser de madeira ou de ferro, tanto a panca que acciona o mecanismo como o propio mecanismo; a panca sitúase no tremiñado e tirando dela, móvese o elemento que tapona a entrada da auga.

Infraestrutura da auga:

Os elementos polos que pasa a auga antes de chegar ás penas ou penlas do rodicio son os seguintes:

Levada

Unha vez desviada a auga do río ou do regato, en casos mediante unha presa, ten que chegar ó muíño. Tal fin conséguese mediante un rego ó que se lle chama levada que leva a auga á canle propiamente dita. Ás veces non existe a levada e a canle sae directamente do río ou regato. A levada tamén permite a utilización da auga para regar prados e leiras nos meses de verán.

A canle

A canle propiamente dita trátase dun conduto coa pendente adecuada feito en pedra e comeza despois da gradicela. A *gradicela* é unha especie de reixa composta de paus ou barrotes de ferro para que non entren á canle elementos que a poidan atrancar tal como restos de vexetación, lixo...

A canle polo xeral é estreita, pero en algúns casos (cando vai dar a un cubo) aumenta o seu ancho.

Normalmente as canles levan nun dos laterais unha peza ou rebaixe que permite botar a auga

fóra dela en caso de que o cubo estea cheo ou si se quere evitar que a auga chegue ó rodicio. Este elemento funciona de *desaugadoiro*.

O cubo

Nos muíños de cubo, a canle non chega directamente ó edificio. O elemento intermedio é unha especie de depósito que se chama cubo e a súa función é a de almacenar a auga para que logo pase ó rodicio coa forza adecuada. Ó cubo vertese a auga desde a canle ou directamente do rego feito no terreo. Existen distintas tipoloxías de cubo segundo a súa disposición, sendo o cubo do muíño do que estamos a falar vertical.

En canto á situación do cubo con respecto ó muíño, hai que dicir que no presente caso está metido no muro de cerramento. Está construído mediante pezas ben traballadas de granito de forma que as xuntas sexan o máis pequenas posibles para que a auga non se filtre por elas.

A auga ten que saír con presión cara as penlas do rodicio. Para iso, o cubo necesita un oco ou conduto no seu fondo ó cal se lle dá o nome de *billón* ou *bofetón*. Este conduto vai diminuíndo a súa sección para que a auga colla máis forza na saída. Cando non queremos que entre auga pechamos a boca do billón grazas a un elemento situado no interior do muíño, o pechadoiro.

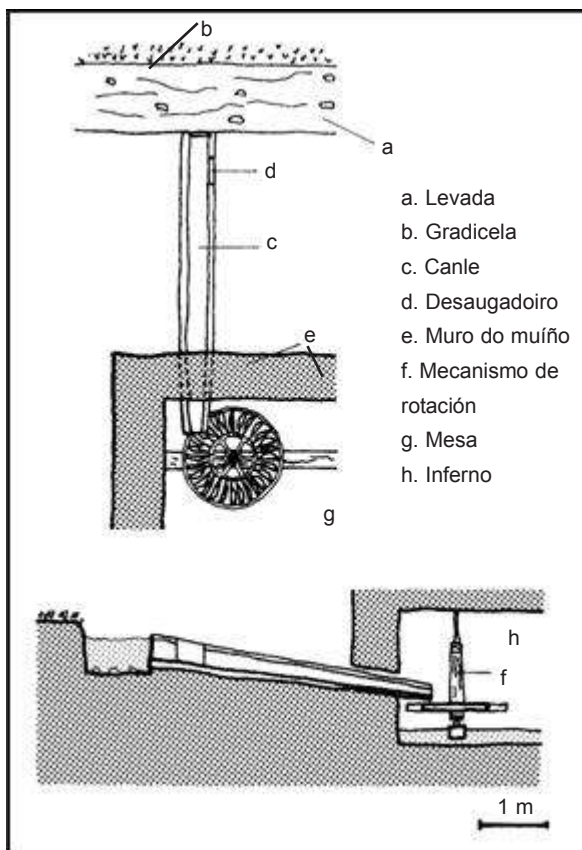
Neste paso da auga do cubo ó rodicio pódense colocar unha serie de aparellos para reducir a sección do chorro da auga, para que entre con maior forza cando hai falta desta.



Arquitectura do edificio:

Existen elementos do muíño comúns con outras construcións tradicionais que se adaptaron a esta construción adxectiva. Desta maneira, podemos entender como os mecanismos de rotación, de trituración e as pezas complementarias se distribúen dentro do muíño, e como a infraestrutura da auga forma un conxunto co edificio propiamente dito.

No seguinte esbozo móstrase un exemplo de varios elementos dun muíño de canle directa ó rodicio. No muíño do cal estamos a falar a canle non chega directamente ó rodicio, se non que posúe un cubo intermedio, pero o resto dos elementos son os mesmos.



os muros, a cuberta e o piso

O edificio construído para albergar os mecanismos do muíño soe ser de características sinxelas en canto ós elementos construtivos que o compoñen:

Os *muros exteriores* constrúense con cachotería de xisto e pezas de granito traballadas no contorno dos ocos, na lumieira da saída do inferno, así como en outras zonas. Os *cimentos* posúen pezas de maior dimensión.

A *porta de entrada* trátase dunha porta sinxela composta por táboas de madeira e os seus correspondentes ferraxes de colgar e de peche. A *xanela* existente é de dimensións pequenas igual que o resto da edificación.

A *cuberta*, igual que os demais elementos, é moi sinxela. Ten dúas vertentes e a súa estrutura é de madeira compóndose de: unhas trabes que se introducen na parte superior dos muros, uns pontóns perpendiculares ás trabes e sobre eles un entaboadado. Enriba deste entramado de madeira vai a cubrición, a cal é de lousas que se manteñen no sitio polo seu propio peso. No muíño do que falamos a cuberta prolóngase na fachada principal para cubrir a entrada ó mesmo.

O *piso* neste caso ten dúas partes, unha que apoia directamente sobre o terreo (a entrada ó tremiñado) e outra que separa horizontalmente o tremiñado e o inferno. A primeira fórmase no propio terreo. Na segunda existe un forxado de separación, o cal posúe dúas vigas principais de madeira entre as cales sobe o mecanismo de rotación cara o mecanismo de trituración.



O inferno

O inferno constitúe o andar inferior do muíño. É o espazo no cal se atopa o rodicio e gran parte do mecanismo de rotación, entre outros elementos. A este andar chega a auga desde o cubo polo billón, e abandónao pola denominada *saída do inferno*.

A *saída do inferno* é o oco que comunica este andar co exterior polo cal a auga deixa o muíño despois de facer xirar o rodicio. O oco leva unha lumieira, composta neste caso de pedras de granito. A saída encóntrase no muro oposto ó muro polo cal entra a auga.

O tremiñado

Ó andar superior do muíño accédese pola porta de entrada da construción. Aquí hai que distinguir dous espazos: o primeiro espazo, ó cal entramos primeiramente e que conforma unha zona acceso ó segundo espazo; e o segundo espazo, o cal se lle denomina propiamente tremiñado, no que se encontra o mecanismo de trituración e outras pezas complementarias.

É no segundo espazo onde se leva a cabo o proceso de trituración. Está separado verticalmente do primeiro espazo e posúe unha porta de acceso de madeira de características semellantes ás da porta da entrada. No exemplo que tratamos existe un teito intermedio entre o piso e a cuberta composto por pontóns de madeira sobre os cales se forma un entaboado de madeira. Pola parte inferior deste teito cólgase a moxega.

Á parte superior do mesmo teito intermedio accédese dende o primeiro espazo mediante uns pasos de pedra. Serve principalmente para botar os cereais á moxega e tamén de almacén para gardar elementos relacionados ou propios

do muíño.

Elementos singulares de algúns muíños

Pousadoiro: No muíño obxecto de intervención existe e está no exterior da construción. É un elemento que serve para deixar o saco de gran mentres se abre a porta. Neste caso é unha lousa de pouco grosor incrustada na parede.

Posto da chave: Non era máis que un pequeno oco que se facía na fachada principal do muíño. Dito oco tiña como finalidade albergar a chave cando unha persoa acababa de moer para que a seguinte dese dela.

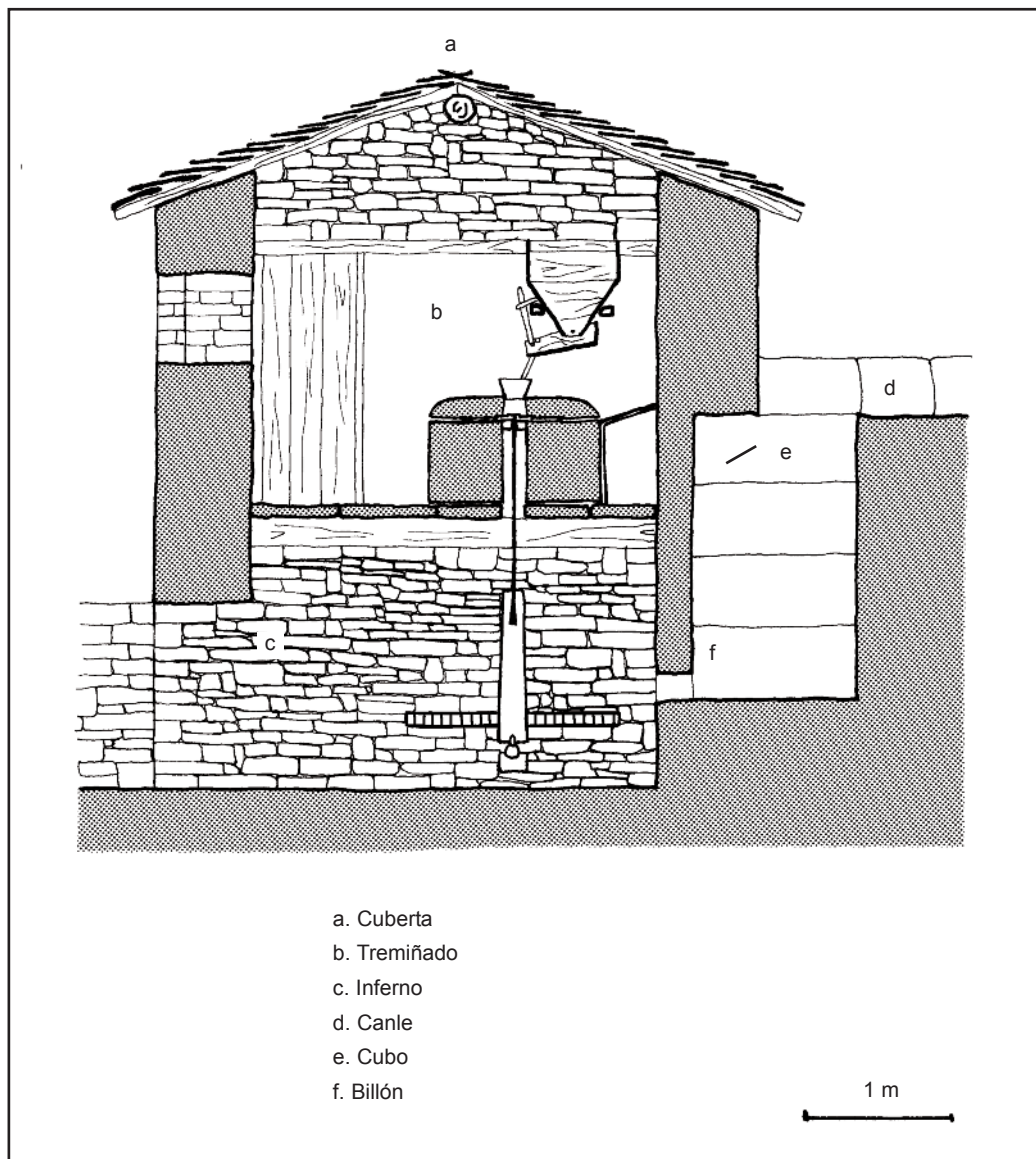
Hai que dicir dentro dos muíños da mesma tipoloxía existen variantes en canto a algún dos elementos que os conforman.

É importante termos en conta que as denominacións dos elementos constituíntes dun muíño poden variar segundo a zona de Galicia onde nos atopemos. As recollidas aquí son as que considero máis habituais despois de consultar varios autores, o dicionario da Real Academia Galega e tamén a persoas que aínda recordan o funcionamento dos muíños.

Co exposto ata o de agora non pretendo dar a coñecer nada novo, dado que xa houbo autores que fixeron profundas investigacións no seu día e as pescudas que eu puiden facer non fan máis que corroborar moito do xa publicado. Trátase por tanto de mostrar de novo ós lectores un exemplo do noso patrimonio de forma que non caia no esquecemento, e conseguir unha continuidade no interese mostrado ó longo de varias xera-

cións por esta parte da nosa cultura tradicional.

No seguinte esbozo móstrase a sección dun muiño que corresponde á mesma tipoloxía do muiño de auga do que estamos a falar.



Esbozo dun muiño de auga



Imaxes

Estas imaxes correspóndense con partes de muíños de auga da tipoloxía descrita situados nas inmediacións do macizo central ourenán.



Tremñado



Inferno



Actuacións e Planos Gráficos

A continuación detállanse de forma esquemática as actuacións de restauración que se poderían executar nun pequeno muíño de auga como o do caso que estamos a tratar. Tamén se axuntan planos gráficos nos cales se reflicten ditas actuacións comparando o estado actual co estado reformado.

Ó longo desta intervención é importante levar a cabo un seguimento continuo para ver as necesidades que poidan xurdir. No que toca ós elementos e mecanismos propios do muíño é imprescindible o seu desarmado para poder comprobar que partes ou pezas se poden conservar e restaurar ou cales hai que repor ou trocar.

Estas son as actuacións que se poderían levar a cabo:

• Traballos iniciais

- Desmontaxe de elementos non estruturais de cuberta
- Desmontaxe de elementos de teito intermedio de tremiñado
- Limpeza e preparación do interior
- Limpeza e preparación de fachadas

• Reparación de cuberta

- Acondicionamento de elementos estruturais de madeira
- Achega e colocación de pontóns, táboa, rastrel, illamento e cubrición de lousas de lousa

• Carpintería exterior e interior

- Achega e colocación de porta exterior de madeira

- Achega e colocación de porta interior de madeira
- Achega e colocación de bufarda de madeira e vidro

• Acabados interiores

- Execución de pavimento de lousa en tremiñado e entrada
- Execución de teito intermedio de madeira en tremiñado
- Execución de acondicionamento da separación do tremiñado
- Execución de rexuntado con morteiro de cal de muros de pedra
- Execución de Pavimento de lousa en inferno
- Execución de acondicionamento do forxado de separación do tremiñado e do inferno

• Acabados exteriores

- Limpeza e reparación de canle e cubo
- Execución de rexuntado con morteiro de cal nas fachadas exteriores
- Achega e colocación de Reixa metálica en cubo
- Achega e colocación de gradicela e recuperación de desaugadoiro

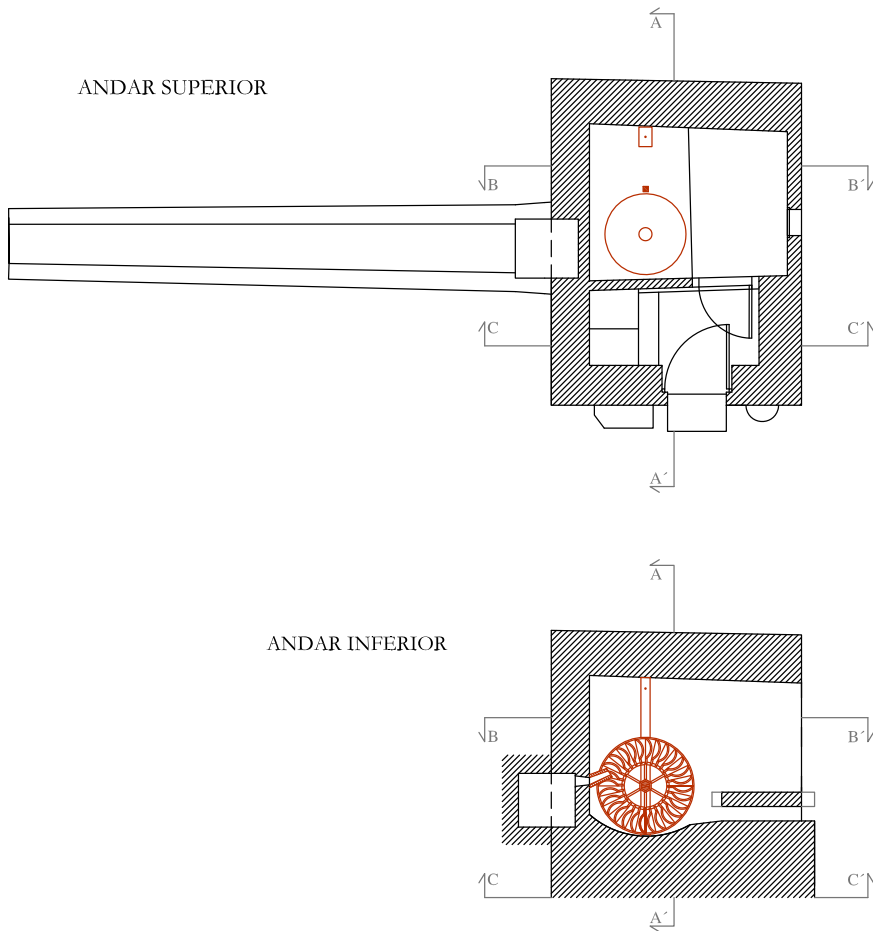
• Rehabilitación e troco de elementos e mecanismos propios do muíño

- Mecanismos de rotación
- Mecanismos de trituración
- Pezas complementarias

A continuación móstranse uns Planos Gráficos nos que se reflexa o Estado Actual e o Estado Reformado despois da intervención prevista:

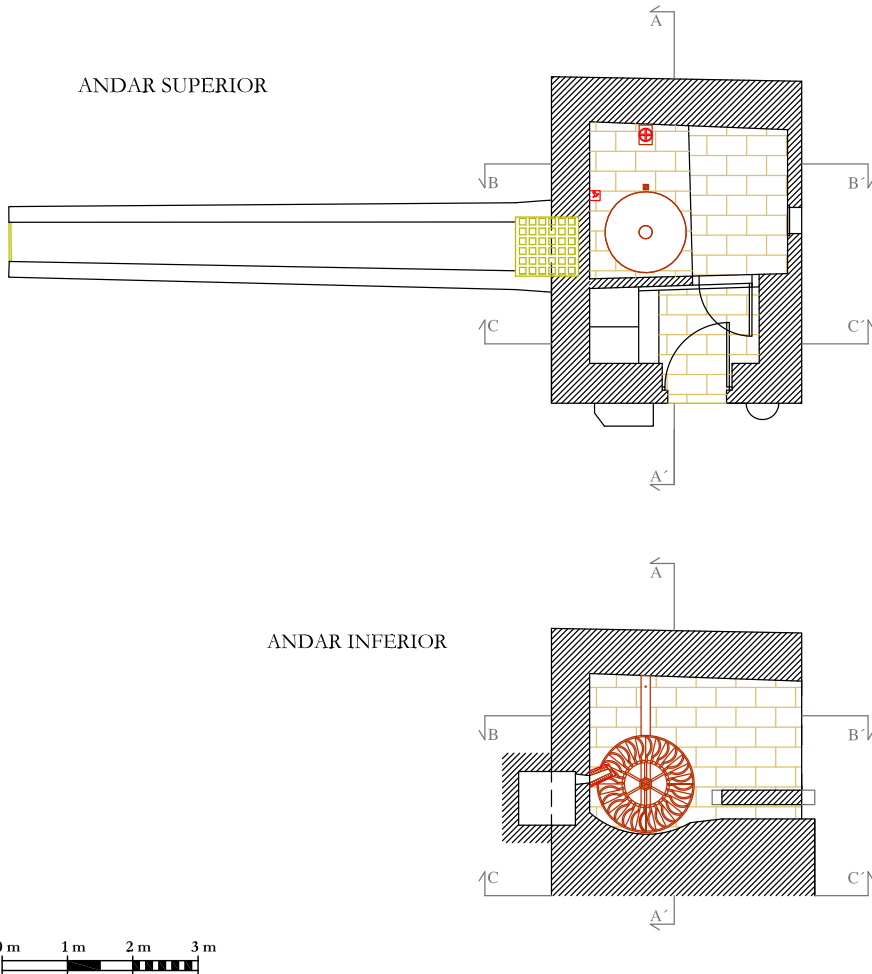
ESTADO ACTUAL

Plantas



ESTADO REFORMADO

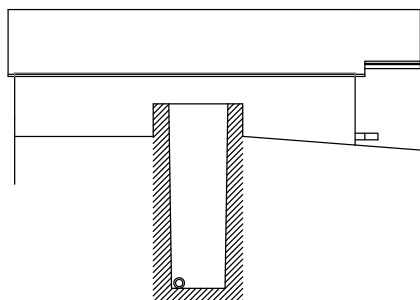
Plantas



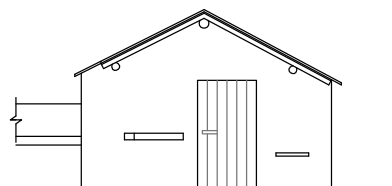
ESTADO ACTUAL

Alzados

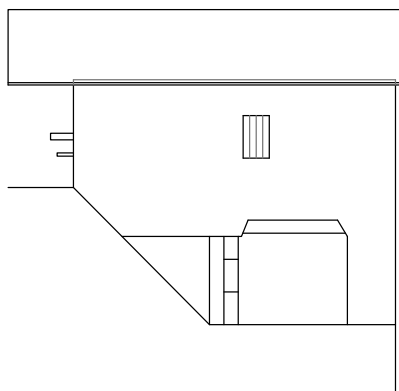
ALZADO LATERAL ESQUERDO



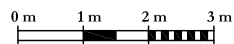
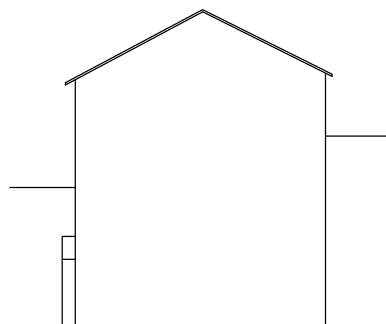
ALZADO PRINCIPAL



ALZADO LATERAL DEREITO



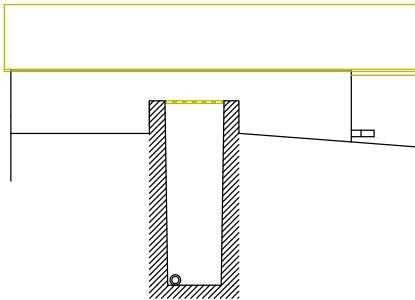
ALZADO POSTERIOR



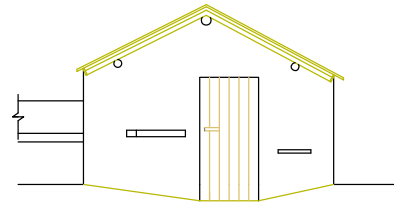
ESTADO REFORMADO

Alzados

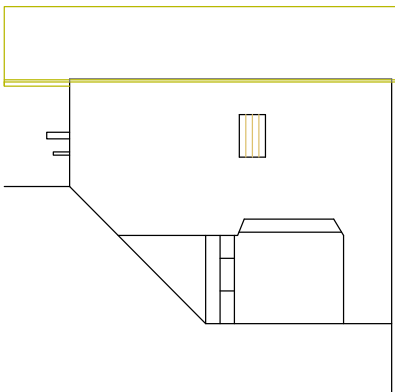
ALZADO LATERAL ESQUERDO



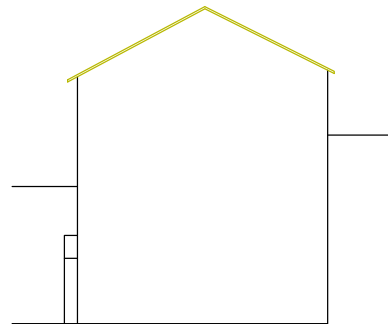
ALZADO PRINCIPAL



ALZADO LATERAL DEREITO



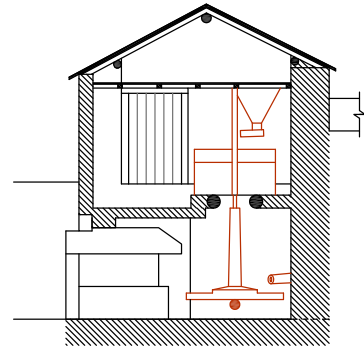
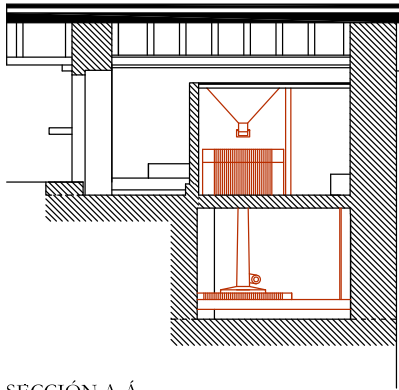
ALZADO POSTERIOR



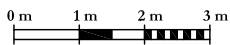
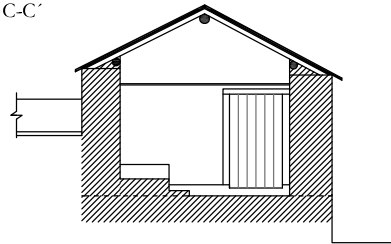
0 m 1 m 2 m 3 m

ESTADO ACTUAL

Seccións

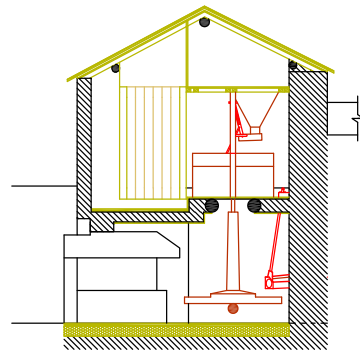
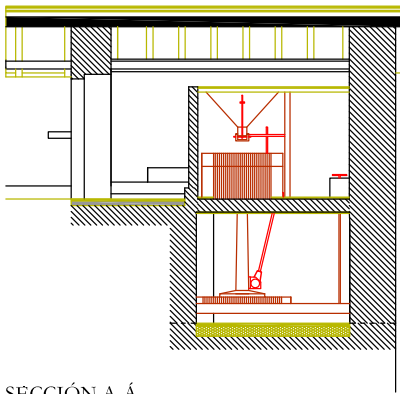


SECCIÓN C-C'

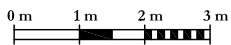
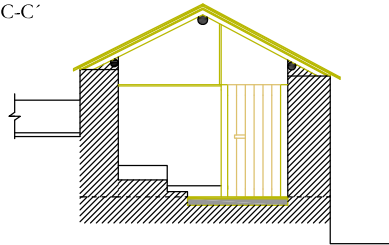


ESTADO REFORMADO

Seccións



SECCIÓN C-C'





Despois do visto e chegado o momento só me queda dicir que espero que fora de agrado do lector este pequeno paseo por un elemento propio do patrimonio tradicional galego como é o muíño de rodicio.

Espero que pronto moitos destes muíños volvan a cobrar vida para a súa posta en marcha e tamén para mostrarse a aqueles que non coñezan esta típica construción que no seu día foi tan importante para os nosos antepasados.

Agardamos por tanto ese momento e sen máis invítovos a espertar o voso interese pola construción tradicional galega.

Daniel
Blanco Rivero

En Matamá, a 17 de Decembro de 2014

Bibliografía

(en parte desta publicación recupérase un anaco de outro traballo máis amplo e antigo, por tanto remítome á bibliografía usada en dito traballo no seu día)

-BLANCO RIVERO, DANIEL: Proxecto Fin de Carreira - Escola de Arquitectura Técnica da Universidade de A Coruña: *"Os muíños e as demais vonstrucións tradicionais do Concello de Laza"*. Ano 2003.

-Os concellos de Galicia. Fundación Pedro Barrié de la Maza. Ano 1993.

-Gran Enciclopedia Gallega. Tomo 19. Editor Silverio Cañada. Santiago 1974.

-Rutas Xacobeas de Galicia. (El Ideal Gallego). Agedime, S.L.-Editorial Mediterraneo. Editorial La Capital, S.L. Madrid 1999.

-DOMÍNGUEZ, JOSÉ e LÓPEZ, JOSÉ ANTONIO: *Ourense Natural.* Edita Deputación de Ourense. Ourense 1994.

-OTERO PEDRAYO, RAMÓN : *Historia de Galiza.* Volume I. Editorial Nós. Buenos Aires 1962.

-VV.AA. : *Galicia Xeografía.* Tomo XVII. Ed. Hércules de Ediciones, S.A. ano 1996.

-Proxecto Elas. Estudio de Campo. Edita Xunta de Galicia. Ano 2001.

-Cartografía Militar de España. Servicio Xeográfico do Exército. Serie L. Escala 1:50.000. Madrid.

-Mapa Xeolóxico de España. Instituto Tecnolóxico XeoMineiro de España. Escala 1:200.000. Madrid.



-RÍO BARJA, FRANCISCO J. e RODRÍGUEZ LESTEGÁS, FRANCISCO: *Os Ríos Galegos*. Edita Consello da Cultura Galega. Santiago 1992.

-Atlas de Galicia. Edita Sociedade para o desenvolvemento comarcal de Galicia. Ano 2001.

-Resume municipal de habitantes do 2003. Concello de Laza.

-FARIÑA TOJO, JOSÉ: *Los asentamientos rurales en Galicia*. Edita Instituto de Administración Local. Ano 1980.

-Planos urbanísticos do Concello de Laza. Elaboración da Xunta de Galicia. Ano 1995.

-PARDELLAS, JOSÉ (dir): *Plan estratéxico de mellora do sector primario na Comarca de Monterrei*. Edita Universidade de Vigo e Caixanova. Ourense 1999.

-Mapa de cultivos e aproveitamentos. Ministerio de Agricultura, Pesca e Alimentación. Escala 1:50.000. Madrid.

-PAZOS HERMIDA, SILVIA: *Mitos e ritos rReferentes á Natureza no Concello de Laza*. Edita Universidade de Vigo e Caixanova. Ourense 1999.

-BLANCO CONDE, XESUS: *Laza. O Entroido Enxebre*. Ed. Deputación Provincial de Ourense. Ourense 2000.

-CAMUÑAS Y PAREDES, ANTONIO: *Materiales de construcción*. Tomo 1. Ed. Latina S.A. Madrid 1980.

-ORÚS ASSO, FELIX: *Materiales de construcción*. Ed. Dossat, S.A. Madrid 1985.

-LORENZO, XAQUÍN: *A Casa*. Editorial Galaxia Vigo 1982.

-BAS, BEGOÑA: *As construcións populares: Un tema de etnografía en Galicia*. Ed. Do Castro Edicións. Sada (A Coruña) 2002.

-de LLANO CABADO, PEDRO: *Arquitectura popular en Galicia*. Editorial Galaxia Vigo 1982.

-CAAMAÑO SUÁREZ. MANUEL: *A Casa Popular*. Edita Museo do Pobo Galego. Ano 1999.

-CAAMAÑO SUÁREZ. MANUEL: *As construcións adxectivas*. Edita Museo do Pobo Galego. Ano 1999.

-LORENZO, XAQUÍN: *Os Oficios*. Editorial Galaxia Vigo 1982.

-GONZÁLEZ PÉREZ, CLODIO: *Os Cruceiros*. Edita Museo do Pobo Galego. Ano 2003.

-VV.AA. : *Estudio De Construcción Rural En El Camino De Santiago. Palas de Rei*. Edita Xunta de Galicia. Santiago 1996.

-LORES ROSAL, XAVIER: *Os Muiños*. Editorial A Nosa Terra. Ano 1987.

-BAS LÓPEZ, BEGOÑA e VARELA VILARIÑO, XOSÉ: *Os Muiños (memoria visual)*. Editorial Ir Indo Ediciones S.A. Vigo 1999.

-VIÉITEZ CASTRO, JOSÉ ANTONIO e VIDAL MÉNDEZ, RAFAEL: *Muiños do Concello de Meaño*. Servicio de Publicacións Excma. Deputación de Pontevedra. Pontevedra 2002.



PUERTAS DE GALICIA Verín-Viana

Un Destino para tus Sentidos



para la Vista



para el Gusto



para el Oído



para el Tacto



para el Olfato



MINISTERIO
DE POLÍTICA AGRARIA
Y RURAL

SECRETARÍA DE ESTADO
DE RURAL



XUNTA
DE GALICIA



galicia





¿CHOQUE DE CIVILIZACIONES O METAFÍSICA DE LAS CIVILIZACIONES?

Notas antropológicas sobre el "realismo de civilización" de Huntington

Miguel Martínez González

*Instituto de Estudios Internacionales,
Universidad del Mar, Campus De Huatulco,
Oaxaca, México*

Sumario

Este trabajo se centra en la tesis del "choque de civilizaciones" y sostiene que dicha tesis instala una metafísica de las relaciones internacionales que se apoya, entre otras cosas, en la vaguedad y ambigüedad del concepto de "civilización" y en el "culturalismo" subyacente a dicho concepto tal como lo utiliza Huntington. Sumado a la tradición del realismo político en Relaciones Internacionales, todo ello da lugar a un "realismo de civilización" que se sustenta en una metafísica organicista de la identidad la cual lleva implícita una metafísica del conflicto. Concluimos señalando que la tesis del "choque de civilizaciones" es una forma de fundamentalismo cultural que representa una nueva ideología política reaccionaria con efectos peligrosos.

Palabras clave: Choque de civilizaciones, cultura y civilización, Samuel Huntington, nuevo orden mundial

Abstract

Civilization culture and identity as an organismic metaphysics: The thesis of the "clash of civilizations" is a form of cultural fundamentalism represents a new reactionary political ideology with dangerous effects.

Keywords: Clash of civilizations, culture and civilization, Samuel Huntington, new world order

Introducción

En 1993, en un artículo aparecido en la prestigiosa revista *Foreign Affairs* titulado "The Clash of Civilisations?", el politólogo estadounidense Samuel Huntington planteó por primera vez su tesis sobre el nuevo orden mundial. La reacción fue inmediata generándose

ya en ese momento un intenso debate en las propias páginas de *Foreign Affairs* (VV.AA., 1997). En 1996 Huntington presentó la versión elaborada de la tesis del "choque de civilizaciones" en su libro *The Clash of Civilizations and The Remaking of World Order*. Desde entonces pocos se han quedado indiferentes.



Las razones del gran eco que logró el planteamiento de Huntington hay que buscarlas en diversos factores contextuales. Entre la década de 1960 y 1993 habían sucedido muchas cosas en la región de Oriente Medio y en el ámbito internacional. A nivel regional, la crisis árabe-israelí crecía en intensidad, el islamismo avanzaba y la zona de Oriente Medio quedaba sometida a una gran inestabilidad¹. La Invasión soviética de Afganistán (1979-1989) supuso uno de los últimos episodios de la Guerra Fría y la antesala de la desintegración del comunismo en 1989-1991. Con el poscomunismo se produjo una eclosión de múltiples conflictos locales y regionales como en los Balcanes o en el Cáucaso. También la globalización neoliberal trajo a primer plano las políticas de la identidad. Más tarde el terrorismo islámico de Al-Qaeda (Nueva York 2001, Madrid 2004,...) y la Guerra de Irak (2003) marcaron un cambio de rumbo en la política estratégica de EE.UU. y de otros países europeos. La difusión de la tesis del “choque de civilizaciones” sólo se explica por la aceptación que ha tenido entre los políticos de diversos Estados así como en los medios de comunicación nacionales e internacionales. La tesis de Huntington tuvo amplia difusión en los medios de EE.UU. después de los atentados del *World Trade Center* de Nueva York en 2001 (Abrahamian, 2003). Un gran número de políticos, diplomáticos, miembros de las fuerzas de seguridad e inteligencia, así como periodistas y algunos académicos vieron en el terrorismo islámico la confirmación de las

tesis del choque de civilizaciones (Dunn, 2007). En EE.UU. la nueva política de seguridad nacional se centró en la “Guerra contra el terror” entendida como una “cruzada” (Gardner, 2005; Holloway, 2008). Es cierto que desde su Discurso al Congreso del 20 de septiembre de 2001, tras el atentado de las Torres Gemelas, el presidente George W. Bush se desmarcó públicamente de la tesis del “choque de civilizaciones” y evitó hablar de un conflicto entre el Islam y Occidente. En lugar de eso puso el acento en que se trataba de “una lucha por la civilización” y que en la “guerra contra el terror” el enemigo de América (EE.UU.) no eran los numerosos amigos musulmanes y árabes, sino una red radical de terroristas y cualquier estado que les diera apoyo. Pero la retórica del “choque de civilizaciones” afloraba en la trastienda ya que los trabajos de Bernard Lewis o Huntington han sido en todo momento referentes de destacados miembros de la administración Bush (Karl Rove, Richard Perle, Dick Cheney...). Igualmente ex agentes de la CIA como Michael Scheuer (convertidos en intelectuales “independientes”, críticos de las políticas intervencionistas de EE.UU.) han afirmado que la “arrogancia imperial” de pretender imponer los valores euroamericanos (supuestamente universales) al mundo musulmán está llevando a perder la guerra contra el terrorismo islámico (Scheuer, 2004). Pero también a que el curso de los acontecimientos adquiera estatus de choque de civilizaciones y que las luchas violentas entre Occidente y el Islam

¹ En esos años se sucedieron la Guerra de los Seis Días (1967) y sus secuelas inmediatas con la denominada Guerra de desgaste (1968-1970) y luego la Guerra del Yom Kipur (1973). Más tarde llegaría el conflicto del Líbano (1975-1990) y la escalada de la intifada desde 1987, que no cesaría hasta los Acuerdos de Oslo de 1993 y la creación de la Autoridad Nacional Palestina. Mientras, en Irán, se había producido la revolución islámica (1979) e inmediatamente comenzaba la guerra Iran-Irak (1980-1988) para dejar paso luego a la Guerra del Golfo (1990-1991).

Foto izquierda: Yinka Shonibare - The Sleep of Reason Produces Monsters - Australia (2008) C-print mounted on aluminium, 81.5 x 58 in

Foto derecha: Francisco de Goya - El sueño de la razón produce monstruos, grabado nº 43 de Los Caprichos (1797). Aguafuerte, aguatinta, punta seca y buril, 21,5 x 15 cm



Las últimas fotografías de Shonibare, reelaboran un grabado del artista español Francisco de Goya, quien comenzó su carreradurante el siglo XVIII, el **Siglo de las Luces** o **Siglo de la Razón**. En el grabado original, titulado **El sueño de la razón produce monstruos**, Goya está dormido en su escritorio, una masa ondulante de criaturas a su alrededor aumentan los temores irracionales nocturnos, en el sentido de que nos lleva a pensar realidades inexistentes, mundos imposibles, posibilidades terroríficas o teorías absurdas. Es el límite de la razón, en el que nos acercamos a lo irracional. En principio Goya tenía previsto que fuera la portada de sus grabados. Aquí se retrató de forma muy diferente a como finalmente decidió presentarse en el inicio de los Caprichos: abstraído, medio dormido y rodeado de sus obsesiones. Un búho le alcanza los útiles de dibujar, señalando claramente la procedencia de sus invenciones. En el dibujo preparatorio, pensado como Sueño, dice Goya "El Autor soñando. Su intento solo es desterrar vulgaridades perjudiciales y perpetuar con esta obra de caprichos, el testimonio sólido de la verdad".

El grabado de Goya de la serie **Los Caprichos** está numerado con el número 43 en la serie de 80 estampas, se publicó en 1799, y eran una crítica satírica a la España, a sus valores morales y a la corrupción política, también una crítica a la nobleza y al clero. Las fotografías de Shonibare prosiguen con la imagen original en cinco variaciones, cada una representa a un continente. La figura dormida es diferente en cada fotografía y está en contradicción con el continente al que representa: un hombre blanco en África, un hombre africano para Asia, y así sucesivamente. El fantasma de la sinrazón ronda cercano, su presencia es un recordatorio constante de que los seres humanos no son perfectos, racionales o iluminados todo el tiempo.

sean una característica central de los asuntos mundiales en el futuro que se avecina (Scheuer, 2002: 27 y 287).

Por otra parte, no sólo el libro de Huntington sobre el "choque de civilizaciones" llegaba a

ser un *bestseller* en Oriente Medio y los Países Árabes. Los mismos movimientos "jihadistas" asumían a su manera la realidad de un "choque de civilizaciones". En el caso de Al-Qaeda, sus principales líderes han utilizado repetidamente un discurso dicotómico "nosotros/ellos" seña-



lando que las civilizaciones occidental e islámica están en guerra y que el conflicto es inevitable². Igualmente la idea de “choque de civilizaciones” tuvo eco en otros movimientos del radicalismo islámico, como en el caso del Partido de liberación islámico (*Hizb ut-Tahrir al-Islamiyya*) que desde la red predica el califato universal y la inevitabilidad de la lucha de civilizaciones³.

En el ámbito académico, aunque algunos autores han defendido la tesis de Huntington, lo cierto es que los detractores han sido mayoría y, frente al “choque de civilizaciones”, se ha hablado de “choque de definiciones”, “choque de ignorancia”, “choque de percepciones”, “choque de intereses”, “choque de globalizaciones”, “choque de sistemas”, “choque de fundamentalismos”... Las críticas teóricas al planteamiento de Huntington han sido de muy diverso signo señalando, entre otras cuestiones, sesgos empíricos y de interpretación, fallas metodológicas o el carácter ideológico de la tesis (Fox y Sandler, 2004:115-135). Sin embargo, el principal problema de la tesis de Huntington reside en la pésima conceptualización de la idea nuclear de “civilización” y en la retórica falaz que recorre su discurso.

Este trabajo se centra en la tesis del “choque de civilizaciones” y sostiene que dicha tesis instala una metafísica de las relaciones internacionales que se apoya, entre otras cosas, en la

vaguedad y ambigüedad del concepto de “civilización” y en el “culturalismo” subyacente a dicho concepto tal como lo utiliza Huntington. Sumado a la tradición del realismo político en Relaciones Internacionales, todo ello da lugar a un “realismo de civilización” que se sustenta en una metafísica organicista de la identidad la cual lleva implícita una metafísica del conflicto. Concluimos señalando que la tesis del “choque de civilizaciones” es una forma de fundamentalismo cultural que representa una nueva ideología política reaccionaria con efectos peligrosos.

La tesis del “choque de civilizaciones” de Huntington

Hay que decir que los planteamientos de Huntington no eran del todo originales. El término “choque de civilizaciones”, de hecho, no fue acuñado por Huntington, sino que al menos ya en 1961 el historiador angloamericano Bernard Lewis (1961: 418) había utilizado la expresión al referirse a la modernización de Turquía. Poco después Bernard Lewis había afirmado que la crisis árabe-israelí de Oriente Medio no se debía a una disputa entre Estados, sino a un “choque entre civilizaciones” (Lewis, 1964: 135-137). No obstante, la expresión de Lewis se popularizó mucho más tarde, a partir de su artículo de 1990 titulado “Las raíces de la ira musulmana” publicado en *The*

2 Cuando Taysir Alluni, reportero de Al-Jazeera, le preguntó a Osama Bin Laden, líder entonces de Al-Qaeda, sobre “el choque de civilizaciones”, éste no dudó en responder que no había duda: “ [Este Choque de civilizaciones] es una cuestión muy clara, probada en el Corán y en las tradiciones del Profeta, y cualquier verdadero creyente que afirme tener fe no debería dudar de esas verdades” (Lawrence, 2005:124). También el libro de Ayman al-Zawahiri, *Knights Under The Prophet's Banner*, plantea la tesis del choque de civilizaciones de Huntington en reversa.

3 Véase <http://www.hizb-ut-tahrir.org> y <http://www.khilafah.com>.

Atlantic Monthly. Allí hablaba de un “choque de civilizaciones” (Lewis, 1990: 60) y atribuía sus causas a una especie de complejo psicológico cultural de inferioridad y a un sentimiento de humillación de la civilización musulmana que hundía sus raíces en la interacción histórica con la civilización judeocristiana. Lewis profundizó en su tesis en trabajos posteriores afirmando que el choque entre Occidente y el Mundo islámico se debía a una modernización fallida del segundo (Lewis, 2002).

En el entorno académico de las Relaciones Internacionales, el papel de las culturas en el ámbito internacional y su importancia en la política exterior y estratégica no era tampoco nada nuevo. Antes de que el concepto de “cultura estratégica” se popularizara en el campo de los Estudios Estratégicos de las Relaciones Internacionales (Snyder, 1977; Booth, 1979), ya Adda Bruemmer Bozeman venía refiriéndose extensivamente desde hacía más de una década al conflicto cultural en la historia de las relaciones internacionales (Bozeman, 1960) o a cómo el mundo multicultural que ella vislumbraba podía afectar al Derecho Internacional (Bozeman, 1971). En “La guerra y el choque de ideas” (Bozeman, 1976a), por ejemplo, tras reflexionar sobre las concepciones de la guerra en diferentes culturas no occidentales, planteaba una serie de proposiciones generales: Existen diferentes culturas en el mundo. Por lo tanto, existen diferentes maneras de pensar, diferentes sistemas de valores y diferentes formas de organi-

zación política. En el entorno multicultural del siglo XX, la política exterior debe reconocer y analizar la diversidad cultural y de sistemas políticos que difieren significativamente en sus modos de pensamiento racional y normativo, sus orientaciones de valor y sus modos de entender la política exterior. Para Bozeman la



Foto izquierda: Yinka Shorinabe - *The Sleep of Reason Produces Monsters* - Asia (2008) C-print mounted on aluminium, 81.5 x 58 in.

Foto derecha: Yinka Shorinabe - *The Sleep of Reason Produces Monsters* - Africa (2008) C-print mounted on aluminium, 81.5 x 58 in.

evidencia histórica mostraba que en diversas culturas la paz no es la norma y que la guerra, lejos de ser percibida como algo anormal o inmoral, es considerada como algo positivo. Estas tesis, en las que profundizó en su trabajo sobre los conflictos en África (Bozeman, 1976b), la llevaban a reclamar un giro de pragmatismo realista en la política de EE.UU. Precisamente, subrayaba Bozeman, la miopía de no reconocer la persistencia de las diferencias culturales impide ver el hecho de que la ONU y los organismos internacionales a ella ligados, no representan valores universales y



han fracasado en la tarea de extender tales valores. Los académicos y políticos estadounidenses fallan en su percepción de la realidad al asumir que sus valores locales son también normas válidas globalmente. Todo contribuye

ma científico” de Thomas Kuhn (1962) y planteó un “paradigma de civilización” para explicar el sistema internacional en la era de la posguerra fría. No obstante, su forma de entender la idea de paradigma científico tiene poco que ver con Kuhn y es más afín a la idea de mapa o modelo teórico del neorrealismo de Kenneth Waltz (1979) por su acento en el carácter simplificador, parsimonioso y predictivo de las teorías. Huntington (1996:29-39) también contrapuso su “paradigma de civilización” a otros modelos alternativos considerando que tenía más capacidad explicativa que sus rivales⁴.



Foto izquierda: Yinka Shorinabe - The Sleep of Reason Produces Monsters - Europe (2008) C-print mounted on aluminium, 81.5 x 58 in.

Foto derecha: Yinka Shorinabe - The Sleep of Reason Produces Monsters - America (2008) C-print mounted on aluminium, 81.5 x 58 in.

a minar el papel de EE.UU. en la escena internacional y a que comience a parecerse a Don Quijote: “como el Caballero de la triste figura, está luchando con molinos de viento y perdiendo sus asideros a la realidad”

Huntington, retomando esas y otras ideas, adoptó explícitamente el término de “paradig-

supuesto una occidentalización de las sociedades no occidentales. Es más, Occidente ha fracasado en su intento civilizador y “la cultura y las identidades culturales, que en su nivel más amplio son identidades de civilización, están configurando las pautas de cohesión, desintegración y conflicto en el mundo de la posguerra fría” (Huntington, 1996: 20). Los Estados,

4 Concretamente: el optimismo liberal del “final de la historia” de Fukuyama (1989; 1992); los enfoques neomarxistas del sistema mundial, que ponen el acento en la polarización económica entre ricos y pobres (Wallerstein, 1992; Goldgeier y McFaul, 1992); los enfoques poscoloniales, que subrayan la división entre Occidente y el resto (Said, 1978); el neorrealismo, que subraya la política del poder de los estados en un contexto de anarquía (Waltz, 1993; Mearsheimer, 1990); y el que denomina “paradigma del caos” que vincula a la idea de un mundo “fuera de control” de Brzezinski (1993), o al pandaemonium étnico de Moynihan (1993).

en su búsqueda de poder y riqueza, siguen siendo los actores fundamentales en la política mundial. Pero en el nuevo orden mundial, la rivalidad de las superpotencias queda sustituida por el choque de civilizaciones. Seguirá habiendo conflictos y éstos vendrán de las diferencias, pero las diferencias relevantes ya no serán políticas, económicas o ideológicas, sino entre distintas entidades culturales o civilizaciones. Las alianzas entre Estados-nación vendrán marcadas por afinidades de civiliza-

Las civilizaciones según Huntington

Pero ¿qué es una civilización según Huntington? En el Capítulo 2 (“Las civilizaciones en la historia y en la actualidad”) de la Primera parte (“Un Mundo de Civilizaciones”) de su obra de 1996 Huntington trata de desenmarañar la naturaleza del concepto teórico nuclear de su argumentación: “civilización”. Particularmente trata de especificar “las proposiciones centrales relativas a la naturaleza, identidad y dinámica de las civilizaciones” (Huntington, 1996:33). Esas proposiciones las sintetiza en seis afirmaciones básicas que exponemos a continuación.

Sólo existen civilizaciones y no civilización. Huntington señala que se han dado dos sentidos fundamentales de “civilización”, uno en singular y otro en plural. La civilización en singular corresponde al sentido originario del término elaborado en el XVIII por los pensadores ilustrados franceses contraponiéndola al concepto de “barbarie”. Una sociedad civilizada sería urbana, letrada y fundada en el contrato social y el Estado frente a la sociedad “primitiva” que sería no urbana, iletrada, fundada en el parentesco y políticamente acéfala.

Se trataba de una definición normativa que proporcionaba un criterio valorativo sobre el que juzgar el progreso humano de distintas sociedades y jerarquizarlas políticamente. Pero a lo largo del siglo XIX, de la mano del Romanticismo, se abrió paso otra definición, la civilización en plural, y comenzó a hablarse de “civilizaciones”. La civilización en singular perdió “cachet” y hubo un “alejamiento del



Goya + Yinka Shorinabe + Huntigton

ción, los conflictos y las guerras por diferencias de civilización. El nuevo orden mundial posee una estructura política y una lógica de conflicto bien definidas. Los puntos calientes de la geopolítica mundial serán las “líneas de fractura” entre civilizaciones y el más caliente de todos se dará entre la civilización occidental y la civilización islámica.



supuesto de que había un único criterio de lo que era civilizado”. No obstante, sostiene Huntington, todavía hay quien quiere resucitar la idea de civilización en singular refiriéndose a “una civilización mundial Universal” o afirmando que las civilizaciones se van haciendo más civilizadas⁵.

Las civilizaciones son entidades culturales. Esta proposición es la más fundamental con respecto a la naturaleza de las civilizaciones y a la tesis del “choque de civilizaciones”. Para Huntington civilización y cultura son realidades del mismo tipo. La cultura se define a partir de criterios tanto objetivos como subjetivos: “por elementos objetivos comunes, tales como lengua, historia, religión, costumbres, instituciones, y por la auto identificación subjetiva de la gente” (Huntington, 1996:43). Huntington no quiere ser tildado de racista, por eso a la hora de establecer criterios objetivos se desmarca de criterios biológicos para delimitar culturas (talla física, la forma de su cabeza, color de la piel) y afirma que personas de la misma raza pueden estar fuertemente divididas por la civilización y viceversa. De todos los elementos objetivos que definen las civilizaciones, el más importante suele ser la religión y esa afirmación se apoya en la observación de que las grandes civilizaciones tienden a estar asociadas a una gran religión y que gente que comparte la misma lengua y etnicidad puede matarse por motivos religiosos (Huntington, 1996:42). En el ámbito de los elementos subjetivos de cultura y civilización Huntington (1996:36) subraya la identidad entendida como identificación.

Las civilizaciones son globalidades culturales (aunque no existe una civilización global). Esta afirmación es un corolario de la anterior proposición y sirve para establecer la diferencia entre civilización y cultura. Hablar de civilizaciones como globalidades culturales es subrayar que “las civilizaciones son comprensivas, es decir, ninguna de sus unidades constitutivas puede ser completamente comprendida sin referencia a la civilización englobante” (Huntington, 1996: 42). Por ello una civilización es “una cultura con mayúsculas” (Huntington, 1996: 41) y “la entidad cultural más amplia” (Huntington, 1996: 43). Lo es desde un punto de vista objetivo, a partir de rasgos culturales compartidos por diferentes culturas. Pero lo es, sobre todo, porque una civilización “es el agrupamiento cultural humano más elevado y el grado más amplio de identidad cultural que tienen las personas, si dejamos aparte lo que distingue a los seres humanos de otras especies” (Huntington, 1996: 43). Las personas tienen distintos planos de identidad (un residente en Roma puede definirse con diversos grados de intensidad como romano, italiano, católico, cristiano, europeo y occidental), pero la civilización es el nivel más relevante de la identidad. Este último aspecto es destacado por Huntington (1996: 43) cuando subraya que la civilización a la que pertenece una persona “es el plano más amplio de identificación con el que se identifica profundamente” y añade que “las civilizaciones son el “nosotros” más grande dentro del que nos sentimos culturalmente en casa, en cuanto distintos de todos los demás “ellos” ajenos y externos a nosotros”.

5 En el Capítulo 3 de la Primera parte Huntington (“¿Una civilización universal? Modernización y occidentalización”) rebate la idea de una civilización universal, mientras que en el último capítulo del libro argumenta contra la idea de que las civilizaciones se civilizan (véase Cap. 12, “Occidente, las civilizaciones y la civilización”).



Las civilizaciones son realidades históricas de larga duración, vivas y que evolucionan de diferentes maneras. "Las civilizaciones son mortales pero también muy longevas; evolucionan, se adaptan y son las asociaciones humanas más duraderas" (Huntington, 1996:43). Dos ideas se tratan de remarcar para afianzar la realidad de las civilizaciones. Son las entidades culturales con mayor permanencia histórica, por encima de imperios, gobiernos, realidades sociales, políticas, económicas o ideológicas... Además, son como organismos dinámicos que tienen etapas de nacimiento, desarrollo y declive.

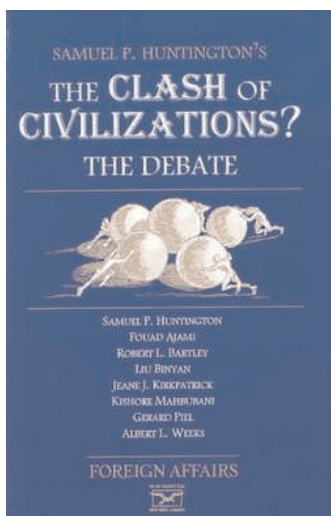
Las civilizaciones son realidades culturales pero no realidades políticas. Esta proposición tiene la función

de preservar la centralidad de los estados como actores internacionales fundamentales siguiendo la tradición realista en Relaciones Internacionales. Las civilizaciones no son realidades políticas porque no son actores políticos, ni cumplen las funciones de los estados a nivel doméstico e internacional: "no mantienen el orden, ni imparten justicia, ni recaudan impuestos, ni mantienen guerras, tampoco negocian tratados ni hacen ninguna de las demás cosas que hacen los gobiernos" (Huntington, 1996: 44). Además, la composición política de las civilizaciones varía de unas civilizaciones a otras y también a lo largo del tiempo dentro de la misma civilización. Esto significa que no existe correspondencia exacta entre civilizaciones y entidades políticas, "una civilización puede contener una o muchas unidades políticas", pero en "el mundo moderno,

la mayoría de civilizaciones contienen dos o más estados" (Huntington, 1996: 44). Pese a que "las civilizaciones son entidades culturales, no políticas" (Huntington, 1996: 44), no obstante, "como las tribus y las naciones, las civilizaciones tienen estructuras políticas" de manera que existen cinco categorías de estados según su forma de relación con las civilizaciones (Huntington, 1996: 135-139): *Estados miembro*, *Estados centrales*, *Países solitarios o aislados*, *Países divididos*, *Países rotos o desgarrados*.

Los *Estados miembro* son países plenamente identificados desde el punto de vista cultural con una civilización y políticamente alineados con los

Estados centrales. Los Estados centrales son los más poderosos y culturalmente más fundamentales en una civilización (EE.UU. junto con el núcleo franco-alemán en Europa, China, India, Rusia son respectivamente Estados centrales de las civilizaciones Occidental, Sínica, Hindú, Ortodoxa). El Islam, Latinoamérica y África carecen de Estados centrales. Los *Países solitarios o aislados* son aquellos que carecen de comunidad cultural con otras sociedades de su entorno como en el caso de Etiopía, Haití y, particularmente, Japón. Aunque la mayoría de civilizaciones contienen dos o más Estados, Japón es un caso extremo donde civilización y entidad política coinciden. Japón es a la vez Estado central, Estado solitario y único miembro de la Civilización japonesa. Los países con distintos grupos culturales pueden llegar a ser *Países divididos* cuando, a pesar de ser Estados soberanos, den-





tro de su población existen grandes grupos que pertenecen a diferentes civilizaciones como en el caso de India, Sri Lanka, Malasia, Singapur, China, Filipinas, Indonesia, Sudán, Tanzania, Kenia, Nigeria. También con el colapso del comunismo, muchos países de Europa del Este y de la Antigua Unión Soviética han llegado a ser nuevas entidades políticas y Países divididos atravesados por líneas de civilización. Finalmente los *Países rotos o desgarrados* son aquellos que sufren una suerte de esquizofrenia cultural. La ciudadanía común se adhiere a una civilización que las élites rechazan y buscan cambiar por otra. Los casos de Rusia, Turquía, México o Australia son ejemplos paradigmáticos para Huntington (1996: 139-154).

Existe un número bien delimitado de civilizaciones fundamentales. Huntington elabora su concepto de civilización y cultura a partir de diversos autores⁶ y afirma que “los especialistas generalmente están de acuerdo en su identificación de las principales civilizaciones de la historia y sobre aquellas que existen en el mundo moderno”, aunque inmediatamente añade que esos mismos autores “a menudo difieren, sin embargo, en el número total de civilizaciones que han existido en la historia” (Huntington, 1996: 44). No obstante, apoyándose en Matthew Melko (1969), sostiene (Huntington, 1996: 45) que hay cierto consenso en que el número de civilizaciones es de al menos doce, de las cuales siete ya no existen (Mesopotámica, Egipcia, Cretense, Clásica, Bizantina, Mesoamericana, Andina) mientras

que cinco están vigentes (China, Japonesa, Hindú, Islámica y Occidental). A esas cinco civilizaciones Huntington añade la civilización Ortodoxa (como civilización diferenciada de sus parientes la Bizantina y de la Civilización cristiana occidental) y también considera útil para sus propósitos discriminar la Civilización latinoamericana (como rama desgajada y diferenciada de la Civilización occidental) “y posiblemente la Africana”. En total “siete u ocho” civilizaciones actuales.

La metafísica del “choque de civilizaciones”

Hace más de una década Matlock (1999) se preguntaba si las civilizaciones pueden “cho-car” y respondía rotundamente que no, de la misma manera que los jardines no pueden hacerlo. Las civilizaciones, como los jardines, pueden ser descritas, analizadas, interpretadas... pero no son entidades reales, sino constructos teóricos. El concepto de civilización puede tener un valor heurístico y comparativo cuando se lo entiende, al modo del difusionismo antropológico europeo o norteamericano, como “círculo cultural” o “área cultural”, como conjunto de rasgos culturales compartidos por dos o más sociedades en un determinado espacio geográfico a lo largo del tiempo. Ir más lejos, como hace Huntington, y considerar que las civilizaciones son entidades empíricas, supone incurrir en una “falacia por hipóstasis” o en lo que Alfred North Whitehead (1925) denominaba “falacia de la concreción injustifi-

6 La lista de autores que cita al respecto es larga, entre ellos destacan: Oswald Spengler, Arnold Toynbee, Fernand Braudel, William H. McNeill, Adda B. Bozeman, Max Weber, Alfred Weber, Emile Durkheim, Marcel Mauss, Pitirim Sorokin, Immanuel Wallerstein, A. L. Kroeber, Philip Bagby, Christopher Dawson, Rushton Coulborn, S. N. Eisenstadt, Felipe Fernández-Armesto, Louis Hartz, Carroll Quigley, Matthew Melko, Rostovanyi...



cada”: un proceso de reificación consistente en confundir lo abstracto con lo concreto y considerar que si hay un concepto y un térmi-



no para significar algo, tiene valor referencial y existe un objeto real al que se aplica. Ahora bien, el hecho de que dispongamos de un concepto y un término abstracto como “civilización”, no legitima para convertir lo que son propiedades compartidas de grupos y sociedades en entidades reales. Eso sería un ejercicio de platonismo similar a inferir, a partir de la existencia de múltiples entes con propiedades bondadosas, la existencia de una entidad denominada BIEN de la que todas las cosas buenas participan. Incluso los metafísicos medievales eran capaces de reconocer la diferencia entre *ens rationis* (entidades de la mente) y *ens reale* (entidades extra mentales). Huntington, por el contrario, no se muestra capaz.

Vaguedad y ambigüedad del concepto de civilización

La expresión “civilización” en el vocabulario teórico de Huntington es difusa y ambigua y ello introduce una fuerte equivocidad dando lugar a inconsistencias manifiestas. Esto resul-

ta claro cuando se enfrenta al problema de identificar y delimitar las civilizaciones pasadas y actuales. Por un lado afirma que las civilizaciones son entidades borrosas y sin límites claros, ya que en términos de rasgos objetivos o de autoidentificación varían grandemente a lo largo del tiempo. Pero, a la vez y a renglón seguido, afirma que son entidades reales perfectamente identificables (Huntington, 1996:43)

Huntington, como hemos dicho, elabora su concepto de civilización a partir de diversos autores, pero resulta claro que todos ellos diferían en sus concepciones de civilización, algo que va más allá del problema de la discrepancia sobre el número de civilizaciones. Es falso, por otra parte, que exista acuerdo entre los especialistas acerca de la existencia de un número bien delimitado de civilizaciones como afirma Huntington. El propio Huntington (1996:44) es contradictorio en este punto cuando dice que los expertos generalmente coinciden en “su identificación de las principales civilizaciones” que han existido y existen, pero difieren “en el número total de civilizaciones”. ¿Cómo se puede estar de acuerdo en la definición de algo y luego en desacuerdo a la hora de contar cosas que se adecúan a la definición? ¿Cómo se puede estar de acuerdo en la definición de qué es una castaña o una sardina y luego en desacuerdo a la hora de contar castañas y sardinas?

El mismo Huntington titubea a la hora de enumerar las civilizaciones existentes como queda claro al comparar y analizar sus textos. En su artículo inicial en *Foreign Affairs* Huntington (1993:25) hablaba de “siete u ocho civilizacio-



nes principales”⁷. En el texto de su libro posterior sigue hablando de “siete u ocho civilizaciones principales”⁸ y nos remite a un mapa (Huntington, 1996:21), pero en el mapa que nos presenta están representadas nueve civilizaciones ya que se habla de Civilización budista como civilización diferenciada (Huntington, 1996:26-27)⁹. Más adelante, en el texto, al enumerar “las principales civilizaciones contemporáneas” (Huntington, 1996: 45-48) no cita a la Civilización ortodoxa. También vacila a la hora de designarlas y se autocorrigue constantemente: lo que en 1993 era la Civilización “Confuciana” (subrayando el aspecto religioso) en 1996 se designa como civilización “China” o “Sínica” (subrayando el papel de estado central de China); lo que en 1993 era civilización “Eslava-Ortodoxa” (poniendo el acento en la lengua y la religión) en 1996 se designa como “Ortodoxa” y, a veces, “Ortodoxa Rusa” (poniendo el acento en la religión y en el papel de estado central de Rusia)...

La religión es considerada como la base más importante de la identidad. Eso se refleja en la enumeración de civilizaciones de Huntington, ya que casi todas las civilizaciones incluyen algún aspecto religioso en su definición. Pero en unos casos la religión por sí misma es criterio suficiente de identidad de civilización (Islam, Hinduismo, Ortodoxa), en otros el más importante (Occidental, Japonesa, Sínica, Latinoamericana), en otros no resulta signifi-

cativa (Africana). Además, los criterios clasificatorios (religiosos, lingüísticos, étnicos, tradición histórica...) se utilizan de manera arbitraria. El criterio religioso, por ejemplo: La Civilización occidental se presenta como homogénea pese a las diferencias entre catolicismo y protestantismo que son tan significativas como las que ambas confesiones tienen con el cristianismo ortodoxo. Sin embargo, el cristianismo ortodoxo se excluye de la Civilización occidental. Por otra parte, en el caso de la Civilización latinoamericana, el hecho de que sea predominantemente católica, es suficiente para diferenciarla de la Occidental, que se plantea como una combinación entre cristianismo católico y protestante. En el caso del Islam se lo presenta como totalmente homogéneo sin tener en cuenta la gran diferencia entre la rama *Sunni* y *Chii*. También se puede argüir que las diferencias entre los musulmanes árabes y los asiáticos son, por lo menos, tan grandes como las que se dan entre la Civilización occidental y la Latinoamericana. Las arbitrariedades podrían multiplicarse (¿por qué Japón y China pertenecen a civilizaciones diferentes, mientras que Vietnam y China pertenecen a la misma civilización?; ¿por qué la pluralidad del África Subsahariana resulta ser una civilización tan homogénea como la Japonesa que está integrada por una sola entidad política? ¿Por qué no se reconoce una Civilización judía y sí una Japonesa?...).

7 "Occidental, Confuciana, Japonesa, Islámica, Hindú, Eslavo-Ortodoxa, Latinoamericana y posiblemente la civilización Africana".

8 Huntington (1996: 45), como hemos dicho, considera vigentes las siguientes civilizaciones: China o Sínica, Japonesa, Hindú, Islámica, Occidental, Ortodoxa Rusa, Latinoamericana "y posiblemente la Africana".

9 Occidental, Latinoamericana, Africana, Islámica, Sínica, Hindú, Ortodoxa, Budista, Japonesa.



Consideremos lo que para Huntington (1996:69-72) conforma “el núcleo esencial constante de la civilización occidental”. Según él existen al menos ocho rasgos distintivos: El legado clásico (filosofía y racionalismo griegos, el derecho romano, el latín y el cristianismo); el catolicismo y el protestantismo; la pluralidad de lenguas europeas (románicas y germánicas) frente a otras civilizaciones donde supuestamente existe una lengua central (japónés, hindi, mandarín, ruso e incluso el árabe se reconocen como las lenguas centrales de sus civilizaciones); la separación de la autoridad espiritual y temporal (Iglesia vs. Estado); el imperio de la ley; el pluralismo social; los cuerpos representativos y el individualismo.

Dejando a un lado múltiples cuestiones problemáticas¹⁰, Huntington (1996: 72) dice que la lista de rasgos por él señalada “no pretende ser una enumeración exhaustiva de las características propias de la civilización occidental” y añade que de ningún modo “pretende dar a entender que dichas características estén presentes siempre y de forma universal en la sociedad occidental”. Sin embargo, dice también: “tomados separadamente, casi ninguno de estos factores fue exclusivo de Occidente. Pero la combinación de ellos sí lo fue, y esto es lo que dio a Occidente su cualidad característica. Simplemente, estos conceptos, prácticas e instituciones han sido más corrientes en Occidente que en otras civilizaciones”.

El confuso concepto de civilización con el que trabaja Huntington deriva de que no existen criterios uniformes de clasificación y, como consecuencia, según los casos, se utilizan arbitrariamente y de manera intencionalmente selectiva criterios diversos con el fin de homogeneizar distintas realidades culturales para así identificar civilizaciones. Tanto es así que difícilmente la tesis del choque de civilizaciones puede ser testada empíricamente tal como ha sido formulada por Huntington. Y resulta significativo que todos los intentos de contrastar la empíricamente deben comenzar por redefinir el concepto de “civilización” de Huntington para poder hacerlo operativo (Russett, Oneal y Cox, 2000; Henderson y Tucker, 2001; Fox, 2001; Chiozza, 2002: 721-722; Fox, 2003a; Fox, 2003b; Fox y Sandler, 2004:125-133; Fox, 2007; Tuscisny, 2004; Norris e Inglehart, 2002; Jakobsen y Jakobsen, 2010...)



10 Por ejemplo, la paradoja de que Grecia es excluida de Occidente, pese a ser la cuna del pensamiento racional. O la supuesta homogeneidad de la Civilización occidental cuando resultan claras, por ejemplo, las grandes diferencias sobre el concepto de comunidad política entre la Europa continental y EE.UU. que son tan grandes, al menos, como las que existían entre el pensamiento político de Rousseau y el de Locke.



“Culturalismo”

Aunque en Antropología social y cultural existen diferentes definiciones de cultura (Keesing, 1974) y el propio concepto de cultura ha llegado a ser un concepto controvertido (Brumann, 1999), para nosotros “cultura” ha de entenderse como una categoría analítica y descriptiva equivalente a “sistema sociocultural” e incluye tanto aspectos ideales o mentales como materiales y conductuales. Dicho de otra manera, la cultura es el modo de vida total de un grupo humano, que comprende modos pautados y recurrentes de pensar, sentir y actuar así como los productos resultantes. Es importante entender que esas pautas son socialmente adquiridas, pero en diferentes grados la cultura es siempre diferencialmente compartida.

La tesis del choque de civilizaciones conlleva una filosofía política neoconservadora y asimilacionista, de nacionalismo monocultural y de civilización, opuesta a una filosofía política multicultural. Es de advertir que tanto el multiculturalismo como el asimilacionismo parten de los mismos errores a la hora de entender la cultura, la etnicidad y la identidad. En lo que difieren es en las conclusiones que extraen y en las políticas que derivan¹¹. Pero ambas filosofías políticas presentan las mismas fallas (Vermeulen y Slipjer, 2002: 9): la idea de que las identidades étnicas están dadas objetivamente y son englobantes; una comprensión “culturalista” de cultura y, como resultado de ello, la equiparación de cultura con etnicidad y la confusión entre identidad cultural e identi-

dad étnica (y entre diversidad cultural y diversidad étnica). Además, en Huntington está presente la reducción o subordinación de toda identidad social a identidad étnica y particularmente a “identidad de civilización”.

El “culturalismo” supone una concepción esencialista y primordial de cultura según la cual las culturas son entidades homogéneas, fuertemente integradas y unidades relativamente estáticas. Los cambios son siempre superficiales y, pese a posibles préstamos culturales, a lo largo del tiempo la “esencia”, “carácter” o “espíritu” de una cultura permanecen inalterados. Tal esencialismo implica una reificación de la cultura, ésta pasa a ser una entidad super-orgánica autónoma, un organismo individual de carácter colectivo más o menos independiente de estructuras económicas y políticas (Vermeulen y Slipjer, 2002: 13-14).

Huntington no diferencia claramente entre cultura y etnicidad. Eso es así porque, desde su “culturalismo”, establece una correspondencia refleja entre cultura e identidad étnica, entre las “diferencias culturales objetivas” y la conciencia de las diferencias. Igual que en la filosofía política del multiculturalismo, Huntington equipara cultura a etnia e identidad cultural a identidad étnica. Pero hay que distinguir, en primer lugar, entre “identidad cultural” (o de cultura) e “identidad étnica” (Vermeulen y Slipjer, 2002:12). En “identidad cultural” el término “identidad” debe entenderse en un sentido lógico como “idéntico a”. Identidad cultural (de cultura) es una categoría

¹¹ Aunque no hay tiempo aquí de analizarlo, la iniciativa internacional de “La Alianza de Civilizaciones” (creada en 2005 con el copatrocinio de los presidentes de los Gobiernos de España y Turquía bajo los auspicios de las Naciones Unidas) es un buen ejemplo de filosofía política multicultural que, debido a su “culturalismo”, cae en la trampa de una metafísica de las civilizaciones semejante a las tesis de Huntington.



objetiva que se refiere a rasgos culturales empíricamente contrastables y enfatiza las características específicas de una cultura (sociedad) por contraste con otras. En “identidad étnica” el término “identidad” debe entenderse en un sentido socio-psicológico como “identificación”.

Por otra parte hay que distinguir entre identidad étnica, como conciencia de grupo diferenciado (grupo étnico), y etnicidad como proceso de formación de tales grupos. Como subraya Eriksen (2001: 262-264) a menudo se cree que la etnicidad está ligada a “diferencias culturales objetivas” y, por ello, que cuanto más grandes son esas diferencias, más relevantes son los fenómenos étnicos. Pero desde los trabajos de Fredrik Barth (1969) y otros antropólogos sabemos que esas asunciones son completamente falsas e insostenibles. La etnicidad, decía Barth, es “la organización social de las diferencias culturales” y la identidad étnica es una categoría subjetiva que alude a una ideología social (a menudo basada en metáforas de parentesco) referida a comunidades imaginadas (la creencia en una cultura común, una ascendencia común, una historia compartida...). La etnicidad se da allí donde diferencias culturales objetivas se tornan relevantes a través de la interacción social y tiene que ver con aquello que es socialmente relevante, no con las diferencias culturales objetivas que están presentes. El hecho de que dos grupos sean culturalmente distintivos no crea *per se* etnicidad, e incluso “cuanto más similar llega a ser la gente, parece que más se muestra interesada en permanecer diferente” (Eriksen, 2001:262).

La etnicidad, en definitiva, forma parte de la cultura, pero la cultura no se agota en etnici-

dad. La relación entre etnicidad y cultura es tripartita (Vermeulen y Govers, 1994: 3-4): Por un lado la etnicidad es parte de la cultura, también una reflexión metacultural sobre “nuestra” cultura y la de “otros”. Finalmente implica una manipulación simbólica instrumental por parte de un grupo de personas para diferenciarse de otros grupos.

Igual que en el multiculturalismo, también Huntington reduce las identidades sociales a identidad étnica asumiendo, además, que la “identidad de civilización”, debido a su supuesto carácter englobante, es el elemento fundamental de la identidad étnica y la dimensión que tiene más fuerza motivacional frente a otras dimensiones de la identidad ¿Por qué habría de ser así? Cuando Huntington (1996: 128) se pregunta por qué la comunidad de cultura facilita la cooperación y la cohesión, mientras que la diferencia cultural promueve divisiones y conflictos, reconoce que la identidad es un fenómeno múltiple (habla de identidad personal, de parentesco, racial, ocupacional, cultural, institucional, territorial, educacional, partidista, ideológica, de civilización...). También que en cada dimensión la identidad es más significativa al nivel de relaciones *face-to-face* y que pueden darse conflictos entre diversas dimensiones de identidad. Sin embargo, afirma que las identidades de bajo nivel no necesariamente entran en conflicto con las de carácter englobante (identidad cultural, “identidad de civilización”). Además, la dislocación y alienación personal generada por la modernización socioeconómica han reforzado la relevancia de las identidades culturales (y de civilización) frente a otras dimensiones de la identidad. De igual forma, la identidad a cualquier nivel sólo puede definirse por contraste y oposición a un “otro” y, en un



mundo globalizado gracias a los nuevos medios de transporte y las nuevas tecnologías de la comunicación e información, el contacto entre culturas y civilizaciones amplifica la conciencia de las diferencias y los niveles más elevados de la identidad (v. gr. la “identidad de civilización”): “Estos mayores niveles de identidad de civilización significan una conciencia más profunda de las diferencias de civilización y de proteger lo que distingue al “nosotros” del “ellos” ” (Huntington, 1996: 129). Sobre esos argumentos Huntington postula que existe una jerarquización de niveles de identidad donde el más englobante (“la identidad de civilización”) tiene prioridad.

Pero la identidad étnica es sólo una de entre las muchas identidades sociales que constituyen el *self* de los individuos y es incorrecto considerarla como una dimensión más importante o fundamental frente a otras formas de identidad social. Las identidades sociales de los individuos son como máscaras múltiples y pueden estar basadas en la localidad, región, edad, género, religión, lengua, profesión, estatus, clase... Lo fundamental es entender que las identidades no son estáticas, sino que son objeto de constante manipulación situacional, que las clasificaciones y representaciones de individuos y grupos están siempre subordinadas a funciones prácticas y orientadas a la producción de efectos sociales en diferentes contextos. Las luchas por el poder de división social relacionadas con la identidad étnica, regional, profesional, etc. son como nos advierte Bourdieu (1989:113):

“luchas por el monopolio de hacer ver y hacer creer, de dar a conocer y hacer reconocer, de imponer una definición legítima de las divisiones del mundo

social y, por ese medio, de hacer y deshacer los grupos. En efecto, lo que en ellas está en juego es el poder de imponer una visión del mundo social a través de los principios de división que, cuando se imponen al conjunto del grupo, realizan el sentido y el consenso sobre el sentido y, en particular, sobre la identidad y la unidad del grupo, que hacen la realidad de la unidad y de la identidad del grupo”.

La cultura no puede reducirse a grupos étnicos (locales, regionales, nacionales...). Precisamente porque la gente toma parte en diferentes unidades sociales, pertenecer a una cultura (sociedad) no es lo mismo que compartir totalmente la cultura ideal o real del resto de grupos o individuos que componen esa cultura. Ser español o gallego no es lo mismo que pensar o actuar *in toto* como el resto de españoles o gallegos. Comunidad y diversidad, homogeneidad y heterogeneidad, así como continuidad y cambio coexisten en toda cultura sin que ninguno de los elementos de cada par tenga precedencia *a priori* sobre el otro. De hecho, como ponen de manifiesto diversas concepciones cognitivistas de cultura, la cultura está siempre socialmente distribuida (Schwartz, 1978) y “la vida social es una cuestión de orquestar la diversidad, no de replicar la uniformidad” (Gatewood, 1985:215-216).

Realismo político y “Realismo de civilización”

El planteamiento de Huntington es una versión “culturalista” del realismo político y puede ser caracterizado como “realismo de civilización” (Salter, 2002:131)¹². De todos los “paradigmas” rivales del “paradigma de civilización” considerados por Huntington (1996: 29-39), la



“teoría realista” en Relaciones Internacionales (el modelo que Huntington tilda como “184 Estados, Más o Menos”) es el más valorado por él. Aunque existen diferentes enfoques dentro de la tradición realista en Relaciones Internacionales (Lebow, 2013; Mearsheimer, 2013; Jackson y Sørensen, 2013), la idea general es resumida por Huntington (1996: 33) de la siguiente manera:

“los Estados son los actores primarios, e incluso los únicos importantes, en los asuntos mundiales, la relación entre los Estados es de anarquía y, por tanto, para asegurar su supervivencia y seguridad, los Estados invariablemente intentan maximizar su poder. Si un Estado ve que otro Estado incrementa su poder y, por lo tanto, llega a ser una amenaza potencial, intenta proteger su propia seguridad reforzando su poder y/o aliándose con otros Estados”

Para Huntington (1996:34) el principal problema de la “teoría realista” es su asunción de que todos los Estados, en cualquier tiempo y lugar, perciben sus intereses de la misma manera y actúan, en consecuencia, de la misma manera también. Pero para Huntington los Estados definen sus intereses no sólo en términos de poder, sino en función de muchas otras cosas. Aunque tratan de generar equilibrios de poder como señala la “teoría realista”, también los valores, la cultura y las instituciones (tanto a nivel doméstico como internacional) influyen de modo decisivo el cómo los Estados definen sus intereses. La “teoría realista” se ha mostrado válida en lo sustancial para dar cuen-

ta de la realidad internacional previa a la posguerra fría, pero la situación ha cambiado. Dado que los Estados persiguen sus intereses de modo diferente de un periodo histórico a otro. Y dado que la era de la posguerra fría se caracteriza (según la tesis de Huntington) menos por las diferencias económicas, políticas o ideológicas, y más por las diferencias culturales. La conclusión es clara (Huntington, 1996:34):

“los Estados cada vez más definen sus intereses en términos de civilización. Cooperan y se alían con Estados con una cultura similar o común y están más a menudo en conflicto con países de diferente cultura. Los Estados definen sus amenazas en términos de las intenciones de otros Estados, y esas intenciones y el cómo son percibidas están fuertemente conformadas por consideraciones culturales”

El “realismo de civilización” de Huntington lleva implícita una teleología del conflicto. Los Estados siguen siendo los actores principales en la escena internacional, sólo que ahora los Estados centrales de las principales civilizaciones (EE.UU., China, Japón, India, Rusia) actúan como grandes potencias mientras que aquellas civilizaciones sin un Estado central (v.gr. la Civilización islámica) van a la deriva (siendo el terrorismo una clara muestra de ello). El interés nacional definido en términos de poder es moldeado o sustituido por un “interés de civilización” que se manifestaría en el “parentesco de civilización” a la hora de establecer alianzas internacionales. Ese “para-

12 Otros autores hablan de “realismo cultural” (Henderson, 1997; Chiozza, 2002), aunque los planteamientos de Huntington deben discriminarse claramente del “realismo cultural” de Johnston (1995).



“digma de civilización” supone una metafísica organicista de la identidad. El organicismo es patente al considerar que las civilizaciones son entidades vivas que “animan” a los Estados. La *agency* viene dada por la identidad de civilización que sería esencialmente la misma a lo largo del tiempo y que, en términos prácticos, al ser la identidad más englobante, es la que tiene más fuerza motivacional conformando las acciones de los Estados. La metafísica organicista de la identidad se convierte en metafísica del conflicto en el mismo momento en que, por definición, la esencia de la identidad se entiende como una realidad conflictual. La identidad como fenómeno social es tanto colectiva como individual, se externaliza en la interacción social y se internaliza mediante la autoidentificación personal. La identidad enfatiza la diferenciación cultural (aunque la identidad es siempre una dialéctica entre la similitud y la diferencia, entre el nosotros-ellos). Pero diferencia no es lo mismo que conflicto y Huntington presupone que, como la identidad se construye en oposición al “otro”, eso es lo mismo que conflicto con el “otro”. La diferencia, por definición, se entiende como esencialmente conflictiva. Por eso Huntington (1996: 16) afirma: “Sabemos quiénes somos sólo cuando sabemos quiénes no somos, y con frecuencia sólo cuando sabemos contra quiénes estamos”. Sobre la base de ese pseudopostulado de psicología cultural se sostiene que: “Para los pueblos que buscan su identidad y reinventan la etnicidad, los enemigos son esenciales, y las enemistades potencialmente más peligrosas se darán a lo largo de las líneas de fractura existentes entre las principales civilizaciones del mundo” (1996:15). De esa manera (Huntington, 1996: 118):

“Durante la guerra fría, un país podía ser no alineado, como muchos lo serán, o, como hicieron algunos, podía cambiar su alineamiento de un bando a otro. Los líderes de un país podían tomar estas decisiones en función del modo en que entendieran sus intereses en materia de seguridad, de sus cálculos sobre el equilibrio de poder y de sus preferencias ideológicas. En este mundo nuevo, sin embargo, la identidad cultural es el factor fundamental que determina las asociaciones y antagonismos de un país. Mientras que un país podía evitar alinearse en la guerra fría, no puede ahora carecer de una identidad. La pregunta “¿De qué lado estás?” ha sido reemplazada por esta otra, mucho más fundamental: “¿Quién eres?”. Cada Estado debe tener una respuesta, su identidad cultural, que define el lugar del Estado en la política global, sus amigos y sus enemigos.”

Nietzsche (1972: 57) decía que el cristianismo (remanente del platonismo) era una “metafísica del verdugo” porque primero hace al hombre libre (libre arbitrio), pero antes lo ha hecho culpable (pecado original). La tradición realista en Relaciones Internacionales supone algo parecido, una metafísica del conflicto basada en una *petitio principii*. En el realismo tradicional a la Morgenthau (1967) la naturaleza conflictiva del Estado se asienta en la naturaleza “hobbesiana” de los seres humanos que lo componen y lo gobiernan. En el caso del realismo estructural de Waltz (1979) eso se traslada a la estructura del sistema internacional, por ello no es pensable un cambio de sistema, sólo cambios en el sistema. Las configuraciones de poder cambian (multipolar, bipolar,...) pero no



la lógica subyacente del sistema (principio de anarquía, equivalencia funcional de los Estados en su destino esencial que es sobrevi-



vir a toda costa, dilema de seguridad...). La tesis del “choque de civilizaciones”, en la misma línea, instaura una metafísica del conflicto cultural en Relaciones Internacionales.

Cabe preguntarse si realmente el nuevo orden mundial que nos presenta Huntington es multipolar y “multicivilizacional”. En un sentido clásico sería multipolar, pues Huntington niega la supremacía EE.UU. Lo novedoso sería que la multipolaridad se enmarca en lo “multicivilizacional”. Para Huntington (1996: 36) “multipolar” significa que “el mundo, dicho brevemente, se divide en un mundo occidental y muchos no occidentales”. El matiz que introduce Huntington es que esos otros mundos no occidentales no constituyen un todo unitario y tienen poco en común entre ellos, pues existen diferencias esenciales de civilización. Sin embargo, queda claro que al final Huntington reduce la multipolaridad a bipolaridad y lo “multicivilizacional” a un dualismo entre “Occidente” y “el resto”. Huntington diferencia dos niveles de conflicto

a nivel internacional, uno local y otro global, pero en ambos casos es explícito un dualismo. A nivel local el Islam es el enemigo de todos, a nivel global Occidente (v. gr. EE.UU.) se ve amenazado por el resto pero, particularmente por el Islam y la Civilización sínica (Huntington, 1996: 183 y 207-208).

Más allá del nivel estrictamente internacional, pero ligado a él, están los problemas a nivel doméstico que amenazan a la Civilización occidental. Ya en 1996, al formular su tesis sobre el “choque de civilizaciones”, Huntington (1996: 198-206) incluía a la inmigración como una nueva amenaza real para el orden internacional. Poco después Huntington (2004a; 2004b) abundó en ese aspecto señalando, esta vez, a un enemigo interno cuando se refirió a los cambios de la identidad nacional estadounidense como consecuencia de la inmigración hispana. A su juicio América (EE.UU.), o parte de ella, está camino de convertirse en una especie de “Amexica” debido a los millones de migrantes hispanos, particularmente mexicanos, una parte importante de los cuales son ilegales. Los pilares de la identidad genuinamente estadounidense (lengua inglesa, Protestantismo con su acento en el individualismo y la ética del trabajo, el concepto anglosajón de estado de derecho, incluyendo la responsabilidad de los gobernantes y los deberes de los individuos,...) se ven socavados por el fracaso de las políticas asimilacionistas. Así a lo largo de EE.UU. estarían emergiendo islas culturales hispanas ya que los inmigrantes no tienen identidad estadounidense (no son anglófonos, bajo nivel educativo y bajos ingresos, baja naturalización y bajas tasas de matrimonios mixtos...). Dejando a un lado la fragi-



lidad de los argumentos de Huntington¹³ y los duros ataques a su persona¹⁴, su planteamiento no refleja de nuevo sino los miedos ante la supuesta desnaturalización de la identidad estadounidense que se convierten en argumento del declive de EE.UU. en el nuevo orden mundial y una justificación de políticas neo-conservadoras.

El problema fundamental de las relaciones entre Occidente y el resto del mundo residiría, finalmente, en la discordancia entre los esfuerzos de Occidente —particularmente de los Estados Unidos— por promover una cultura occidental universal y su capacidad en decadencia para conseguirlo (Huntington, 1996: 183). Los problemas de la agenda política internacional para Occidente serían (Huntington, 1996: 185-186): 1) mantener su superioridad militar mediante políticas de no proliferación de armas nucleares, químicas y biológicas; 2) la promoción de valores e instituciones políticas presionando a otras civilizaciones a asumir una cultura de derechos humanos universales; 3) hacer frente a la inmigración para preservar la integridad cultural e identidad étnica.

Sin embargo, subraya Huntington (1996: 311), Occidente difiere de otras civilizaciones por los valores e instituciones que la caracterizan (cristianismo católico y protestante, individua-

lismo, pluralismo político y democracia, estado de derecho y derechos humanos...). Todo ello hace a la Civilización occidental única, pero “la civilización occidental es valorable no porque es universal, sino porque es única”. Desde esa perspectiva la principal responsabilidad de los líderes occidentales (especialmente de EE.UU. como estado central) no es tratar de conquistar culturalmente a otras civilizaciones conformándolas a su imagen y semejanza, lo cual está más allá de sus capacidades de poder en declive. El objetivo debe ser renovar y fortalecer las cualidades definitorias de la civilización occidental. Para ello EE.UU. y Europa deben ajustarse a un decálogo en su política internacional donde destacan (Huntington, 1996: 312): 1) lograr la mayor integración política, económica y militar y coordinar sus políticas para evitar que otras civilizaciones exploten a su favor las diferencias internas; 2) mantener la superioridad tecnológica y militar sobre otras civilizaciones; 3) y, lo más importante, reconocer que la injerencia en los asuntos de otras civilizaciones es la mayor fuente de peligro, inestabilidad y conflicto potencial global en un mundo “multicivilizacional”.¹⁵

Las fuentes de conflicto entre Estados y grupos de diferentes civilizaciones son las que siempre han generado conflictos entre grupos humanos (control de personas, territorio,

13 Para una crítica, a mi juicio, certera ver Etzioni (2005).

14 Huntington fue acusado agriamente de “racista”, “nativista”, “chauvinista” o “xenófobo” y también de que su obra era de “pésima calidad” y se caracterizaba por cualquier cosa menos por la búsqueda de la verdad. El tono de las críticas hizo que diversos académicos de reconocido prestigio enviaran una carta colectiva en defensa de Huntington a la revista *Foreign Policy* en 2004. La carta (Ajami et al. 2004) iba firmada por: Fouad Ajami, Richard Betts, George Borjas, Stephen Bosworth, Zbigniew Brzezinski, Eliot Cohen, Francis Fukuyama, Michael Glennon, Mariano Grondona, Lawrence Harrison, Robert D. Kaplan, Richard Lamm, David Landes, Carlos Alberto Montaner, Minxin Pei, Lucian Pye, Stephen Rosen, Peter Skerry, Tony Smith, James Q. Wilson y Fareed Zakaria.



riqueza, recursos, poder...). En muchos de esos conflictos siempre cabe el debate ideológico o la negociación de intereses y el acuerdo. Pero en los conflictos culturales no hay esa posibilidad y nos encontraríamos ante un puro juego de suma cero (Huntington, 1996: 129-130). En último término está la ubicuidad del conflicto porque “odiar es humano” y “por autodefinición y motivación las personas necesitan enemigos” (Huntington, 1996:130). El resultado es claro (Huntington, 1996:128):

“En un mundo donde la cultura cuenta, los pelotones son tribus y grupos étnicos, los regimientos son naciones, y los ejércitos son civilizaciones. El grado creciente en que las personas a lo largo del mundo se diferencian a través de líneas culturales significa que los conflictos entre grupos culturales son cada vez más importantes; las civilizaciones son las entidades culturales más amplias; por tanto los conflictos entre diferentes civilizaciones llegan a ser centrales para la política global”

Si los Estados siguen siendo para Huntington los actores fundamentales en la escena internacional, lo importante es comprender los diversos factores que determinan el comportamiento de esas unidades. La cultura es relevante, como lo son factores geográficos, demográficos, económicos, militares, políticos e institucionales. Pero suponer que el comportamiento

de los Estados se basa en su pertenencia a una entidad cultural más amplia (civilización), sólo introduce confusión y una retórica falaz que lleva a concluir que irremediabilmente las diferencias culturales suponen hostilidad. Si el único resultado posible de la interacción entre civilizaciones y Estados es, por definición, el conflicto, ello se debe a la concepción esencialista de cultura y a una visión desde el realismo político de la naturaleza de las culturas.

Conclusión

La tesis del choque de civilizaciones no puede considerarse una teoría científica y ni acaso como una verdadera teoría, pero sí como un nuevo discurso político que insta una nueva ideología con consecuencias sociales a nivel nacional e internacional. Ese nuevo discurso político-ideológico es una forma de racismo, el nuevo racismo cultural frente al tradicional racismo biológico, o lo que Verena Stolcke (1995) denomina “fundamentalismo cultural”, cuya institucionalización lleva en términos prácticos a nuevas formas exclusión social. Se trata de una ideología que restaura la dicotomía “barbarie/civilización” del imperialismo decimonónico en el discurso teórico de las Relaciones Internacionales contemporáneas y supone una política de segregación y dominación inscrita en su cartografía del orden de la posguerra fría (Salter, 2002: 3).

Los planteamientos de Huntington obedecen a

15 Huntington se refiere también a: 1) Incorporar en la UE y la OTAN a los estados occidentales de Europa del Este, es decir, al Grupo de Visegrado (Hungria, Polonia, la República Checa y Eslovaquia), las Repúblicas Bálticas (Estonia, Letonia, Lituania), Eslovenia y Croacia. 2) Reforzar la "Occidentalización" de Latinoamérica y, en la medida de lo posible, el estrecho alineamiento de Latinoamérica con Occidente. 3) Limitar el desarrollo del poder militar convencional y no convencional de los Países Islámicos y de China y el resto de Países Sínicos. 4) Frenar el alejamiento de Japón de Occidente y su aproximación a China. 5) Aceptar a Rusia como el estado central del mundo Ortodoxo y como un poder regional principal con intereses legítimos en la seguridad de sus fronteras del sur.



una reacción de la política neoconservadora estadounidense ante el poscomunismo (Trumpbour, 2003). El neoconservadurismo es un movimiento de revitalización política que se caracteriza por el nativismo y el fundamentalismo. Llama a la restauración y perpetuación de la tradición cultural originaria, de los valores “fundamentales” en los que reside la fuerza del grupo y que se perciben bajo amenaza. La tesis de Huntington no tiene valor explicativo, pero sí como testimonio de una estructura de sentimiento dentro de cierta comunidad política de EE.UU. que es reaccionaria porque responde frente al vértigo y la complejidad de la posmodernidad con pesimismo. La condición de insatisfacción lleva a una agenda neoconservadora de guerra cultural e ideológica contra aquellos que, supuestamente, amenazan el fundamentalismo occidental (la seguridad nacional del estado y la seguridad de la sociedad que se conciben al margen del desarrollo global). “La tesis de Huntington no es sobre el choque de civilizaciones. Es sobre hacer de la política global un choque de civilizaciones” (Ó Tuathail, 1996: 196).

La consecuencia política sólo puede ser un “choque de fundamentalismos” (Tariq, 2003) entre “nuevos cruzados” (v.gr. George W. Bush versus “jihadistas” como Bin Laden) y un rechazo de otras culturas y valores, su eliminación mediante asimilación o su segregación y alejamiento mediante políticas migratorias restrictivas como forma de “higiene cultural”. Primero un enemigo externo que Huntington encuentra en *the West* frente a *the rest* y, más particularmente, en el “mundo islámico” y en China frente a EE.UU. Pero en segundo lugar, también un enemigo interno que Huntington encuentra en el multiculturalismo

lismo y la inmigración en EE.UU., particularmente la latinoamericana y más concretamente la mexicana.

El riesgo de la metafísica del “choque de civilizaciones” no es que se trate de una “película de vaqueros” increíble (en el sentido más literal del término) con fuertes dosis de exotismo maniqueo. El riesgo está en que es un mito político con una clara función performativa y, tal como nos enseñó Bourdieu (1985), es importante tener en cuenta “qué significa hablar”. Aquí aplica el famoso “teorema de Thomas”, a saber, si las personas definen las situaciones como reales, éstas acaban haciéndose reales en sus consecuencias. Así las predicciones de Huntington son, como han destacado diversos autores (Esposito, 1995: 253; Hassner, 1997; Pfaff, 1998; Smith, 1997; Tipson, 1997; Walt, 1997; Bottici y Challand, 2006), profecías autoconfirmatorias y se convierten en conjeturas peligrosas. Por un lado actúan como opio intelectual que impide ver las modernidades múltiples, la mezcla cultural global y, sobre todo, la lógica sistémica del capitalismo global y el choque de globalizaciones. Por otro crean un clima de guerra que siempre precede a la guerra.

Frente a las proposiciones de Huntington sobre las civilizaciones hemos de resaltar que: Las civilizaciones no son entidades culturales reales (ni globalidades culturales o realidades históricas vivas) que animan a las entidades políticas. Las “civilizaciones” son sólo constructos teóricos y no existen “civilizaciones”, sólo sociedades o sistemas socioculturales (culturas). Pero las culturas son dinámicas y cambiantes, por ello nada excluye que puedan llegar a “civilizarse” cuando llegan a un consenso sobre lo que es “civilización”.



Bibliografía

- ABRAHAMIAN, E.** (2003): "The US media, Huntington and September 11", *Third World Quarterly*, 24, 3, 529-544.
- AJAMI, F. ET AL.** (2004): "In Defense of Huntington", *Foreign Policy*, 145, 4.
- BOOTH, KEN** (1979): *Strategy and Ethnocentrism*, Holmes & Meier, New York.
- BOTTICI, CHIARA Y CHALLAND, BENOÎT** (2006): "Rethinking Political Myth The Clash of Civilizations as a Self-Fulfilling Prophecy", *European Journal of Social Theory*, 9, 3, 315-336.
- BOURDIEU, P.** (1985): *¿Qué Significa Hablar? Economía de los Intercambios Lingüísticos*, Akal, Madrid.
- BOURDIEU, P.** (1989): *O Poder Simbólico*. Difel, Lisboa.
- BOZEMAN, ADDA BRUEMMER** (1960): *Politics and Culture in International History: From the Ancient Near East to the Opening of the Modern Age*, Princeton University Press.
- BOZEMAN, ADDA BRUEMMER**, (1971): *Future of Law in a Multicultural World*, Princeton University Press.
- BOZEMAN, ADDA BRUEMMER**, (1976a): "War and the clash of ideas", *Orbis*, 20, 1, 61-102.
- BOZEMAN, ADDA BRUEMMER**, (1976b): *Conflict in Africa: Concepts and realities*, Princeton University Press.
- BRZEZINSKI, ZBIGNIEW** (1993): *Out of Control: Global Turmoil on the Eve of the Twenty first Century*, Scribner, New York.
- BRUMANN, CHRISTOPH** (1999): "Writing for Culture. Why a Successful Concept Should Not Be Discarded", *Current Anthropology*, 40, 1-27
- BUSH, GEORGE W.**: "Transcript of President Bush's address to a joint session of Congress on Thursday night", September 20, 2001. CNN. <http://edition.cnn.com/2001/US/09/20/gen.bush.transcript/>
- CHIOZZA, G.** (2002): "Is There a Clash of Civilizations? Evidence from Patterns of International Conflict Involvement, 1946-97". *Journal of Peace Research*, 39, 6, 711-734.
- DUNN, MICHAEL**, (2006-2007): "The 'Clash of Civilizations' and the 'War on Terror'", *49th Parallel*, 20, 1-12.
- ERIKSEN, THOMAS HYLLAND** (2001): *Small Places, Large Issues. An Introduction to Social and Cultural Anthropology*, Pluto Press, London.
- ESPOSITO, JOHN L.** (1995): *The Islamic Threat: Myth or Reality?*, Oxford University Press.
- ETZIONI, A.** (2005): "The Real Threat: An Essay on Samuel Huntington", *Contemporary Sociology*, 34 5, 477-485.
- FOX, J.** (2001): "Two Civilizations and Ethnic Conflict: Islam and the West", *Journal of Peace Research*, 38, 4, 459-472.
- FOX, J.** (2003a): "Nationalism versus Civilisations: An Assessment of Alternate Theories on the Future of Ethnic Identity and Conflict", *National Identities*, 5, 3, 283-307.
- FOX, J.** (2003b): "State Failure and the Clash of Civilisations: An Examination of the Magnitude and Extent of Domestic Civilisational Conflict from 1950 to 1996", *Australian Journal of Political Science*, 38, 2, 195-213.
- FOX, J.** (2007): "Religion, politics and international relations The rise of religion and the fall of the civilization paradigm as explanations for intra-state conflict", *Cambridge Review of International Affairs*, 20, 3, 361-382.



- FOX, J. Y SANDLER, S.** (2004): *Bringing Religion into International Relations*, Palgrave MacMillan, New York.
- FUKUYAMA, FRANCIS** (1989): "The End of History," *The National Interest*, 16, 4, 18.
- FUKUYAMA, FRANCIS** (1992): *The End of History and the Last Man*. The Free Press, New York.
- GARDNER, H.** (2005): *American global strategy and the "war on terrorism"*, Ashgate, Hampshire.
- GATEWOOD, JOHN B.** (1985): "Actions Speak Louder than Words", en Dougherty, Janet W.D. (ed.), *Directions in Cognitive Anthropology*. University of Illinois Press, Chicago, 199-219.
- GOLDGEIER, JAMES M. y MCFAUL, MICHAEL** (1992): "A Tale of Two Worlds: Core and Periphery in the Post-Cold War Era", *International Organization*, 46, 467-491.
- HASSNER, PIERRE** (1997): "Morally Objectionable, Politically Dangerous", *The National Interest*, 46, 63-69.
- HENDERSON, ERROL A.** (1997): "Culture or Contiguity: Ethnic Conflict, the Similarity of States, and the Onset of War, 1820-1989", *Journal of Conflict Resolution*, 41, 5, 649-668.
- HENDERSON, ERROL A. y TUCKER, RICHARD** (2001): "Clear and Present Strangers: The Clash of Civilizations and International Conflict", *International Studies Quarterly*, 45, 317-338.
- HOLLOWAY, DAVID** (2008): *9/11 and the War on Terror*, Edinburgh University Press.
- HUNTINGTON, SAMUEL P.** (1993): "The Clash of Civilisations?", *Foreign Affairs*, 72, 3, 22-49.
- HUNTINGTON, SAMUEL P.** (1996): *The clash of civilizations and the remaking of world order*, Simon and Schuster, New York.
- HUNTINGTON, SAMUEL P.** (2004): *Who Are We? The Challenges to America's National Identity*, Simon and Schuster, New York.
- HUNTINGTON, SAMUEL P.** (2004): "The Hispanic Challenge", *Foreign Policy*, 141, 31-2.
- JAKOBSEN, TOR G. y JAKOBSEN, JO** (2010): "Birds of a Feather Flock Apart? Testing the Critique of the Clash of Civilizations Thesis", *Journal of Peace, Conflict and Development*, 15, 1-20.
- JACKSON, R. y SØRENSEN, G.** (2013): *International Relations. Theories and Approaches*, Oxford University Press, 65-98.
- JOHNSTON, ALASTAIR I.** (1995): *Cultural Realism: Strategic Culture and Grand Strategy in Ming China*, Princeton University Press.
- KEESING, R.M.** (1974): "Theories of Culture", *Annual Review of Anthropology*, 3, 73-97.
- KUHN, THOMAS S.** (1962): *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press.
- LAWRENCE, BRUCE** (ed.), (2005): *Messages To The World: The Statements Of Osama Bin Laden*, Verso, London.
- LEBOW, RICHARD NED** (2013): "Classical Realism", en Dunne, T., Kurki, M. y Smith, S. (eds.), *International Relations Theories. Discipline and Diversity*, Oxford University Press, 59-76.



- LEWIS, BERNARD** (1961): *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford University Press.
- LEWIS, BERNARD** (1964): *The Middle East and the West*, Indiana University Press.
- LEWIS, BERNARD** (1990): "The Roots of Muslim Rage", *The Atlantic Monthly*, 266, 3, 47-60.
- LEWIS, BERNARD** (2002): *What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response*, Oxford University Press, New York.
- MATLOCK, JACK F. JR.** (1999): "Can Civilizations Clash?" *Proceedings of the American Philosophical Society*, 143, 3, 428-439.
- MEARSHEIMER, JOHN J.** (1990): "Back to the Future: Instability in Europe after the Cold War", *International Security*, 15, 5-56.
- MEARSHEIMER, JOHN J.** (2013): "Structural Realism", en Dunne, T., Kurki, M. y Smith, S. (eds.), *International Relations Theories. Discipline and Diversity*, Oxford University Press, 77-93.
- MELKO, MATTHEW** (1969): *The Nature of Civilizations*, Porter Sargent, Boston.
- MORGENTHAU, H. J.** (1967): *Politics among Nations: The Struggle for Power and Peace*, Alfred A. Knopf, New York.
- MOYNIHAN, DANIEL PATRICK** (1993): *Pandaemonium: Ethnicity in International Politics*, Oxford University Press.
- NIETZSCHE** (1972): *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza, Madrid.
- NORRIS, PIPPA e INGLEHART, RONALD** (2002): "Islamic Culture and Democracy: Testing the 'Clash of Civilizations' Thesis", *Comparative Sociology*, 1, 3-4, 235-263.
- Ó TUATHAIL, GEARÓID** (1996): *Critical Geopolitics. The Politics of Writing Global Space*, Routledge, London.
- PFAFF, WILLIAM** (1997): "The Reality of Human Affairs", *World Policy Journal*, 14, 2, 89-96.
- RUSSETT, BRUCE M.; ONEAL, JOHN R. ONEAL y COX, M.** (2000): "Clash of Civilizations, or Realism and Liberalism Déjà Vu? Some Evidence", *Journal of Peace Research*, 37, 5, 583-608.
- SAID, EDWARD** (1978): *Orientalism*, Routledge & Kegan Paul, London.
- SALTER, MARK B.** (2002): *Barbarians and Civilization in International Relations*. Pluto Press, London.
- SCHEUER, MICHAEL** ('Anonymous'), (2002): *Through Our Enemies' Eyes: Osama Bin Laden, Radical Islam, And The Future Of America*, Brassey's, Washington, DC.
- SCHEUER, MICHAEL** ('Anonymous'), (2004): *Imperial hubris: why the West is losing the war on terror*, Brassey's, Washington, DC.
- SCHWARTZ, THEODORE**, (1978): "Where Is the Culture? Personality as the Distributive Locus of Culture", en Spindler, George D. (ed.), *The Making of Psychological Anthropology*, University of California Press, Berkeley, 419-441.
- SMITH, TONY** (1997): "Dangerous Conjecture", *Foreign Affairs*, 76, 2, 163-164.



-SNYDER, JACK L. (1977): *The Soviet Strategic Culture: Implications for Nuclear Options*, Rand Corporation, Santa Monica, Calif.

-STOLCKE, VERENA, (1995): "Talking Culture: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe", *Current Anthropology*, 36, 1, 1-24.

-TARIQ, ALI. (2003): *The Clash of Fundamentalisms: Crusades, Jihads and Modernity*. Verso, New York.

-TIPSON, FREDERICK S. (1997): "Culture Clash-ification: A Verse to Huntington's Curse", *Foreign Affairs*, 76, 2, 166-169.

-TRUMPBOUR, JOHN, (2003): "The Clash of Civilizations: Samuel P. Huntington, Bernard Lewis, and the Remaking of the Post-Cold War World Order". En Qureshi, E. y Sells, M. A. (Eds.), *The New Crusades. Constructing the Muslim Enemy*, Columbia University New York, 88-130

-TUSICISNY, ANDREJ (2004): "Civilizational Conflicts: More Frequent, Longer, and Bloodier?", *Journal of Peace Research*, 41, 4, 485-498.

-VV.AA. (1997): *Samuel P. Huntington's The Clash Of Civilizations. The Debate*, Foreign Affairs/W.W. Norton and Company, New York.

-VERMEULEN, H. y GOVERS, CORA (eds.) (1994): *The anthropology of ethnicity: Beyond "Ethnic groups and boundaries"*, Het Spinhuis, Amsterdam.

-VERMEULEN, H. y SLIJPER, B. (2002): "Multiculturalism and Culturalism: A Social Scientific Critique of the Political Philosophy of Multiculturalism". En Devic, Ana (Coord.), *Nationalism, Regional Multiculturalism and Democracy. ZEI European Studies and South Eastern Europe Papers*, SEE 2, 7-41

-WALT, STEPHEN N. (1997): "Building Up New Bogeymen", *Foreign Policy*, 106, 177-189.

-WALT, STEPHEN N. (1979): *Theory of International Politics*. McGraw Hill, New York.

-WALT, STEPHEN N. (1993): "The Emerging Structure of International Politics", *International Security*, 18, 44-79.

-WALLERSTEIN, IMMANUEL (1992): *Geopolitics and Geoculture: Essays on the Changing World-system*, Cambridge University Press.

-WHITEHEAD, ALFRED NORTH (1925): *Science and the Modern World*, The Macmillan Company, New York.

O REI DOS TESOUROS E OUTRAS HISTORIAS. Achegas sobre a oralidade galega

Miguel Losada

Secretario da SAGA



Sumario

Existen, dentro da tradición oral galega, certos relatos que sen ser de natureza propiamente mítica, posúen porén características especiais que os aproximan á clase de pensamento que dá forma ós mitos. Pretenden dar conta da existencia dalgunha caste de realidade sobre a cal a sociedade de cada intre histórico haberá de decidir o papel que lle asigna como parte do seu bagaxe cultural.

Palabras clave: Tradición oral galega, Tesouros, Mouros, Lobo da xente, Ponte Navea, Macizo Central Galego

Abstract

Inside the Galician oral tradition, there are certain narratives that, without having a proper mythical nature, they possess special characteristics that approximate them to the kind of thinking which shapes myths. They pretend to report the existence of some kind of reality upon which the society of each historical moment should decide the role assigned to him as part of their cultural background.

Keywords: Galician oral tradition, Treasures, Moors (Fairy), werewolf, Ponte Navea place, Galician Central Massif

Limiar

Existen, dentro da tradición oral galega, certos relatos que sen ser de natureza propiamente mítica, posúen porén características especiais que os aproximan á clase de pensamento que da forma ós mitos. Esta narrativa oral, non remite cara Fazañas extraordinarias con valor normativo acontecidas nun tempo primordial que pode ser accesible de novo mediante o rito. Participan tamén estes relatos doutra característica actual dos mitos sobrevida como consecuencia do paradigma imperante: son considerados como contidos non verificables e xa que logo falsos e desbotables.

Efectivamente, unha vez desprovistos das súas funcións os mitos fican reducidos á esfera do lúdico, cousa realmente conveniente nunha “sociedade do consumo” que atopa a súa nutrición colectiva no que é pasaxeiro e funxible e pode e “debe” alimentarse en calquera parte do mundo inda que para elo teña que obviar o que lle é propio.

Consideramos que estes relatos non míticos, ó igual que acontece cos mitos en si mesmos, non son “falsos” xa que tampouco pretenden ser “certos” e estruturadores da esencia da realidade, se non dar conta da existencia dalgunha caste de realidade sobre a cal a sociedade de



cada intre histórico haberá de decidir o papel que lle asigna como parte da súa bagaxe cultural, no caso de que decida outorgarlle algún.

I.- O Rei dos tesouros. Oralidade na contorna do lugar de Ponte Navea

Concello da Pobra de Trives, Ourense. Recollida polo autor en forma de tradición oral durante os anos 70 e 80 do século XX e 10 do XXI.

Informantes: Señor Casiano, 50 anos (Aprox.) habitante do lugar. Beira de Trives. Falecido. Señor Paco Blanco, 55 anos (Aprox.) habitante do lugar. Beira de San Xoán de Río. Falecido. Señora Martina, 60 anos, (Aprox.) Habitante da Pena Folenche, nas inmediacións

do lugar central da narración. Concello da Pobra de Trives. Falecida. Señora “Nesita”, 70 anos (aprox.) habitante do pobo de Mouruás, Concello de San Xoán de Río, Ourense. Informante no ano 2011.

Esta narración foi recollida de xeito oral polo autor en diversas ocasións e en cada unha delas apareceron aspectos complementarios dun relato instalado no imaxinario popular. A existencia destas perspectivas múltiples resulta coherente coa realidade dun espazo xeográfico compartido superposto a un contexto ideolóxico común. Cada un dos informantes, afastados no tempo por décadas de separación, referiron fragmentos seleccionados dun mesmo relato. Os que para uns foron aspectos nodais dos “feitos” non o eran para outros. Todos eles obviaron ou descoñecían aspectos

Fortes citados, neste contexto, polo Dicc.Madoz.

A Torre, Pazo dos Condes de Lemos Castelo do Castro de Barrio, Pazo das Cigadoñas,

Pena
Folench

Mouruá
se o
vado da
Ponte
Navea



Altiplanicie das Terras de Trives ó norte do Macizo Central Ourense. 1942. 1/50000



que dende unha perspectiva etnográfica actual consideraríamos “esenciais” para considerar “completo” o ciclo narrativo. Esta actitude evidencia a existencia dunha dinámica interpretativa e funcional ben diferente da que podería predicarse dun relato semellante xurrido ou estruturado en función dos parámetros narrativos da modernidade ou posteriores.

Escolleremos comezar a exposición desta narración co relato recollido da Sr^a. Nesita de Mouruás, na súa propia casa cando ela mesma nos falaba, en 2012, das circunstancias do achado da espada de Mouruás e que publicamos no nº 2 deste anuario Fol de Veleno. Segundo o referido por esta señora cando contextualizaba para nós aqueles acontecementos en relación á paisaxe circundante.

Indicando coa vista e coa man o lugar da Pena Folenche, no veciño concello da Pobra de Trives. Esta informante explica como o seu avó daba por certo que tanto aquel lugar como o coñecido como “Os castros” en Mouruás, concello de San Xoán de Río, dende o cal falaba, foran elementos clave para a defensa militar do paso do Río Navea cando un gran exército pasou por aló en retirada despois de “perder unha guerra”. Dende as dúas estratéxicas alturas situadas unha enfronte da outra os defensores puideron atacar e frear o avance doutro exército perseguidor. Preguntada nese intre tanto por este autor como por outras testemuñas do relato, polo nome das forzas implicadas na pugna a señora Nesita non lembrou dito nome, nin recoñeceu os propostos polos presentes: Romanos, Árabes, Mouros, Celtas, Godos e franceses.

Sabía que, segundo o “conto” do seu avó, tanto o lugar dos “castros” como o da “Pena Folenche” foran decisivos na defensa do Paso do Piago, sobre o Navea. Dende esas dúas posicións elevadas, enfrontadas e aliadas entre si, un pequeno grupo fora quen de defenderse dun gran exército. Nas fincas dos Castros, poboadas hoxe por castiñeiros e rebolos, existe a tradición¹ segundo a cal tres enormes penedas das que hoxe se conservan dúas, son *A Raiña*, *A Pastora* e *A Moura*.

A señora Nesita descoñecía tanto os antecedentes coma os resultados, moi probablemente debido a que na súa liña de transmisión oral estes eran irrelevantes fronte ó feito das condicións estratéxicas e simbólicas que amosa a praza na que se sitúa a súa propiedade e das que esta deriva as súas bondades e virtudes. Para os transmisores do relato aliñados cos intereses desta informante en razón da súa condición de propietaria do lugar dende o que nos refire os feitos, o relevante era que a zona pola que pasa o importante camiño e outras achegadas estaban dalgún xeito supeditadas ás calidades do lugar, vinculado desde xeito á toda a cadea de transmisores da Señora Nesita.

Se colocamos a seguir o relato recollido polo autor como tradición oral da súa propia comunidade (a contorna enmarcada polas poboacións de San Mamede, A Pedreira, A Pena Folenche e A Ponte Navea) nos anos 70 do S. XX, observamos unha mudanza de enfoque.

Nesta perspectiva os feitos relevantes acontecen no plano xeográfico coincidente co traza-

1 Anuario fol de Veleno nº2 2012 Pax 35-62.



do do camiño que, procedente do val do río Sil, internase no interior galego na dirección da cidade de Braga sita no norte portugués actual. Esta vía de paso aparece claramente definida xa no período coñecido como Bronce Final, aproximadamente uns tres mil anos antes do presente. Os singulares achados arqueolóxicos así o confirman e a súa remodelación a comezos da presente era, para seren transformada na denominada *Vía XVIII do Itinerario de Antonino*, certifica a idoneidade da traza orixinal que por outra parte apenas conta con outras alternativas orográficas dado o contrastado relevo desta zona galega.



Ponte sobre o Navea. Foto Miguel Losada (SAGA) 2014



Casas da Ponte Navea, ó pe do camiño.
Foto Miguel Losada (SAGA) 2014

Así, a pe de camiño e sendo xa un dos derradeiros habitantes das poucas casas do lugar denominado Ponte Navea, Concello da Pobra de Trives, Ourense, o señor Casiano transmitiu ó autor deste artigo a tradición segundo a cal un rei pasara unha vez por aló cargado de tesouros.

Este rei fuxía en retirada despois dunha “guerra” na que perdera. Segundo o relato o rei viña ferido pero cargado de tesouros que fora conquistando polo camiño pero estes tesouros eran cobizados por outro rei que, por elo, mandara perseguilo cun gran exército. Derrotado e mal ferido non puidera descansar até que chegou cos seus máis leais á Ponte Navea onde puido durmir e curar as feridas mentres case que todos os seus homes quedaron na ponte sobre o río Bibei defendendo aquel paso e detendo ás hostes inimigas do rei grazas as características da orografía deste encaixonado lugar.

Segundo esta visión do relato, ó rei cosérono e limpárono. Despois comeu coello con castañas durmiu e, pola mañá, marchou. Antes de facer isto último deixou boa parte do seu tesouro agachado nas fragas e no río Navea xa que estaba certo de poder volver máis adiante por il, cousa que para aquel informante non chegou a acontecer nunca.



Como “garantía” da veracidade deste relato, o señor Casiano chegou a entregar ó autor deste artigo a parte metálica dun “arma” que segundo el pertencera a un dos integrantes da comitiva do rei. Este obxecto, inda conservado, pode efectivamente ser considerado tanto unha arma ou unha ferramenta composta a partires do mineral de ferro nalgũa época indeterminada pero que a narración popular quixo atribuír “ós tempos do rei dos tesouros”.

Esta perspectiva pode considerarse unha segunda e complementaria, como temos exposto, maneira de integrar algunha clase de acontecemento remoto dentro da esfera doméstica local. Mediante o expediente de facer relevantes algúns dos presuntos feitos da “vida cotiá” do relato, prodúcese o efecto narrativo da proximidade subxectiva ou complicidade se se quere, fronte a un discurso que tende a resaltar o rol non primario do lugar de A Ponte Navea. Dentro da atmosfera creada por este fio narrativo, as moi poucas casas deste emprazamento que ocupa as dúas beiras do río no lugar no que é atravesado pola “Ponte Navea”, aparecen “reforzadas” na súa función hospedeira. Efectivamente, este tamén estratéxico lugar actuou como casa de postas,

lugar de cambio de cabalos das dilixencias, e albergue de viaxeiros. Así o testemuña por exemplo o testamento de Domingo Pérez², do que puidemos consultar o orixinal, cando a primeiros do século XX adquiriu os dereitos dunha fonte para poder abeberar ás cabalerías en tránsito xa que rexentaba unha casa de postas neste lugar.

Tamén o señor Francisco Blanco, coñecido como o *Señor Paco da Ponte* e veciño igualmente da Ponte Navea dende da beira oeste do Río coñecía a historia do rei ferido, a fuxida e os tesouros. Porén, o señor *Paco da Ponte*



Obxecto entregado polo señor Casiano ó autor. Trátase dunha folla metálica deseñada para ser enmangada e moi similar a unha Archa medieval, arma de ataque emparentada coa bisarma.

Foto Miguel Losada (SAGA) 2014

² Domingo Pérez, parente político do autor, rematou asasinado na prisión da Illa de San Simón despois do golpe de 1936.

introduciu un elemento interesante na narración: o rei ferido e fuxitivo era perseguido *polo seu sogro*(Sic).

Outra das achegas que fan parte deste todo coral foi a que realizou a Señora Martina González, viúva e habitante naquel tempo, como dixemos, da Pena Folenche, advogada dende antigo a Santa Mariña e con presenza, como veremos da de Sta. Bríxida.

Para ela, do mesmo xeito que inda existe para a maioría das persoas da bisbarra, existía unha relación directa e clara entre estes escenarios. A natureza desta relación poderíamos considerala como eminentemente mítica.

Segundo a señora Martina *unha Santa* vivira nesta pequena poboación, A Pena Folenche, acubillada no alto dunha chaira, rodeada por unha gran fraga e soutsos de castiñeiros moitas veces centenarios. Sobre estes elementos destaca a enorme peneda da que esta aldea tira seu nome. Aquela santa fora irmá da santa que vivira no veciño lugar de Mouruás, da outra beira do río e precisamente no lugar de Os Castros dende o que nos falara, décadas despois, a señora Nesita.

Estes sitios e outros da contorna, ficaban ademais xunguidos por unha historia moi prevalente en toda a zona, aquela segundo a cal o *Cabalo de Santiago* foi dando chimpos dende unhas penedas a outras e deixando en todas elas e como testemuña do seu paso, as pegadas das súas ferraduras³.

No discurso da S^a Martina existía unha difusa relación entre a actividade militar do apóstolo e a existencia neste sitio dun *Castelo*, o cal resultara destruído precisamente *nunha guerra* acontecida tamén nun pasado indeterminado, como consecuencia da resistencia que dende aló se tiña levado a cabo contra soldados alleos que para a señora Martina deberon ser *Os franceses*.

Efectivamente o dicionario Madoz referenda a existencia na Pena Folenche dunha fortificación daquela xa desaparecida e con capacidade para uns douscentos soldados. O informante de Madoz —o cal podemos considerar tamén un informante ó efectos desta exposición— non expresou, directamente, máis detalles dos posibles acontecementos relacionados con esta tradición.

Pola contra interesoulle resaltar —seguramente que tamén en clave mítica— a existencia dun gran oco baixo o prominente penedo, do cal daba razón o feito de que cando se mallaba na aira do pobo as vibracións atoldaban a auga dunha fonte situada a certa distancia. Destaca, iso si, que o nome antigo deste lugar era *A Torre* debido a existencia dunha “plaza”Sic. (forte) dabondo como para conter 200 homes (de armas). Existía tamén un “palacio do Conde de Lemos” nomeado de Santa Bríxida pola Capela a carón da que fora construído. Tamén relacionado con este lugar, a pouca distancia, sitúanse o “castelo” de Castro de Barrio e algo máis aló o Castelo e o: “*palacio llamado la Cigadoña, el cual se hallaba cercado de fosos y contrafosos; en sus inmediaciones se*

3 Esta tradición polas súas características será tratada de xeito independente noutro artigo.



han encontrado monedas de Claudio Caligula, Augusto y otros que conserva el ilustrado arcipreste de Tribes O. Tomás Álvarez Pérez” todo elo enmarca e certifica a existencia dun antigo pasado castrense o cal debeu fornecer materiais dabondo para o desenvolvemento de narracións como a reseñada neste artigo.

Neste punto compre salientar os feitos históricos (HERNÁNDEZ PACHECO, 1952) que dan conta do paso do exercito francés por estas terras. A grande forza perseguidora, que chegou a estar comandada por Napoleón Bonaparte en persoa, tentaba derrotar ó exercito do xeneral De La Romana mais foi retida polas forzas locais precisamente na Ponte Bibei, sobre este afluente do Sil. Aqueles acontecementos están ben documentados tanto polos diarios militares, cartas e outra documentación francesa e española. Moitos dos nomes dos seus protagonistas, como o famoso cura de Casaio, no concello de Sobradelo, e líder de exércitos partisanos locais quedaron para a historia. Os nomes dalgúns atacantes ou invasores, segundo as perspectivas, tamén ficaron “cristalizados” de xeito máis sorprendente ás veces. En efecto, inda permanecen na memoria colectiva como nomes comúns para cans, os dos xenerais franceses Soult e Ney transformados en *Sul* e *Nei*.

Pola súa parte, son tamén feitos históricos os relativos ó reino suevo na *Gallaecia*. Ó

redor do ano 410 o pobo suevo instalase, en calidade de subrogado do imperio romano, sobre o territorio da que fora provincia romana —Esta unidade administrativa abrangía practicamente case que todo o noroeste peninsular— Xurde así o primeiro reino europeo durante o proceso final de descomposición do imperio e case que 70 anos antes da data “oficial” da súa desaparición no occidente. Este reino e as súas vicisitudes, tiveron unha extraordinaria importancia tanto para o coñecemento do período altomedieval europeo como para a comprensión da evolución histórica dos reinos e estados posteriores na península ibérica. O seu terceiro rei, Requiario, nacido xa galego, acuñou moeda no seu nome e no do emperador. O seu matrimonio cunha

princesa goda puido obedecer a intereses xeopolíticos, pero o caso é que efectivamente foi xenro de Teodoredo (ou Teodorico) I e cuñado de Teodorico II. Historicamente foi o cuñado e non o sogro o que perseguíu a Requiario, inda que a sinonimia entre ambos puidera explicar a relación que a tradición popular quere establecer entre o rei suevo e o godo atribuíndo ó sogro, precisamente por selo, a xenreira contra o xenro.

En calquera caso, existiu un rei, Requiario, que derrotado no ano 456, preto de Astorga xunto ó río Órbigo, emprendeu unha retirada por este camiño xa que se dirixiu cara a capital do reino, Braga. Así,



Moeda de prata acuñada polo
Rei Requiario

Fonte: <http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/b/b9/Rechiarius.jpg/150px-Rechiarius.jpg>



necesariamente pasou por A Ponte Navea. Segundo as fontes históricas o suevo viña de saquear zonas periféricas do seu reino como a provincia tarraconense.

Non cabe dúbida de que esta vía de comunicación varias veces milenaria e ruta principal até mediados do século XX, asistiu ó paso de xentes de toda condición. Nesas circunstancias puido actuar como crisol de ideas e intercambio de narracións. Arrieiros, tratantes, artistas, viaxeiros de toda caste entre os que non fallou o tránsito de exércitos grandes e pequenos, son personaxes e acontecementos que podemos dar como certos e documentados dende o noso paradigma.

Dentro dun marco de sincronías —o correspondente co do intre presente en cada ocasión— as realidades diacrónicas son sucesivamente acomodadas pola sociedade tradicional mediante o recurso consistente no aproveitamento selectivo dalgúns elementos en detrimento de outros. Esta actitude colectiva e descentralizada, resulta coherente co feito de que un sistema de crenzas, unha determinada visión do mundo xa que logo, sempre se manifesta como un todo ordenado e polo tanto, tende a desbotar todo aquilo que non poida ser integrado como unha peza máis das estruturas simbólicas que proporcionan sentido á vida da comunidade. É por iso polo que a paisaxe, especialmente nunha escala moi próxima a do mundo doméstico, verificase como un potente “imán” de certos contidos e aparentemente non de outros.

En efecto, en primeiro lugar e como adoita acontecer en numerosas ocasións o concepto mesmo do “tempo” e o seu camiñar constitúe unha experiencia moi diferente cando se trata

dun produto da sociedade tradicional ou da sociedade moderna, entendida esta como aquela xurdida e consolidada despois da quebra do antigo réxime. Así, resulta característico daquela maneira tradicional de pensar o pasado o feito de percibir e transmitir o fenómeno temporal non en base a un esquema de : “presente- pasado- e, xa que logo, futuro” tan “natural” dentro do paradigma actual, senón como unha sorte do que neste artigo escollemos denominar “tempo esmagado” carente polo tanto dos puntos de fuxida propios dunha perspectiva moderna dentro da cal os eventos aparecen máis ou menos próximos a nós en función dunha matriz previa, aprendida, interiorizada e referenciada en base a fitos tan relevantes e lexítimos como definitivamente arbitrarios.

Neste sentido, podemos poñer como exemplo desta característica da sociedade do antigo réxime e seguramente da anterior, o relato recollido polo autor e gravado en audio e vídeo pola SAGA no pobo de Matamá, Concello de Laza, Ourense no ano 2012.

O noso informante foi o Sr. Xosé Diéguez, Matamá, Concello de Laza, Ourense que contaba con 102 anos o día da gravación. O señor Diéguez coñeceu de primeira man case que todo o século pasado no cal chegou a ser alcalde do seu concello. No intre de escribir este artigo este excepcional informante prosegue coa súa tarefa de escribir no seu diario sobre o seu presente dende o que realiza incursións cara o seu pasado que en boa medida é o de todos nós.



II.- Os mouros do Río de Codias. Versión a partir do relato orixinal

“ Nós —dixo o señor Diéguez— chamámoslle Río das Codias inda que normalmente é un regato que vai dar ó Río Támega aquí pola parte de Matamá. Antigamente levaba máis auga como tamén a levaban todos os demais que van dar a el.

No val que se forma había unhas covas e inda debe de habelas, que eu hai xa ben tempo que non ando por aqueles camiños. O caso é que un día esborrallose a montaña e caeu por riba do burato que era a porta delas polo que ficaron tapadas de vez. Pois digo que nelas viviron os mouros e que eles viñan moito por Matamá, sobre todo unhas rapazas de dúas familias que como non tiñan máis amigas viñan xogar e enredar coas nenas de Matamá. Aqueles mouros andaban polas feiras e facían cestos para vender e falaban coma nós e eran coma nós en todo; mais, non en todo porque gastaban uns pantalóns diferentes, eran máis anchos na parte da coxa e menos na parte da perna. Aqueles mouros tiñan que andar algo escapados e non ían cara Laza porque había cuartel da Garda Civil. Despois veu aquilo da expulsión dos *moriscos* e tiveron que fuxir todos. Non quedou ningún.”

Como vemos, neste relato dunha persoa que podemos describir como cabal e perfectamente orientada dentro do noso paradigma actual, podemos distinguir doadamente varios planos de lectura. Dunha banda, temos unha cohabita-

ción de “*Mouros, Moriscos e Nós* “ xunto coa “*Garda Civil*” nun mesmo plano espacio-temporal.

Doutra podemos apreciar que, o relato —moi coñecido tamén polo resto dos habitantes desta poboación— introduce pequenos elementos no interior desta lenda que se amosan rotundos no seu rol de balancear a dialéctica entre a alteridade e a identidade como un xeito de integrar feitos dalgunha caste dentro dun sistema de conviccións axudando ó reforzamento da identidade colectiva da poboación de Matamá, fronte por exemplo a da capitalidade municipal, Laza.

Este relato desprégase, tamén, ó redor dun núcleo composto polos elementos do cotián ó redor do cal outros elementos poden ser fixados de xeito efectivo e transcendente. Os Mouros do río de Codias eran “coma nós” mais o suficientemente diferentes como para, de xeito distintivo, usar pantalóns *anchos na coxa e estreitos na perna (Sic)*.

III A aparición da fonte de Bousés

Outro relato oral con propiedades máis marcadamente míticas é o que recollemos no pobo de Bousés, Concello de Oimbra, Ourense.

Nesta ocasión tivemos a sorte de podermos contar como informantes ás persoas da familia Núñez-Valencia. Atendemos ó relato que fixo para nos, en 2014, Marta Núñez Valencia, unha muller nova, percusionista e cultivadora en xeral da cultura galega, pouco antes de reunírmolos cos seus pais Manuel (*Lolo*) e *Canducha*.

Segundo este interesante relato fami-



liar, sendo nena a súa bisavoa foi coller auga nunha fonte de Bousés. Cando xa estaba abaixada cara a auga, enchendo o recipiente, percibiu unha sombra sobre a auga do pilo no que botaba o caño. Revirouse para ver quen era e viu un home alto, ben barbeado e ben vestido cun elegante traxe e chapeu a xogo. Ela asustouse un pouco cando se decatou das estrañas circunstancias do suceso, como eran o feito da repentina aparición desta personaxe, a súa actitude desacomodada e a improbabilidade de semellante encontro.

Aquela figura explicoulle que non se inquietara, que desta volta viña apenas para dar unha mensaxe: cando a rapaza volvera á casa unha pita había estar choca. Cumprido o tempo nacerían doce pitiños e, daquela, haberían de seren dados en ofrenda á Virxe da Peneda.

Dito isto a aparición esvaeceuse coma se nunca tivese sido. A moza rematou de coller a auga e regresou cara o fogar familiar mais non dixo nada do encontro. Comprobou despois que, para a súa sorpresa unha pita estaba chocando. A vida transcorreu normalmente até o nacemento dos pitiños, intre a partires do cal foise apoderando dela un fondo malestar e mesmo enfermidade “dos nervios”. Deixou de comer e íase sumindo pouco a pouco. Ningún remedio parecía ser axeitado e, como o mal non abandonaba á enferma o desenlace fatal aproximábase. Daquela a nena confesou ó pai o que tiña acontecido na fonte polo que, a vista das nefastas con-

secuencias, o pai decidiu cumprir o encargo da aparición da fonte. Así, xuntos pai e filla, acompañados pola pita e os pitiños emprenderon a viaxe de varios días cara o reputado Santuario da Nosa señora da Peneda, no veciño norte portugués. As aves ían dentro dunha cesta da que eran ceibados de cando en vez para que pacesen e bebesen. Os animais amosáronse mansos, regresando sempre ó cesto cando cumpría retomar o camiño. Así chegaron até o santuario avanzando cara el nunha melloría continua e progresiva da enferma. Os ritos foron realizados e a pita xunto dos pitiños ofrecidos. Realizado isto regresaron sen novidade e libres do mal.

IV.- Os dous irmáns, a fonte e o desenlace licantrópico

Ataque do lobo da xente no mesmo lugar nun intre indeterminado do pasado relativamente afastado.

Tradición oral de Chaguazoso, Concello de Vilariño de Conso, Ourense.

Informantes: D^a. Lidia Rodríguez 83 anos e D^a. Blanca, 50 anos, filla de Lidia. Recollida polo autor acompañado do compañeiro e antropólogo Rafael Quintía, in situ na lareira da casa da primeira delas o 27 de decembro de 2014.

“Tamén —informan elas— se deron outros casos (de licantrópia) Unha vez seica foron dous irmáns á coller auga á fonte, esa que está alí abaixo e o rapaz que era home díxolle á rapaza que se botara fora de onda el porque notou que



Ile viña a fada. E ela non fixo caso e alí mesmo cravouse nela e matouna. Si.”

“Outra vez tamén estaba un neno alí na fonte e veu o lobo da xente e votouse a el e case o leva pero o rapaz berrou e acudírono. Quixo levalo pero non puido.”



Coas señoras Lidia e Blanca, os compañeiros da SAGA Rafa Quintía e Fabián Delgado en Chaguazoso.

Foto Miguel Losada (SAGA) 2014

Neste caso atopamos unha conexión directa con feitos acontecidos ou tidos como tales de xeito oficial. En efecto, a notable actividade dos lobishomes nas zonas altas do Macizo central ourensán ven reflectida nun excepcional documento como é a Reseña da Causa contra Manuel Blanco Romasanta, estudada de xeito excelente polos irmáns Felix e Castor Castro que teñen investigado e dado a coñecer numerosos datos decisivos deste proceso singular, entre os que compre agradecer a publicación da documentación mesma que integra esta causa xudicial⁴.

Nesta, pode lerse o seguinte:

“Habrá unos tres o cuatro años —cara 1850—, hicieron otro tanto —darle caza, matala e comela salvaxemente— con una mujer de Chaguazoso, que andaba a la parte de arriba del pueblo pastoreando cerdos. También asesinaron y comieron a una moza del Valle del Couso, cuyo nombre se ignora, viniendo aquella de Viana entre Fradelo y As de Xarxes. Lo mismo sucedió a un muchacho que andaba guardando ganado en la sierra entre Prado Alvar y Chaguazoso, cuyos hechos oía relatar atribuyéndolos al lobo; mas el deponente callaba y dejaba que corriese la voz; y por último, no recuerda otras muchas personas que han sido víctimas del deponente y compañeros, cuando tenían la forma de lobos; y ahora hace memoria de una anciana que comieron los tres junto de Fornelos”

Así pois, vemos como tamén nestes relatos a tradición oral ten unha correspondencia cunha realidade, xurídica neste caso, sustentada por feitos dalgunha clase. Unha realidade que camiña en paralelo con aquela construída pola sociedade dun xeito plenamente lexítimo xa que é o pobo, e dentro del cada unha das súas comunidades, é o verdadeiro depositario da identidade colectiva e xa que logo, individual. Nun contexto que proporciona os fundamentos

⁴ Accesible dende sitio en internet destes investigadores: O Arquivo Castro Vicente <https://arquivocastrovicente.wordpress.com/2014/01/27/resena-de-la-causa-contra-manuel-blanco-romasanta-el-hombre-lobo/>



para o mito ningunha sociedade humana ficaría satisfeita cun réxime de feitos. A inquietude, a curiosidade, as crenzas son consecuencias dunha mente simbólica que tende a superar a soidade intrínseca de cada individuo mediante o recurso da comunicación. Como demostra o mundo actual, o proceso de intercambios entre as persoas non fai máis que medrar e as interfaces virtuais, as novas tecnoloxías desenvolven as súas capacidades até o máximo. Os seres humanos aplican o seu esforzo na creación de novos medios de transmisión de antigos discursos, uns debido ó ansia control sobre os semellantes e outros porque entenden que neles radica a clave da liberdade: entender e practicar que a determinación da realidade non é privilexio dos especialistas, senón do conxunto da sociedade, isto adquire especial relevancia nun intre como o actual no cal certos valores fundamentais e propios das sociedades tradicionais están padecendo, se cadra, a súa erosión definitiva.

Bibliografía

-CEBREIRO ARES, FRANCISCO

<http://www.tesorillo.com/articulos/suevas/suevas.htm>

https://www.academia.edu/1476327/Cebreiro_Ares_F_2012_Dificultades_que_plantea_el_estudio_de_la_historia_monetaria_sueva_Problems_on_Suevic_monetary_history_

-ELIADE, MIRCEA. *"Lo sagrado y lo profano"* Madrid. Ed: Paidós Ibérica 1998.

-ELIADE, MIRCEA. *"Mito y realidad"*. Madrid. Ed: Kairos, 1999.

-GARCÍA GUAL, CARLOS. *"Mitos, viajes, héroes"*. Madrid. Ed: Fondo de Cultura Económica, 2011.

-HERNÁNDEZ PACHECO, EDUARDO. *El solar en la Historia Hispana. Memorias de la Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales de Madrid* (Ed.) Serie de Ciencias Naturales. Tomo XV. 1952. Pp: 555-563

-LÓPEZ CARREIRA, ANSELMO. *"O reino medieval de Galicia"*. Ed: A Nosa Terra. 2005. Páxinas 123 y ss.

-LOSADA GARCÍA, MIGUEL. *"Cultura material e inmaterial no Val do Rio Navea. I: Mouruás e a xunta co Bibeí. Notas cara a comprensión dun espazo xeohistórico senlleiro"* Pontevedra. Ed: SAGA 2012. Pp.35-62

-MADOZ, PASCUAL. *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de Ultramar* (Madrid, 1845-1850) Tomo IV, 1846. *"Barrio(San Juan de)"* P.51

AMULETOS ITALIANOS E GALEGOS.

Entre a sorte

e o pensamento máxico nun estudo comparativo

Alessandro Norsa

Psicólogo, antropólogo e artista italiano, ten varias monografías publicadas e é membro da EASA (European Association Social Anthropology-Association Européenne des Anthropologues Sociaux)

Francesca Sordina

Escritora e investigadora italiana, colaboradora da "Società Italiana di Etno Psico Antropologia"

Sumario

Neste estudo fanse evidentes as similitudes entre boa parte dos amuletos italianos en relación ós galegos. Estas equivalencias refírense ós obxectos con funcións máxicas protectoras da saúde da xente, as cousas e os animais.

Palabras clave: Norsa A., Sordina F., Amuletos italianos, amuletos galegos

Abstract

The present study highlights some coincidences and similarities between Italian and Galician superstitious objects. The similarities refer to objects with superstitious function for the magic protection on health of people, things and animals.

Keywords: Norsa A., Sordina F., Italian amulets, Galician amulets

Os amuletos entre a sorte e o pensamento máxico

Para abordar o argumento e comprender plenamente o valor dos obxectos empregados para esconxurar o mal, compre situarse dentro do contexto dun pensamento moi arcaico e de xeito moi particular dentro dos conceptos de “sorte” e “pensamento máxico”.

Fronte á imprevisibilidade da sorte, que entre as súas variables esperta tamén a angustia da morte, o home, dende sempre, tivo a necesidade de interpoñer tan sequera un fraco baluarte

racional para exercer o control, manifestado a traveso da adiviñación e da propiciación da divindade, ou de rodearse de obxectos poderosos que lle permitan garantir unha exigua defensa na confrontación do inescrutable.

O segundo principio, central neste contexto, é, como se ten mencionado, o pensamento máxico. O asunto fundamental deste pensamento é a idea de poder influenciar a realidade segundo os desexos persoais. Esta modalidade de pensamento, o cal podemos definir dun xeito mellor como *pre-racional*, é típica tanto no home primitivo como nos nenos.



No tocante ó aspecto antropolóxico, CLAUDE LÉVI STRAUSS no seu libro *O pensamento salvaxe*, sostén que o pensamento máxico e as prácticas rituais son “*manifestacións dunha apreensión inconsciente da verdade do determinismo, entendido como condición da existencia dos fenómenos científicos*”¹

Doutra banda, e polo que respecta á perspectiva da Psicoloxía Evolutiva, PIAGET definiu a “maxia” como “*o uso que o individuo cre poder facer das relacións de participación*” para poder “*modificar a realidade*”. Define tamén a “*participación*” como a relación entre dous seres ou dous fenómenos que teñen unha influencia directa do un sobre o outro, aínda que non exista un contacto espacial entre eles nin unha relación causal intelixible.

Os símbolos, nesta teoría, son concibidos como xeitos de participar nas cousas para despois interaccionar con elas, ou como refire MILLER, o animismo comporta a convicción de que os obxectos e os eventos externos están dotados dos seus propios sentimentos e vontade, a cal pode ser favorable ou hostil.

Noutras palabras, cando un neno cre que un astro o segue está a practicar o animismo; cando cre facelo mover pon en práctica unha maxia de participación. A acción máxica obtense, xa que logo, cando se establece a convicción de que poida haber unha correspondencia interdependente entre o símbolo e o obxecto representado: de tal xeito que actuar sobre o símbolo equivale a facelo tamén sobre o obxecto de representación. Nesta perspectiva aquilo que crea un vínculo forte e polarizado

cara o pensamento máxico é a participación activa e o investimento emotivo no evento ritual.

Este concepto é tan típico, como dixemos, do home pre-racional como implícito nas condicións de participación dos ritos relacionados co desexo da saída do sol, do retorno da primavera e da fertilidade dos animais e das persoas. Este concepto coincide en parte con aquel do animismo de TYLOR co cal definía unha forma primitiva de relixiosidade baseada na atribución dun principio incorpóreo e vital (ánima) ós fenómenos naturais, ós seres vivos e ós obxectos inanimados.

Fetiches, amuletos e obxectos transicionais

Na cultura das orixes dábaselle unha grande importancia ós obxectos cargados dunha certa forza e potencia espiritual, xa sexa en relación ás variacións meteorolóxicas ou na saúde das persoas e dos animais. Estes elementos eran conservados con grande coidado. Posto que viñan sendo utilizados con grande convicción pola súa eficacia, podería serlles atribuído o valor de “fetiche”² en tanto que obxectos inanimados ós cales ténselles atribuído un poder máxico ou espiritual. O vocábulo, que foi adoptado no século XVI tomado do dos navegantes portugueses “*feitiço*” para designar os ídolos e amuletos presentes nas prácticas culturais dos pobos indíxenas africanos, foi estendido sucesivamente ás reliquias sacras da devoción popular e, de xeito máis xeral, cara a calquera outro obxecto considerado unha imaxe ou receptáculo dunha forza invisible e sobrehumana³.

¹ LEVI STRAUSS 2010, 24.



Entre algúns pobos «crése que conteñen forza e poder; que son quen de proporcionar aquilo que se atopa máis aló do alcance dos homes. Tales obxectos están enchoupados dun poder oculto que compre ser manipulado polos homes para poder ser empregado. (...) Algúns destes obxectos posúen funcións propiciatorias, repulsivas e regresivas ou dalgún xeito “positivas”, mentres que outros están están envoltos na función oposta “negativa”»⁴

Ademais dos fetiches, outro grupo de elementos adversos das forzas negativas son os amuletos, isto é, obxectos dotados segundo a tradición dunha carga defensiva e que son levados polas persoas, mantidos na casa, na palleira ou en calquera outro lugar vital tanto para a economía comunitaria como para os individuos en si mesmos. Dende esta perspectiva, polo tanto, a diferenza entre o primeiro grupo de obxectos (fetiche) e o segundo (amuleto) está na acción humana necesaria que fai de intermediaria para obter a protección requirida.

Xunto coa plena consideración das teorías de Charles de Brosses⁵ e Auguste Comte⁶ que marcaron o paso cara ós sucesivos estudos sobre os cultos fetichistas, consideramos que a psicanálise, cos seus mecanismos de condensación, desprazamento e simbolización, pode realizar achegas de utilidade cara á capacidade de integración da plena comprensión do discur-

so relacionado tanto cos fetiches como cos amuletos.

Por efecto dos anteditos mecanismos, tanto os fetiches coma os amuletos deveñen expresións dun obxecto simbólico que concentra en si mesmo unha intensa carga enerxética: a mesma que, afastada da representación real, resulta reconvertida ou redirixida, sobre obxectos neutrais.



Baretta (cadaleito en miniatura) - Napoli

Amuleto que afasta o medo á morte

Foto: Alessandro Norsa

Posto que na sociedade preindustrial, isto é, na era pre-antibiótica e pre-informática, a subsistencia é continuamente posta en cuestión, o incontrolable é o cotián e a morte a constante compañía da vida. O obxecto real de conflito era a representación da precariedade da existencia mesma. Polo tanto unha cota de ansiedade, fóbica, poderíamos dicir, respecto do final da vida e aínda máis da fin do ciclo reprodutivo, caracterizaba a existencia. Reafirmase a tal propósito o discurso sobre o obxecto bendito, ou mellor dito, sobre calquera obxecto

2 "feticcio" no escrito orixinal italiano.

3 TRECCANI, v. *Feticcio*.

4 LIMA 1993, 298.

5 DE BROSSES 1760.

6 COMTE 1967.



considerado sacro ou emanación dunha particular potencia que devén así un antídoto fronte a cadanseu desastre. Neste sentido entendemos útil considerar o fetiche como unha lectura particular do obxecto transicional de WINNICOT. Non se trata, neste caso, de entender o concepto como elemento de transición que permite aquilo que MAHLER denomina proceso de *individualización-separación* da nai, se non, e segundo a nosa idea, trátase da eventualidade na cal o obxecto intermedio acude para catalizar a enerxía negativa, verquéndoa sobre si mesmo co gallo de reverter a realidade de semellante carga.

Non obstante, neste sentido a enerxía da libido resulta retirada do contido terrorífico externo para ser reinvestida nun obxecto transicional que se transforma dese xeito en algo tranquilizador. Esquemas, arquetipos e símbolos confirman negativamente os aspectos imaxinarios do tempo ou —como afirma DURAND— «poderíase opoñer punto por punto o simbolismo simétrico da fuxida fronte ó tempo ou da vitoria sobre o destino e sobre a morte. As figuracións do tempo e da morte non fan de feito máis que estimular cara ó “exorcismo”, cara o convite imaxinario que pretende emprender unha terapéutica a traveso das imaxes». ⁷ É aquí onde brilla —continúa Durand— «un principio constitutivo da imaxinación: figurar un mal, representar un perigo, simbolizar unha angustia, significa xa, a traveso do dominio do “cogito”, dominar todo elo». ⁸

Os elementos levados a bendicir na igrexa e utilizados despois no transcurso do ano, pola simple e prevalente necesidade medicamentosa —como por exemplo a oliveira, o viño, herbas, o sal, as flores, pan, auga, cinsa, o incenso— tiñan a especial reputación de seren

obxectos de particular eficacia non so pola súa condición de benditos se non tamén polo feito de seren doados por persoas consideradas popularmente como “puras” como os frades. Estes últimos, nas situacións de mendicidade, distribuían aneis e herbas. Se cadra, como ten dito FRAZER, por efecto da influencia positiva debida ó contacto ⁹, estes elementos, en tanto que doados por persoas “puras” resultaban menos contaminados da impura humanidade e, xa que logo, aínda máis eficaces. Obxectos, en definitiva, aptos para modificar o ambiente circundante e que, inxeridos, eran quen de difundir a bendición por todo o organismo.

Continuando coas asociacións poden incluírse neste sentido tamén as reliquias, consideradas equivalentes dos amuletos e por iso, debido ó principio da maxia contaxiosa, investidos dunha potencia singular. ¹⁰

Para rematar o elenco, dicir que ás veces víñanse empregando pocións ou beberaxes con facultades reputadas como curativas ou medicamentosas: ás veces funcionaban unicamente en función de que eran tidas por máxicas; noutras ocasións, como no caso das tisanas feitas coas follas do salgueiro empregadas polas mulleres novas que tiñan parido, funcionaban porque tiñan unha funcionalidade médica realista, o ácido acetil salicílico ou “Aspirina” ¹¹.

7 DURAND 1972, 119.

8 DURAND 1972, 119.

9 FRAZER 19732, 23-25

10 STRONG 1994, 452.

11 “Aspirina C” no orixinal. N. do T.

A eficacia, determinada pola experiencia e a modalidade de subministración, eran transmitidas pola tradición¹².

Os amuletos nos estudos de Giuseppe Belucci: Un capítulo de psicoloxía popular

Giuseppe BELLUCCI, nado no 1844, foi titular da cátedra de química orgánica e inorgánica na Universidade de Perugia e dedicou parte dos seus estudos tamén a paleoetnoloxía, a etnografía e ó folclore.

O período no que o catedrático de Perugia afondou no ámbito etnográfico é posterior ó 1870. Foi neste período, de feito, cando sobre a pista das teorías tailorianas escribe unha serie de ensaios sobre a interpretación dos fetiches e amuletos comparando ás épocas primitivas e a idade moderna.

Entre os puntos de interese da súa investigación estaban estes, e así foi reflectido na súa importante obra como por exemplo en *Il feticismo primitivo in Italia e le sue forme di adattamento*¹³, a súa obra máis completa, e no ensaio *Un capitolo di psicologia popolare: gli amuleti*¹⁴ no cal compara os amuletos africanos cos amuletos da poboación actual das rexións italianas, amosando como tanto nuns coma noutros ficaba atribuído un poder pre-

ventivo, non sandador, explicable sobre a base dunha concepción animista e do temor de seren asoballados e vencidos a conta de seres e causas superiores; esa concepción foi superada na obra *Parallèles ethnographiques: amulettes, Libie actuelle, Italie ancienne*,¹⁵ no cal dáse unha interpretación máis ampla dos amuletos, xa non soamente animista, senón máxica e animista. Máis aló destas obras de carácter xeral BELLUCCI dedicouse tamén ó exame dalgúns obxectos específicos como os fetiches



Fonte: Wikipedia

12 Para introducir o presente traballo temos incorporado quí, nos dous primeiros parágrafos, todo canto se ten observado en relación con iste argumento no libro "Tradizioni delle vallate ladine, atlante etnografico" (NORSA 2014).

13 BELLUCCI 1907.

14 BELLUCCI 1908.

15 BELLUCCI 1915.



con pugas¹⁶ e aqueles preventivos do pedrazo ou sarabia¹⁷.

Breve catálogo dos amuletos italianos

Para ordenar os grupos de amuletos, BELLUCCI, propón no ensaio *Un capitolo di psicologia popolare: gli amuleti* unha certa división cuatripartita que fará tamén de guía no presente estudo.

Un primeiro grupo de amuletos está orientado a impedir a manifestación de particulares elementos naturais, a protexer en calquera caso persoas, animais, habitacións e terreos dos efectos desastrosos e funestos que se lles poidan derivar.

Tocante ós amuletos de protección, entre as antigas testemuñas escritas, aparecen relacionados costumes relixiosos Longobardos: menciónanse así, na *Vita Barbati*, o relato haxiográfico da vida de San Barbato —que segundo se cre non sería anterior ó século IX— e nel o rito do desafío que se levaba a cabo no Benevento en certos días. Cóntase, de feito, que nunha *solemnis dies sacra*, ou sexa, nunha determinada ocasión solemne, «nun terreiro sacro adoitaba a xente do Benevento pendurar un coiro contra o cal lanzaban, mediante unha veloz carreira ecuestre, innumerables dardos.

*Era moita a superstición daquel pobo na teima de conservar como prodixioso calquera dardo e calquera anaco da pelica (pel de ovella ou de outro animal) que se tivese colgado e de crelo quen de preservar fronte a calquera perigo».*¹⁸



Rexión de Lombardía

Fonte: Wikipedia

Benedetto Croce hipotetiza que o nome *votum*, o do lugar onde se desenvolvía a cerimonia, fose tamén o nome co cal os guerreiros longobardos invocaban ó seu deus guerreiro Wotan ou Odín.¹⁹ O rito longobardo está relacionado con numerosas crenzas segundo as cales os obxectos pendurados nun terreiro deben considerarse ofrendas a un deus ou ó espírito do lugar, ou inda mellor, ó lugar en si mesmo

¹⁶ BELLUCCI 1919.

¹⁷ BELLUCCI, Giuseppe: *La grandine nell'Umbria: leggende*, Perugia 1903. A presente introdución da autora fica tratada na *Enciclopedia Treccani* v. Giuseppe BELLUCCI.

¹⁸ MORONI 1855, 96-76.

¹⁹ CROCE 1968, 296.



(que asume deste xeito unha función sacra), que transforma aqueles obxectos en verdadeiros e propios amuletos²⁰.

Polas súas propias características, os amuletos actúan debido a que a súa presenza é xa a representación mesma da potencia divina da cal están cargados: deste xeito, existía a convicción de que, como no caso do incenso, ademais doutros elementos benditos, era dabondo telos na casa para afastar aquilo que nos vales ladinos²¹ tamén lle chamaban “sombras”²².

Nestes vales alpinos colocábanse, como protectores das paleiras os cadros de Santo Antonio Abade, útiles para manter ás desgrazas afastadas destas edificacións e dos animais que conteñen. Tamén nesta zona, a tradición típica da Val Badia son denominados *les granars d'orì*, ou sexa, ramos de salgueiro decorados con fitas de tela para seren dispostos como protección dos campos.

Ademais e como protección das vivendas ou das cortes adoitaban poñerse outros obxectos de claro valor simbólico como os cornos dos animais ou as ferraduras dos cabalos. Nesta categoría entran tamén as esculturas que,

labradas nos postes que terman da estrutura, representaban as facianas dos donos da paleiras. Sobre os paus mesmos, polo xeral na parte máis baixa, entallábanse tamén figuras de espíritos que tiñan encomendada a función de manter ós espíritos malignos aloxados do celeiro.²³

Entre os costumes dos montes da Bisbarra da Lessinia²⁴, ó norte da cidade e rexión de Verona, os pastores tiñan o costume de conservar, no día de San Bieito (21 de Marzo), dous ovos os cales debían lembrar de levar con eles cando chegara a *caragava montagna*²⁵, isto é, no intre da transhumancia cando haberían de colocarlos nalgunha cavidade do muro do *baito* (acubillo): tiñase por certo que os tales ovos protexerían dos lóstregos tanto ó edificio coma ós homes.

Nas lembranzas dunha informante da poboación de Cavalo (Verona), para a protección dos fogares eran comúns os cornos de boi e as cabezas dos castróns que ficaban penduradas nos salóns das casas: estas embalsamábanse dun xeito máis ben rudimentario extraendo con sal os fluídos e despois enchíanse de palla.²⁶

20 COCCHIARA 1980, 200.

21 Área alpina na que se falan linguas romances. Zona das rexións Trentino-Alto Adigio e Véneto.

22 "Ombre" en idioma Ladino N. do T.

23 NORSA 2014.

24 N. do T. Mapa da Lessinia <http://www.parks.it/parco.lessinia/map.php>

25 En idioma Véneto no documento orixinal. Esta lingua é unha das linguas oficiais de Italia. Cfr. http://es.wikipedia.org/wiki/Lenguas_de_Italia. N. Do T.

26 Inf. per Cavalo (Fumane- Verona): Anna Maria Simeoni (classe...).



Na rexión das Marcas²⁷, para a mesma finalidade, víñanse empregado puntas de frecha, machados e outros utensilios da época prehistórica os cales considerábanse caídos do ceo e transportados polo raios.

Así pois, vemos que eran colocados en diferentes lugares tanto para a protección das persoas, dos animais domésticos e dos espazos habitados²⁸. Pigorini refire a convicción de que estes obxectos permanecían soterrados durante sete anos antes de reaparecer.

Na Toscana as cunchas empregáronse como amuletos da sorte, como por exemplo aqueles denominados “ollos de Santa Lucía”, empregados dende sempre e por riba de todo polos pescadores tanto con esa finalidade como coa ornamental.²⁹

En Italia, de xeito xeral, para protexer os espazos habitados, aconsellábase o uso duns amuletos en particular (cornos, ferraduras, etc.) mesmo agora aínda se poden ver nas portas dalgunhas casas, especialmente aquelas do rural onde a supervivencia da cultura labrega, ligada ás antigas crenzas, está moito máis instalada.

Un segundo grupo é o constituído por aqueles amuletos que se amosan eficaces para previr e curar as manifestacións de diversas enfermidades, nas que pode caer o ser humano ou os animais domésticos.



Rexión das Marcas

Fonte: Wikipedia

A forza antitética das forzas do mal podía ser tamén transmitida por contacto. Isto acontecía cando se levaban postos obxectos benditos como por exemplo os escapularios de Nosa Señora do Carne, ou un “Breve”³⁰ que consiste nun folleto repregado, e sobre o cal fica estampado un documento pontificio, contido dentro dun pequeno saquete que pode poñerse ó pescozo ou baixo a almofada. Na mesma bolsa podían introducirse canda el imaxes de santos ou a epístola de San Bieito conta as meigas e o pedrazo, pezas de ámbar contra o demo e os andazos, fitas de tea de cor vermella contra o mal e ollo, liques contra a gota e os eccemas, corais contra a tose ferina, loureiro

²⁷ Italia centro-oriental. N. do T.

²⁸ BELLUCCI 1908, 11.

²⁹ TOZZI/WEISS 2000, 88.

³⁰ Documento ou circular eclesiástica de meirande importancia segundo a súa fonte. N. do T.



contra a maxia, figuriñas e pívodas de xirasol contra os pesadelos...³¹

nábanse con pelo de teixugo³⁶ ademais de con flocos de la e chocallos.

Na rexión veronesa, os cativos traían posto ó pescozo un saquete que contiña herbas aromáticas como a hortelá³² para a protección das enfermidades respiratorias.³³

En Rivamonte Agordino, na provincia de Belluno, o 13 de xuño, durante a o día da festa na honra de Santo Antonio prodúcese a tradicional bendición dos *Cordoli de Sant'Antoni*.

Estes “Cordóns de Santo Antonio” son simulacros do cordón cinguido polo santo e que, levados no pulso ou atados na corna da facenda, teñen o poder de “preservar fronte á adversidade”. Na rexión da Basilicata³⁴ e con intención protectora, os machos³⁵ e os burros ador-

Na rexión das Marcas utilizábanse diversos obxectos, con cadansúa función específica, como por exemplo: a pedra serpentina³⁷, chamada así polas veladuras de cores variadas visibles na súa superficie, contra a trabada das serpes; a pedra sanguina³⁸, denominada deste xeito pola súa cor vermella, para previr ou curar feridas e hemorraxias; pedras grávidas ou da preñez, que fan lembrar coa súa forma a do útero, empregadas para previr os abortos; A medalla de San Doménico de Cocullo usada pola acción preventiva como antirrábico, analxésico, antitusive e contra os velenos dos animais; empregábanse chaves e medallas particulares contra o denominado “mal caduco”, ou sexa, a epilepsia.³⁹



Cordoli de Sant'Antonio (Belluno) -
No pescozo das Vacas aporta protección

Foto: Alessandro Norsa

31 GIOVANNAZZI 2005, 12.

32 Denominación da *Menta sp.* En moitas zonas de Galicia

33 Informante para Roncari (*San Bortolo delle Montagne- Verona*): Ermelinda Aldegheri (classe 1927).

34 Rexión da Italia meridional na costa do Golfo de Tarento

35 Denominación das mulas no sur de Galicia e outra zonas N. do T.

36 BRONZINI 1982, 166.

37 Silicatos cuxa fórmula química é $(Mg,Fe,Ni)_3Si_2O_5(OH)_4$. Atópse nos cantís do Cabo Ortegal. N. Do T.

38 Óxido de ferro, Fe_2O_3 . Presente en Galicia en Ortigueira, viveiro e outras zonas. N. Do T.

39 BELLUCCI 1908, 17-23.



Rexión da Basilicata

Fonte: Wikipedia

En varias partes de Italia era costume confeccionar saquetiños que contiñan parte do material dos frescos rañado ó redor das imaxes sacras, a Virxe co neno polo xeral, pintadas nas edículas ou fórnulas, especialmente aquelas que están máis achegadas ó cruceiro dun templo⁴⁰. Estes saquiños adoitaban colocarse ó redor do pescozo dunha persoa que puidera estar exposta ó mal de ollo, sobre todo os cativos.⁴¹

40 BELLUCCI 1908, 24-25.

41 No caso da Rexión da Basilicata existen conxuntos completos dos variados obxectos que ficaban introducidos en pequenos contedores de tela que ían pendurados ó pescozo dos nenos: A) tres cabezas de cravos de ferrar un burro; tres pedriñas de sal; tres grans de trigo; tres garavanzos negros. B) tres agullas cruzadas e unidas á imaxe dun santo, un *ufficiule* (o principio do evanxeo de San Xoán), tres grans de trigo de tres casas, tres croios atopados nun cruce de camiños, tres pedriñas de sal. C) tres follas de oliveira, un anaco de estola, outro de casulla, un anaco do velón do xoves santo, as tres cabezas de tres cravos. D) un anaco de pel de teixugo inda con pelo, pedriñas ou pequenas estalactitas do santuario de Novi, calquera moeda non recente.

42 Un xeito particular de diagnosticar mediante o corniño vermello é a decoloración deste cando o cativo que o leva enferma, especialmente se se trata do mal de ollo.

43 Así no dialecto da rexión da Basilicata N. Do T.

44 Coleóptero *Lucanus cervus* (Linneo 1758) neste caso. Nalgunhas zonas galegas o nome vacaloura aplícaselle a outros coleópteros.

Na rexión da Basilicata os principais amuletos operativos para os rapaces eran: as cruces, medallas, chaves, anteollos pequeniños, campás, gobelas, reproducións de peixiños ou de follas de carballo feitas de metal, corniños⁴² de coral vermello, manciñas, pequenos falos, cunchiñas, pedriñas extraídas das covas sagradas de uso cultural, ou anacos de sal-xema.

Nesta rexión estes obxectos singulares adoitaban engastarse en ouro e prata. No conxunto de elementos recollidos por PASQUARELLI pode lerse: *“unha gadoupa de teixugo, un cairo da grande besta, a gadoupiña dereita da toupá (tapone, tapunare, corchia)⁴³ esporón de galo vello, uña de burro ferrado por vez primeira (calzatura), corniño de cabuxo negrísimo, unlla de raposo, punta da rella do arado. Ademais, un anel de calavrone (avespón) o cavadde lla morte que segundo Pascuarelli podería ser a vacaloura⁴⁴ - (Cervo volante, en italiano N. do T.) que co anterior (o saquetiño) vai pendurado do pescozo dos nenos. Trala faixa, tesoiras, e unha vez atopei unha queixada de can provista de dentes”*.



Lucanus cervus L.1758 Fonte Wikipedia

PASQUARELLI non esquece lembrar que no rexistro arqueolóxico e usados como amuleto aparecen, entre outros, os cairos de xabarl.⁴⁵

Un terceiro grupo de amuletos está integrado por aqueles considerados efectivos protectores contra os maleficios das meigas, contra os efectos sinistros do mal de ollo e da mala sorte e contra as consecuencias da envexa.

A relixiosidade do labrego estaba enchoupada de crenzas e prácticas supersticiosas. Na rexión de Verona, críase no *striòse* (esconxuro) do mal de ollo, ou sexa, a influenza maléfica que algunha persoa que ollaba cara outra podía exercer. Os remedios contra semellante maleficio eran os escondxuros e os exorcismos, tal como o dirixido a disolver os estraños vuru-llos que se facían no *paion* (colchón feito de poma, marafollo ou marfolla de millo) ou no do *stramàso* (colchón de la) e aquel outro consistente en facer bendicir un pano e estendelo sobre a almofada da cama ou sobre o peito da persoa considerada *faturà* (enmeigada); nos

casos extremos o colchón levábase ó medio do monte para queimalo.

Combatíase o meigallo tamén mediante emplastos, servíndose para elo dos *sentaini* (miñocas de terra), fervidas en aceite e vinagre. Os Amuletos, ou sexa os obxectos para levar pegados ó corpo e manter así afastados os maleficios, destinábanse principalmente ós nenos e consistían en plaquiñas de chumbo, estelas de madeira de oliveira dispostas en cruz, medallíñas de santos prendidas cunha cadea coa cal se cinguían ó seu pescozo. Tocante a isto último, sinalar que resulta moi arcaica a tradición de suspender na casa unha queixada de porco para preservar ás persoas da mesma das enfermidades; en caso de necesidade, o oso completo e cos dentes, aplicábase na parte doente do corpo.⁴⁶

O uso do sal considerábase un escondxuro potente: metíase en saquetiños que se levaban no peto ou que se colocaban no colchón da cama, tamén podía votarse por detrás do lombo para afastar a mala sorte. Neste sentido unha señora de Venecia testemuña que, ó mesmo tempo que se botaba o sal cara a atrás, cumpría dicir: *quen me queira mal, transfór-mese en sal*⁴⁷. Había que repetir esta operación varias veces⁴⁸.

Tamén a cera era un elemento poderoso para afastar ás meigas, e por todo o Véneto realizábanse artefactos con esta finalidade. En Monta

45 BRONZINI 1982, 166-167.

46 *Informatrice per Fane (Verona): Franca Guardini (classe 1929).*

47 *Chi me vol mal vada tuto in sal no orixinal italiano (N. Do T).*

48 MILANI, Marisa 1994, 80.



(Padova) facíase a *sera de triangolo*, un amuleto chamado “triángulo de cera” feito coas candeas benditas do día dous de febreiro, día de San Bovo⁴⁹, o cal ía metido dentro dun saquetiño colocado tamén ó pescozo dos neonatos.⁵⁰

No Véneto, coma no resto de Italia, medallíñas, santiños, e outros obxectos benditos funcionaban como poderosos amuletos.

O coral tiña consideración de potente medio preventivo contra o mal de ollo e a acción maléfica das meigas por iso empregábase en arracadas ou colgantes pendurados do pescozo. Os amuletos confeccionados con coral está entre os máis difundidos, non soamente en Italia, se non en todas as rexións peri-mediterráneas, particularmente nas africanas e tamén nas rexións asiáticas.⁵¹ En diversas rexións italianas había tamén amuletos realizados coa “pedra das meigas”⁵² chamadas así pola presenza nelas de elementos pouco habituais como por exemplo, pegadas de cunchas fósiles. Nas rexións da Italia central e meridional tamén se coñecían os amuletos do “pau de meigas”, isto é, o xardón⁵³, confeccionado en forma simple ou con forma de cruz.

As gallas con follas espiñentas do xardón colocabáanse tamén nas beiras das portas como protección dos animais domésticos, xa que críase que deste xeito as bruxas non poderían entrar ou realizar accións malvadas.⁵⁴

En Sicilia e nas rexións meridionais, as raras améndoas bixeminadas considerábanse poten-

tes amuletos contra o mal de ollo⁵⁵; mentres que na Italia central facíanse especialmente as máis preciosas obras de ourivería en prata representando pequenas ras ou imaxes de San Donato coa lúa crecente.⁵⁶



Corona de allo contra as meigas
Sur de Italia

Foto: Alessandro Norsa

Na rexión do Sannio (Benevento), para evitar o encontro con seres nocturnos malvados, púñanse escobas ou sal a carón das portas. Esta tradición estaba relacionada coa crenza popular segundo a cal as *janare* (bruxas), grazas á súa consistencia incorpórea, podían

introducirse nas casas pasando por baixo das portas. Para impedi-lo cumpría deixar unha escoba ou unha presa de sal na soleira: antes de poder entrar a bruxa veríase obrigada a contar todos os pelos da vasoira ou todos os grans de sal, mais no tempo que pasaría facendo isto

49 *Santo de orixe provenzal con fama de taumaturgo.*

50 MILANI, Marisa Padova 1994, 75-76.

51 BELLUCCI 1908, 34-35.

52 *pietre stregonie no orixinal*

53 *Ilex aquifolium*. Acebo.

54 BELLUCCI 1908, 34-35.

55 BELLUCCI 1908, 35.

56 BELLUCCI 1908, 36-37.

xa lle daría tempo ó sol de saír e a bruxa estaría na obriga de recollerse.

Na rexión de Irpinia (Avellino)⁵⁷, como noutras rexións de Italia, créese que o ferro atrae a fortuna e expulsa á mala sorte. O ferro simboliza a estabilidade e a resistencia contra as mudanzas da sorte. Tralo nacemento do primeiro fillo home, o patriarca da familia fixaba un cravo de ferro no piso, ós pes da cama onde nacera o pequeno.

O ferro era un obxecto apotropaico que defendía particularmente dos sortilexios das criaturas maléficas: para manter afastada a *janàra*, a cal podía entrar na casa pola noite, conviña poñer detrás da porta, entre outros amuletos, a ferradura dun cabalo.⁵⁸

O uso das vasoiras —*scope*— detrás das portas, referido tanto na rexión das Marcas,⁵⁹



Amuleto Scartellato (Il gobbo) - Napoli. Tocar a gobba ou chepa aporta fortuna, o corno é símbolo de fecundidade

Foto: Alessandro Norsa

como no Véneto⁶⁰ e en Friuli⁶¹, atopa diversos correlatos simbólicos noutras rexións: para o mesmo fin recórrese, de feito, a pequenos feixiños de herbas ou de follas segundo se observa na área do Oltrepò da Lombardía⁶²; ramos de piñeiro na Irpinia⁶³, febras de fío na Basilicata.

Outras veces os amuletos podían consistir en alfinetes ou cravos os que se lle ten retirado a cabeza: neste sentido temos recollido referencias documentais na Roma antiga no

caso dos tamén chamados “cravos da fortuna”; foi de feito no ano 391 cando se creou a *dictator figendi*⁶⁴, dada a crenza daquel entón segundo a cal tales cravos atraían a ira dos espíritos do mal.

⁵⁷ Campania, Italia meridional

⁵⁸ RUSSO 2008, 217-218.

⁵⁹ Rexión do centro de Italia na costa adriática

⁶⁰ Rexión do Noreste de Italia

⁶¹ Rexión histórica e xeográfica co NE de Italia.

⁶² Rexión central do norte de Italia

⁶³ Nos Apeninos da Italia meridional.

⁶⁴ Unha das maxistraturas romanas era a Dictadura, a cal, nunha das súas versión tiña atribuída a potestade da *dictator clavi figendi causa*, ca que podíase fincar un clavo no templo de Xúpiter para esconxurar epidemias e outros grandes males. N. do T.



En relación a este argumento Giuseppe BELLUCCI no ano 1919, escribiu unha monografía con este argumento específico, titulada *I chiodi nell'etnografia antica e contemporanea*.

Un cuarto e último grupo comprende os amuletos dirixidos a propiciar a sorte en xeral, a a favorecer ou contrariar algún sentimento en particular aqueles do amor ou do odio, contribuíndo á felicidade ou infelicidade da vida humana.

Este xénero de amuletos remite de xeito prevalente ós elementos naturais como as plantas e animais anómalos respecto ós da súa especie. O afortunado descubridor, que tivera atopado semellantes obxectos en condicións particulares, cría que estes tiñan propiedades especiais e virtudes máxicas.

Entre as anomalías naturais empregadas como amuletos deben citarse os conchos de tres costuras; os fréxoles do chícharo con nove grans; a espigas do millo de grans rubios; o trevo de catro follas; a lagarta de dous rabos; as imaxes enchepadas das persoas e dalgúns animais. Constitúen amuletos aptos para propiciar a sorte: a corda do aforcado, a moeda amolachada, a ferradura perdida por un cabalo e recuperada nun camiño e inda mellor se se lle rouba ó anterior posuidor; os croios cun ou máis buratos, producidos estes de xeito natural, as camisas de serpe; as cunchas, consideradas como prognóstico seguro da pesca favorable.⁶⁵

⁶⁵ BELLUCCI 1908, 39-40.

⁶⁶ *Alces alces* (Linneo 1758) *Gran cérvido paleártico*. N. Do T.

Elementos comúns entre os amuletos italianos e galegos

Entre os amuletos italianos que se amosan eficaces na prevención e cura das manifestacións de diversas enfermidades, tiñamos visto a pedra serpentina, pedra que se empregaba nos casos de taniscada de réptiles: En Galicia existe unha análoga *pedra da pezoña* que ven sendo utilizada para curar as feridas provocadas pola mordedura das serpes, sapos e das infeccións cutáneas.

Entre os amuletos utilizados para a cura das enfermidades, tanto en Italia como en Galicia coñecía-se aquilo que comunmente vense chamando “pezuño da grande besta” ou “lo zocco della gran bestia” en italiano, e que era a unlla da pata posterior dereita do alce⁶⁶ con este amuleto, en Galicia, facíanse xoias encastando varios anacos do casco. Este amuleto tiña que manterse en contacto coa pel para que funcionase como protector contra o maligno. Ademais, e finalmente, nalgúns casos utilizouse como anti-epiléptico.



Alces alces Linneo 1758. Fonte Wikipedia

Por toda Europa os cornos son un símbolo asociado á fertilidade, á potencia e á renovación

ademais de servir para o afastamento dos perigos. Estas desenvolvidas protuberancias, máis ou menos ramificadas, son amplamente utilizadas como amuleto protector contra os raios cando se penduran nas habitacións e nas palleiras, ou, nas sociedades arcaicas, como auspiciador da rexeneración cando estaban asociados ás sepulturas. Ademais disto, en Galicia, a corna —galleiros— dos cervos empregábase especialmente na cura das infeccións cutáneas, feridas venenosas e picaduras de insectos. Nesta rexión atopamos, tamén, en moitas testemuñas, o uso da corna de cervo como amuleto contra a envexa e o mal de ollo. Tamén os cornos de castrón, vaca e boi, empregados en moitos lugares desta rexión de España para afastar e protexer ás persoas contra o mal de ollo. O seu emprego era un potente remedio contra a envexa, o mal de ollo, os meigallos e, en xeral, contra todas as influencias malignas. Aínda hoxe é posible ver os cornos pendurados nas portas e nos muros das casas.

Para previr a intervención do maligno, igual que en Italia, utilizáronse os “cornos” ou galleiros dos coleópteros que, na cultura galega, tiñan atribuídas por parte dos labregos, poderosas virtudes contra o mal de ollo, a envexa, e os meigallos. Estes amuletos levábanse pendurados no pulso dos cativos para



Amuletos Galegos. Foto SAGA 2014

protexelos dos enganos e do mal de ollo. Tamén o pelo de animal que, como vimos antes, pode igualmente atoparse en Italia considerábase un elemento garante da boa sorte.

Os cairos de xabaril, atopados tamén nas sepulturas neolíticas e xa que logo, de antiquísima utilización apotropaica, coñecíanse en Galicia

como instrumentos eficaces na defensa contra o mal de ollo, os meigallos e os encantamentos.



Avelaiña da Morte. Foto SAGA 2014

Moitas veces colocábanse no pulso dos cativos cunha función protectora e tamén como remedio farmacolóxico contra a pleuresía⁶⁷.

⁶⁷ Inflamación da teliz que recobre órganos torácicos. É típica de zonas de montaña frías e húmidas. N. Do T.



Aínda máis, os cornos e os cairos e tamén as cunchiñas son elementos que forman parte dos enxovais fúnebres neolíticos tanto en Italia como en Galicia e estaban asociados coa fertilidade e a concepción. Ademais, ás veces, na terra de Santiago de Compostela, cosíanse sobre os vestidos dos cativos para a súa protección fronte a enfermidade e os andazos.

En Galicia e en Italia a ferradura de cabalo está considerada, dunha parte como un amuleto de atrae a boa sorte, e doutra, protector contra o maligno e contra o mal de ollo: En ámbolos dous países emprégase suxeita detrás das portas.

Finalmente, o sangue menstrual da muller menstrúa emprégabase nos dous países como unha substancia máxica para facer caer ós homes no namoramento. Por último, inda que non con menos importancia, temos que considerar as omnipresentes, apotropaicas e taumátúricas, reliquias dos santos.⁶⁸

Conclusiones

No presente estudo temos evidenciado algunha coincidencias e similitudes entre os obxectos supersticiosos italianos e esoutros galegos. As analoxías refírense ós obxectos con función supersticiosa para a protección da saúde e das persoas, das cousas e dos animais.

Temos posto de relevo que o común e estendido pensamento máxico, que nun tempo foi a única posibilidade de contrarrestar o descoñe-

cido, orientaba a procura de obxectos con características particulares que proporcionaron a incipiente posibilidade de controlar o incontrollable. Nesta investigación, máis aló dos obxectos que exercen a súa acción máxica por medio da inxesta dos mesmos (como o sangue menstrual) e o contacto (como as reliquias) teñen sido de especial interese aqueles cuxo influxo ven determinado polos aspectos simbólicos. A partir dos descubrimentos arqueolóxicos relacionados co culto ós mortos sabemos que na antigüidade os cornos dos animais, en analoxía coa forma ou as características que lle eran propias, eran un símbolo de fertilidade e rexeneración, ademais disto tamén os obxectos insólitos e estraños atopados en situacións particulares eran considerados especialmente potentes. Entre estes obxectos é certamente interesante unha pedra empregada para a cura das trabaduras das serpes venenosas, é aquela que en Galicia se denomina *pedra da pezoña* e en Italia *pedra serpentina* debido as veas de diferentes cores presentes na súa superficie.

Para os propósitos do presente estudo que non tiña como albo a exhaustividade do inventario, o catálogo dos obxectos tomados en consideración ten atopado un certo número de coincidencias. Ulteriores investigacións poderán dar a posibilidade de verificar con meirande precisión os datos aquí presentados.

68 QUINTÍA PEREIRA, Rafael: *Cornos, cairos, pezuños e outros amuletos de orixe animal*, Revista electrónica Galicia Encantada, 2010. QUINTÍA PEREIRA, Rafael: *A pedra da pezoña e outras pedras sandadoras da cultura popular galega*, Revista electrónica Galicia Encantada, 2009.



Bibliografia

- BELLUCCI, GIUSEPPE:** *I chiodi nell'etnografia antica e contemporanea*, Perugia 1919.
- BELLUCCI, GIUSEPPE:** *Il feticismo primitivo in Italia e le sue forme di adattamento*, Perugia 1907.
- BELLUCCI, GIUSEPPE:** *La grandine nell'Umbria: leggende*, Perugia 1903.
- BELLUCCI, GIUSEPPE:** *Parallèles ethnographiques: amulettes, Libie actuelle, Italie ancienne*, Perugia 1915.
- BELLUCCI, GIUSEPPE:** *Un capitolo di psicologia popolare: gli amuleti*, Perugia 1908.
- BRONZINI, GIOVANNI BATTISTA:** *Cultura contadina e idea meridionalistica*, Bari 1982.
- CERIOTTI, GUIDO:** *Storia sociale e culturale d'Italia: La cultura folklorica*, 1988.
- COCCHIARA, GIUSEPPE:** *Il mondo alla rovescia*, Torino 1981.
- COMTE, AUGUSTE:** *Cours de philosophie positive, 1830-1842*, Paris 1908; trad. it.: *Corso di filosofia positiva*, Torino 1967.
- CROCE, BENEDETTO:** *Nuovi saggi sulla letteratura italiana del Seicento*. Bari 1968.
- DE BROSSES, CHARLES:** *Du culte des dieux fatigues. Parallèle de l'ancienne religion de l'Egypte avec la religion actuelle de Nigritie*, Paris 1760.
- DURAND, GILBERT:** *Les structures anthropologiques de l'Imaginaire*, Paris, 1963; tr. it.: *Le strutture antropologiche dell'immaginario*, Bari 1972.
- EUSTACCHI NARDI, ANNA MARIA:** *Contributo allo studio delle tradizioni popolari marchigiane*, Firenze 1958, 175.
- FRAZER, JAMES GEORGE:** *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, New York 1890; tr. it.: *Il ramo d'oro*, Torino 19732.
- GEBSER, JEAN:** *Ursprung und Gegenwart*, Stuttgart 1949-53.
- GIOVANNAZZI, FRANCESCA:** *Museo Ladin de Fascia. Cultura materiale, religiosità e tradizioni in Val di Fassa*, Ivrea (Torino) 2005.
- HUBERT, HENRI / MAUSS, MARCEL:** *Esquisse d'une théorie générale de la magie*; in: "L'Année Sociologique", Vol. 7, 1902-1903, 1-146.
- LÉVI STRAUSS, CLAUDE:** *Le pensée sauvage*, Paris 1962; tr. it. *Il pensiero selvaggio*, Milano 2010.
- LIMA, MESQUITELA:** *Feticcio*; in: ELIADE, Mircea (ed): "The Encyclopedia of Religion", New York 1986; tr. it: ELIADE, Mircea (ed): *Enciclopedia delle religioni*, Vol. 1, Milano 1993, 296-299.
- MILANI, MARISA:** *Streghe, morti ed esseri fantastici nel Veneto*, Padova 1994.
- MILLER, PATRICIA H.:** *Theories of Developmental Psychology*, Oxford, New York, 19892; tr. it.: *Teorie dello sviluppo psicologico*, Bologna 1993.
- MORONI, GAETANO:** *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, Vol. 69, Venezia 1865.
- NORSA, ALESSANDRO:** *Tradizioni nelle Vallate Ladine Dolomitiche. Atlante etnografico*, San Martin de Tor (Bolzano) 2014.
- PETTER, GUIDO:** *Lo sviluppo mentale nelle ricerche di Jean Piaget*, Firenze 1961.
- PIAGET, JEAN:** *La représentation du monde chez l'enfant*, Paris 1926.



-QUINTÍA PEREIRA, RAFAEL: *A pedra da pezoña e outras pedras sandadoras da cultura popular galega*, Revista electrónica Galicia Encantada, 2009.

-QUINTÍA PEREIRA, RAFAEL: *Cornos, cairos, pezuños e outros amuletos de orixe animal*, Revista electrónica Galicia Encantada, 2010.

-RUSSO, ANIELLO: *L'immaginario collettivo degli Irpini. Terapie magiche, Creature fantastiche, Divonazione, ecc.*, Avellino 2008.

-STRONG, JOHN S.: *Reliquia*; in: ELIADE, Mircea (ed): "The Encyclopedia of Religion", New York 1986; tr. it. ELIADE, Mircea (ed), Enciclopedia delle religioni, Vol 2, Milano 1994, 452-459.

-TOZZI, CARLO / WEISS, MICHEL CLAUDE: *Les premier peuplements olocènes de l'aire corso-toscane. Il primo popolamento olocenico dell'area corso-toscana*, Pisa 2000.

-TRECCANI, GIOVANNI: *Enciclopedia Italiana di scienze, lettere ed arti*: v. Giuseppe BELLUCCI, Roma 1930.

-TRECCANI, GIOVANNI: *Enciclopedia Italiana di scienze, lettere ed arti*: v. Feticcio, Roma 1931.

-TYLOR, EDWARD BURNETT: *Religion in Primitive Culture*, Gloucester/Mass 1871, 1970.

-WINNICOTT, DONALD WOODS: *Transitional Objects and transitional phenomena*, in: "Int. J. Psychoanal.", 1953, 34; tr. it. Oggetti transizionali e fenomeni transizionali, in: *Gioco e Realtà*, Roma 1974.

Informatori

Inf. per Cavalo (Fumane- Verona): Anna Maria Simeoni (classe 1959).

Inf. per Fane (Negrar-Verona): Franca Guardini (classe 1929).

Inf. per Roncari (San Bortolo delle Montagne- Verona): Ermelinda Aldegheri (classe 1927).

A LOITA POLA POSESIÓN DO MONTE COMUNAL DE SAN MARTIÑO DE SALCEDO DENDE A ÓPTICA DA ANTROPOLOXÍA POLÍTICA.

Un conflito de lexitimidade onde
a identidade colectiva

está en xogo

Rafael Quintía Pereira

ALicenciado en Antropoloxía Social e Cultural,

Licenciado en Ciencias Empresariais e

Presidente da Sociedade Antropolóxica Galega



Sumario

Neste artigo faremos unha análise, dende unha perspectiva da antropoloxía política, do que foi o conflito legal e social entre os veciños da parroquia pontevedresa de San Martiño de Salcedo e o Ministerio de Defensa polo dereito de posesión do seu monte comunal. Estudaranse os distintos actores do conflito e centrarémonos no tema da lexitimidade como eixo principal da loita entre veciños e administracións públicas.

Palabras clave: Monte comunal, exército, lexitimidade, conflito social, propiedade, administración, dereito consuetudinario, empoderamento

Abstract

In this paper we will make an analysis, from the perspective of political anthropology, what was the conflict between residents of San Martiño de Salcedo, in Pontevedra and the Ministry of Defence for the right to possession of their communal lands. We will study the different actors of the conflict and focus on the issue of legitimacy as the main shaft fight between neighbors and public administrations.

Keywords: Communal lands, army, legitimacy, social conflict, ownership, management, customary law, empowerment

A parroquia e o seu monte comunal

A historia de Galicia está fondamente enraizada na historia dos seus montes comunais. Unha historia de vivencias, de aconteceres e de lendas xurdidas durante a vida e o traballo no monte. Pero tamén é unha historia de loitas, de represión, de inxustizas e, incluso, de morte por defender un xeito de vida, por defender que os usos tradicionais do monte non deixa-

sen de ser comunais, por defender, en definitiva, algo que forma parte da súa identidade cultural como comunidade social e, nunha orde superior, como pobo.

Os veciños das parroquias posúen dende tempo inmemorial, e de forma consuetudinaria, a propiedade colectiva do monte comunal. Un monte identificado coas súas entidades parroquiais e que foron, dende a Idade Media,



fonte de subsistencia. Pois o monte comunal foi aproveitado polos veciños para o pastoreo do ganado, a recolleita de esquilme co que fertiliza-las terras, para a tala de madeira e a recollida de leña, para a extracción de pedra e para o uso dos mananciais e regatos que abrollan no monte para o consumo doméstico e o regadío das fincas. Pero moitos destes montes comunais non só foron fonte de recursos naturais e económicos senón que tamén foron o lugar onde os nosos devanceiros deixaron a pegada do seu paso por esta terra. Onde labraron en pedra un universo —os petróglifos— que tan só podemos intuír, onde naceron e viviron e onde enterraron ós seu mortos en mámoas milenarias. Uns devanceiros que nos deixaron unha valiosa herdanza en forma de patrimonio arqueolóxico que acabaría dando nome a moitos dos lugares onde hoxe habitamos, de aí a importancia, interese e riqueza cultural da nosa microtoponimia. O monte é, asemade, un universo mítico e simbólico sobre o que, ó longo de centos de anos, se foron tecendo historias, contos e lendas construídas polas xeracións de veciños que habitaron, traballaron e transitaron as terras montesías establecendo unha dialéctica constante e dinámica entre a xente, a natureza e os seus elementos constituíntes, creando e recreando o monte dende unha perspectiva cultural e ideolóxica.

A parroquia foi no mundo rural galego o núcleo básico de ordenamento territorial, a auténtica unidade social asentada nun territorio perfectamente delimitado, identificado e recoñecido polos seus veciños. Ó longo dos séculos este peculiar microcosmos galaico foi testemuño de moitos cambios políticos, econó-



Monte de Salcedo no 1927

micos e sociais pero para os galegos a parroquia seguiu sendo a súa referencia identitaria, a súa patria chica.

Á parroquia pertencía o monte comunal e ela era quen decidía sobre el, quen o xestionaba e facía uso do mesmo. A partir das Cortes de Cádiz de 1812 tivo lugar a caída do Antigo Réxime e a implantación dunha nova administración de corte liberal. Estes cambios políticos, económicos e sociais desembocaron na formación dos modernos concellos tomando como base de referencia a parroquia. Ó non recoñecerse a personalidade xurídica das comunidades rurais posuidoras dos montes en man común, os concellos convertéronse na única instancia representativa, pondo as bases para que estes acabasen tendo carta branca e dispor libremente duns montes que non lle pertencían lexitimamente. A creación en 1941 do Patrimonio Forestal do Estado, unidos á Ley Hipotecaria do 1946 e á Ley de Régimen Local supuxo o mecanismo que necesitaban os concellos para municipalizar completamente a propiedade colectiva, inscribindo os montes comunais a favor dos respectivos concellos. E así, eses montes de aproveitamento colectivo



foron catalogados como públicos e incluídos no inventario municipal como bens de propios.

Foi grazas a este mecanismo ilícito como, por exemplo, o concello de Pontevedra puido ceder gratuitamente parte do monte comunal de San Martiño de Salcedo para as instalacións do Ministerio de Defensa orixinando un conflito pola propiedade do monte onde o que estaba en xogo era a lexitimidade da posesión. Falemos agora desa longa loita pola posesión do monte comunal da parroquia de San Martiño de Salcedo, un claro exemplo dun conflito de lexitimidade onde tamén está en xogo a identidade colectiva.

Secuencia cronolóxica do conflito

A primeira ocupación de terreos do monte comunal de Salcedo polo Exército produciuse o 24 de agosto de 1898 en virtude dunha orde telegráfica do Ministerio de Guerra. Esta ocupación documéntase no Rexistro da Propiedade o 30 de maio de 1905 e deu lugar á construción do Cuartel Defensivo de Figueirido, grazas a unha suposta e escura cesión do Concello de Pontevedra realizada, como dixemos, no ano 1898. O terreo usurpado nese momento supuxo unha superficie de **32,5935 hectáreas**. Nos anos seguintes estas instalacións foron, entre outros usos, cuartel militar e campo de concentración durante a Guerra Civil.

En setembro de 1966 o Concello de Pontevedra procede á cesión gratuíta ó Ministerio de Defensa dunha parcela de monte comunal cuxa superficie alcanzaba as **139,9162 hectáreas**. Esta cesión gratuíta do Concello de Pontevedra realizouse mediante

escritura pública o 9 de setembro de 1966, rexistrada no Rexistro da Propiedade co nº 15.378 a favor da Junta Central de Acuartelamiento. Dende ese ano 1966 estas instalacións militares pasaron a se-lo CIR nº13 (Centro de Instrucción de Reclutas) ata que no ano 1988 reconvertéronse na Base Militar General Morillo da Brigada Lixeira Aerotransportada (Brilat), función que desenvolve na actualidade. Esta constante, gradual e ilexítima ocupación e usurpación do monte comunal de San Martiño en mans do Exército chegou ata o punto de representar no ano 2013 o 20 % do conxunto do monte comunal da parroquia.

A loita dos comuneiros de Salcedo polo dereito á propiedade e ó uso do monte común xa viña de antigo. Os procesos de desamortización tiveron a oposición veciñal. Despois virían as repoboacións do ano 1927 e as plantacións da Granxa de Montero Ríos, cos seguintes prexuízos para os comuneiros e para todos os veciños que atopaban no monte unha importante fonte de subsistencia. As reivindicacións veciñais tamén se fixeron oír co gallo do deslinde de 1964, e co expediente de desafección e cesión gratuíta ó Exército no ano 1966. Nos anos oitenta, a Comunidade Veciñal de Montes en Man Común de Salcedo, legalmente constituída, presentou diversos recursos de reposición contra a resolución que excluía a parte do monte obxecto de cesión gratuíta ó Exército. No ano 2003 volveron as protestas motivadas polos intentos das autoridades militares de cerra-lo monte ocupado con arame.

As reivindicacións veciñais polos seus dereitos históricos de uso, explotación e posesión do monte comunal tiveron frecuentemente como resposta o silencio administrativo, e



outras a violenta represión policial, como aconteceu no ano 1966 ou máis recentemente no ano outono do 2008. Os tempos mudaban máis parecía que as maneiras do poder permanecían inalterables.



Multitudinaria manifestación contra a Franxa de Seguridade

O establecemento en 2008 dunha franxa de seguridade en torno ás instalacións da Brilat —que hipotecaba o futuro da parroquia e limitaba o libre uso das propiedades— e a construción de dous novos campos de adestramento (a aldea afgá e o poboado urbano) non fixo máis que agrava-la situación dos veciños e foi o detonante dunha intensa loita veciñal que levaría a que o 15 de novembro do 2010 a Comunidade de Montes de Salcedo reclamase xudicialmente a propiedade do monte usurpado polo Ministerio de Defensa. O 20 de setembro de 2011 o Xulgado de Primeira Instancia de Pontevedra dita sentenza favorable ós comuneiños e a nulidade de tódolos acordos de cesión gratuíta realizados dende o ano 1898. O 21 de decembro de 2012 a Audiencia Provincial de Pontevedra dita sentenza firme a favor dos comuneiños, dando por finalizado

un conflito que durou máis de cen anos. Os territorios ocupados do monte de San Martiño rexístranse a nome da Comunidade de Montes o 26 de febreiro de 2013.

Analicemos agora as dinámicas, fases, actores e elementos integrantes deste tipo de conflitos.

Conflito e lexitimidade

O obxecto de toda loita deste tipo é sempre po-la túa lexitimación no centro da estrutura simbólica da confrontación, isto é, a estratexia dos actores do conflito consiste en presentalos seus movementos na escena do conflito de tal maneira que os seus intereses particulares se amosen de xeito que poidan ser aceptados polos espectadores. É por iso que as faccións ou grupos en loita intentan invocar valores tales como os intereses comúns, a solidariedade entre veciños, a defensa da tradición, etc. De tal xeito que a imaxe que se proxecta da facción oposta sexa a dun colectivo que atenta contra todos estes valores que a primeira facción defende e representa.

No obxecto do noso estudo —a loita pola propiedade do monte comunal de Salcedo— o Ministerio de Defensa alegará que eles representan o ben común pois son parte do Estado, que somos todos. Intentarán, coa axuda dos medios de comunicación e de partidos políticos afíns ó Goberno vixente, transmitir unha imaxe egoísta e interesada dos veciños da parroquia, unha imaxe que ameaza o ben común e incluso a seguridade do estado e a propia economía local. Pola súa banda, os



comuneiros de Salcedo botarán man do seu lexítimo e consuetudinario dereito a posuí-lo monte comunal, e intentarán transmiti-la imaxe dun opoñente totalitario, represivo e que actúa de xeito ilegal. Neste senso son moi ilustrativas e elocuentes as palabras que pronunciou na primeira rolda de prensa celebrada o 6 de novembro de 2008 polo entón portavoz da plataforma de veciños afectados pola Franxa de Seguridade e, na actualidade, presidente da Comunidade de Montes de Salcedo, o Sr. Fernando Pintos:

Queremos deixar claro que este conflito vámolos gañar, temos todo tempo, o noso e dos nosos descendentes. Salcedo xa toreou algúns bravos e este non ten máis cornos. Nós non temos armas, pero nun estado de dereito e democrático a razón debe impoñerse.



Diciamos que en todo conflito de poder se busca a lexitimidade e para iso hai que contar co apoio doutros. Un apoio que, segundo o definido por Marc Swartz, Victor Turner e Arthur Tuden na súa obra *Political Anthropology*, é todo canto coaduxa á formulación e/ou realización dos fins políticos. A lexitimidade e a coerción son apoios básicos. No noso conflito do monte comunal de Salcedo ámbolos grupos —Ministerio de Defensa e veciños e comuneiros de Salcedo— loitan pola posesión lexítima do monte, ademais os veciños loitan polo libre uso das súas lexítimas terras e posesións persoais e privadas, un dereito vulnerado polo establecemento da Franxa de Seguridade que, respaldada por unha lei do ano 1975 establece un perímetro de

seguridade de 300 metros ó redor dos límites da base da Brilat, o que supón a inclusión nesa área de parte dos núcleos de poboación da Armada, Moimenta, Casal, Navalexo e Birrete e a conculcación dos dereitos de centos de veciños e propietarios ós que se lles obriga a pedir autorización ó Ministerio de Defensa para dispor libremente das súas casas, terras ou matos e para poder dispor libremente das súas propiedades de acordo ó marco da legalidade. Deste xeito, segundo se publicaba no

BOE do 8 de outubro de 2008, impídeselle ós veciños afectados pola Franxa “realizar obras, traballos ou instalacións de ningunha clase sen autorización previa do Ministerio”.

Se ben, como explicamos, os dous grupos en conflito buscarán o apoio doutros colecti-

vos ou institucións, só un contará coa axuda ou apoio do poder coercitivo, e este é o Ministerio de Defensa, pois como parte do Estado conta co que Karl Marx denominou tan acertadamente o monopolio do uso lexítimo da violencia. Como exemplo do exercicio da acción coercitiva por parte das Administracións Públicas neste conflito podemos citar que as marchas veciñais diarias polo monte ocupado para protestar contra as obras ilegais do poboado de adestramento urbano e a réplica da aldea afgá provocaron enfrontamentos cos militares que construían estas infraestruturas de adestramento bélico e coa policía que custodiaba as ditas obras. Nestas marchas sancionáronse con multas de 800 € ó portavoz da Comisión de Afectados pola Franxa de



Seguridade e a un veciño do lugar da Armada. Denunciáronse, asemade, varias agresións dos soldados cara aos veciños da zona. Outro exemplo témolo no acontecido o día 8 decembro de 2008 pois, co gallo dos actos en honor da Inmaculada Concepción (Patroa da Infantería e desta base), convocouse unha concentración multitudinaria e autorizada diante da porta de entrada da Base Xeneral Morillo. O acto de protesta deu lugar a enfrontamentos coa policía e cos militares (Policía Militar) que custodiaban a entrada do recinto, resultando feridos algúns veciños. Debido a estes actos multáronse a cinco persoas con 500 € cada unha.

Fases do conflito

Os conflitos seguen determinadas secuencias, por exemplo, iniciación, técnicas de ataque e contraataque, final aparente das tensións, rebrote de antagonismos, solución. Os citados Turner, Swartz e Tuden falan dun modelo de desenvolvemento político por fases que podemos aplicar ó proceso de xestación e desenvolvemento do conflito:

- Período de mobilización do capital político
- A continuación viría o enfrontamento ou fase de cartas destapadas na que se produce o desafío aberto dunha das partes



Cómpre aclarar que a forza é o poder coercitivo, o uso da forza pode ser eficaz a curto prazo como medio de control pero se é a única base da aceptación popular pasiva está condenada a fracasar na súa loita pola lexitimidade.

Pola súa banda, os comuneiros de Salcedo buscaron o apoio dos veciños da parroquia de Salcedo, da vila de Pontevedra e Marín e das parroquias limítrofes. Tamén recabaron apoios de colectivos sociais, asociacións veciñais e organizaron accións e protestas conxuntas coas comunidades de montes de Lourizán, San Xulián, Figueirido e Vilaboa.

- Isto conduce a unha crise, unha coxuntura transcendental ou punto decisivo nas relacións entre os compoñentes dun ámbito político, que, á súa vez, produce contratendencias na medida na que o grupo social reúne forzas pacificadoras para evita-la ruptura total entre as partes.
- Despregue de mecanismos de axuste ou reparadores que pode incluír arbitraxes informais, mecanismos legais ou rituais públicos
- Finalmente a paz quedará establecida cando ámbalas partes se readapten a un novo conxunto de relacións asimétricas de poder ou se escindan completamente.

- Período de mobilización do capital político:

Diciamos que o conflito sobre a propiedade do monte comunal de Salcedo remóntase á súa primeira ocupación a finais do século XIX. Este conflito permaneceu latente en determinados períodos onde a conflitividade diminuíu, non por mellora da situación senón por resignación dos veciños, e tivo fases de acentuación do enfrontamento, sobre todo nas décadas do 1920, do 1960, nos anos 80 e, finalmente, o grande enfrontamento a partir do ano 2008 e que supón o obxecto principal desta análise.



Construción da Aldea Afgá

- Enfrontamento:

O período de enfrontamento entre as partes do conflito e que desembocaría na reclamación xudicial do monte inaugúranse nos meses de verán do 2008 coas repetidas marchas de protesta polo monte e continúan o día 8 de decembro de 2008 coa concentración multitudinaria fronte ás portas da base. O 28 de xuño de 2009 convocouse unha marcha polo monte baixo o lema *Contra a Franxa de Seguridade, as obras ilegais no monte e a defensa do monte comunal*. Esta acción reivindicativa contou con gran participación de veciños de Salcedo, Figueirido, Vilaboa, Marín e Pontevedra. O

Portavoz da Comisión de Afectados
Fernando Pintos remataba con estas
palabras o final da manifestación:

Estamos aqui exercendo lexitimamente o direito a defender, a nosa propriedade, a nosa liberdade e a nosa dignidade.

Este período de enfrontamento desencadeouse como consecuencia das imprevistas obras acometidas polo exército para a construción de dous campos de adestramento nas lindes do monte comunal ocupado (Aladea Afgá e Travesía urbana) afectando ó acceso ás propiedades privadas, usurpando camiños veciñais e bloqueando, incluso, o uso e explotación dos matos privados lindeiros ó monte comunal ocupado.

A pinga que fixo reborda-lo vaso da
 paciencia dos veciños de Salcedo e a
 espoleta detonante do agravamento
 do conflito e a posterior reclamación
 xudicial do monte foi a Orde de
 Defensa 2815/2008 de 16 de setem-





bro de 2008 que determinaba un perímetro de seguridade para a base militar de 300 metros por fóra do monte xa ocupado e que xa explicamos anteriormente.

As mobilizacións e intensas protestas levadas a cabo polo colectivo afectado tivo como consecuencia a derogación desta Franxa por Orde 2050/2009 de 15 de xullo de 2009, quedando liberadas as 105 casas veciñais que estaban afectadas pola franxa de seguridade. Esa foi a primeira victoria veciñal nesta loita. Un feito que deu novos folgos ó colectivo veciñal para seguir un paso adiante nas súas históricas reivindicacións pola propiedade do monte. A opinión dos veciños afectados pola franxa era, en palabras do seu portavoz, que:

Detrás da Franxa de seguridade estaba clara a intención de tomar todo monte de maneira exclusiva para os militares con peche do mesmo e sen acceso os veciños.

FOL DE VELENO
18 de outubro de 2009

FERNANDO PINTOS PEREIRA • Portavoz da comisión de afectados pola Brlat

"Se os militares queren impoñer a franxa vamos converter isto nun inferno"

"Hai un antes e un despois deste abuso. A nós xa non nos pisan máis, iso acabouse"

Un portavoz da comunidade do Monte Comunal de San Martiño de Salcedo, Fernando Pintos Pereira, afirma que a Franxa de Seguridade, creada polo goberno central en 2008, foi unha medida que serviu para "proteger os intereses dos militares" e que, despois de anos de protestas, acabou sendo derogada. Pintos Pereira afirma que a Franxa de Seguridade foi unha medida que serviu para "proteger os intereses dos militares" e que, despois de anos de protestas, acabou sendo derogada. Pintos Pereira afirma que a Franxa de Seguridade foi unha medida que serviu para "proteger os intereses dos militares" e que, despois de anos de protestas, acabou sendo derogada.

Un portavoz da comunidade do Monte Comunal de San Martiño de Salcedo, Fernando Pintos Pereira, afirma que a Franxa de Seguridade, creada polo goberno central en 2008, foi unha medida que serviu para "proteger os intereses dos militares" e que, despois de anos de protestas, acabou sendo derogada. Pintos Pereira afirma que a Franxa de Seguridade foi unha medida que serviu para "proteger os intereses dos militares" e que, despois de anos de protestas, acabou sendo derogada.

Montes e os veciños e comuneiros afectados pola Franxa e a ocupación do terro comunal. Ante a pasividade e inoperancia da directiva da Comunidade de Montes durante o conflito da Franxa de Seguridade —así o entendían os veciños afectados— e a imposibilidade de defende-lo que a ollos dos comuneiros era o seu patrimonio e intereses comúns xerouse un importante movemento veciñal que deu lugar ó cambio da Xunta Reitora da Comunidade de Montes. A nova Xunta Reitora pasaría a estar integrada por un grupo de veciños comuneiros que destacaron pola súa loitan e defensa do monte comunal e do seu patrimonio. Estes comuneiros —que encabezando as protestas e mobilizacións a favor do monte comunal e contra das obras ilegais da Aldea Afgá, do Poboado Urbano e do establecemento da Franxa de Seguridade— accederon á dirección da Comunidade de Montes trala Asemblea Xeral Extraordinaria do 31 de maio de 2009.

Na Asemblea Extraordinaria celebrada o 18 de outubro do 2009, e unha vez realizado o traspaso de poderes —non sen atrancos— entre a anterior xunta Reitora e a nova, apróbase sen ningún voto en contra a reclamación xudicial do Monte San Martiño, a contratación dos avogados e do perito que debería obter a documentación que acredite o monte como comunal. A partir de aí entramos nun punto transcendental nas relacións entre as partes do conflito, pois

iniciábase un proceso de relacións cos responsables da Base General Morillo a través de escritos oficiais e reunións co seu máximo responsable —o Xeneral Xefe José Antonio Alonso Miranda— onde se lle plantexa o establecemento dun novo marco de convivencia entre as partes e se lle presentan catro puntos reivindi-

• Crise e contratendencias:

A loita contra a Franxa de Seguridade e as obras cometidas polos militares no monte puxo en evidencia un segundo conflito interno ós veciños de Salcedo: o enfrontamento entre a, de aquela, Xunta Reitora da Comunidade de



cativos fundamentais:

1) Desprazamento da actual zona de manobras cara ó sur do monte, á altura da estrada vella de Castiñeiras.

2) Apantallado do campo de tiro mentres non determinen outra localización afastada dos núcleos de poboación.

3) Recuperación e posta en valor da parte libre do monte debido ó abandono no que se atopa.

4) Establecemento dunhas relacións entre veciños e militares sen que estes impoñan, ameacen ou fotografen a ningún veciño que pasee polo monte.

- Despliegue de mecanismos de axuste ou reparadores:

A raíz da reclamación xudicial do monte e xa cunha nova directiva na comunidade de montes empézanse a desenvolver toda unha serie de actividades de empoderamento encarriradas a recupera-la dignidade dos comuneiros e

a súa dignidade como lexítimos propietarios e herdeiros destas terras comunais. Unha dignidade que sentían agraviada tras cen anos de maltrato e ocupación do seu monte comunal. Neste tipo de conflito de lexitimidade non se debe nunca restar valor e este tipo de accións simbólicas encamiñadas a reforza-la identidade e a cohesión do grupo pois, moitas veces, e a raíz deste tipo de procesos de empoderamento e autoconciencia onde se atopa a diferenza

que fai escora-la balanza do conflito cara un lado ou a outro.

En novembro de 2010 celébrase a *I Xornada sobre o Monte Comunal* cunha importante participación de veciños, comuneiros e represen-



tantes doutras comunidades e asociacións. Nestas xornadas, ademais da conferencia de Ángel Bravo —perito encargado de buscar e prepara-la documentación pericial sobre o Monte de San Martiño para presenta-la reclamación xudicial contra Defensa— proxectouse a *xa película de referencia para estes temas O monte é noso*, e un documental propio —



feito polos propios veciños afectados— sobre a loita dos veciños de Salcedo e Figueirido contra a Franxa de Seguridade e as obras ilegais acometidas por defensa no monte de San Martiño

O 5 de novembro de 2011 celébrase a *II Xornada Sobre O Monte Comunal* onde se repetiron os actos culturais e os actos simbólicos de posesión do monte e lexitimación coa plantación de especies de árbores ornamentais na finca da sede da Comunidade, a proxección do documental *Comuneiros, cen anos de vida e loita polo monte de Salcedo* ou a conferencia do avogado Calisto Escariz sobre *A repercusión social, económica e medioambiental sufrida polos veciños comuneiros de Salcedo dende a ocupación militar no Monte San Martiño*.

O documental *Comuneiros, cen anos de vida e loita polo monte de Salcedo* foi unha produción da Sociedade Antropolóxica Galega en colaboración coa Comunidade de Montes no que se repasa un século de traballo dos habitantes da parroquia na defensa do seu monte comunal fronte ás agresións de tipo político e administrativo. Interven en documental case unha vintena de veciños que relatan os usos agrícolas e sociais que facían do monte. Tamén destaca a existencia de elementos patrimoniais, como petróglifos e outros vestixios arqueolóxicos, así como exemplos de riqueza inmaterial do lugar, en forma de lendas e contos. Este documental foi demandado por varios colectivos e comunidades por consideralo un elemento de interese para divulgar a problemática dos montes comunais en distintos foros relacionados coa loita comunal e serviu, sen lugar a dúbidas, para aumenta-la autoestima e o autocoñecemento dos comuneiros de Salcedo e para tomar conciencia de cal foi e é

o seu papel como actores da súa propia historia.

Na Asemblea Ordinaria do 22 de xullo de 2012 apróbase a proposta de creación dun grupo aberto de persoas que baixo o nome de “Amigos do Monte” tería como obxectivo o desenvolvemento dunha actividade dirixida ó coñecemento e á toma de concienciación do que significan os montes comunais, o patrimonio que conteñen (forestal, arqueolóxico, etnográfico e cultural) e da necesidade de salvagardalos principios da defensa do común. Preténdese tamén proxectar ideas que modifiquen as actuais condicións nas que se atopan os montes comunais no camiño de facer deles un lugar sostible e como lugar de lecer e de goce de todos.

O 21 de abril de 2013 realizouse a primeira saída de “Amigos do Monte” onde se convocou a tódolos comuneiros e veciños a un roteiro para dar a coñece-lo patrimonio forestal, arqueolóxico, etnográfico e cultural do monte de Salcedo así como os traballos desenvolvidos pola Comunidade. O roteiro repetiríase o 4 de maio de 2014 con motivo da II Saída pola parroquia de “Amigos do Monte” de Salcedo e cunha participación de máis de 150 persoa.

- Paz e resolución do conflito:

En aras de ir solucionando o conflito cos comuneiros de Salcedo e a convivencia entre veciños e militares, mentres non saía a sentenza firme e despois de varias reunións co Xeneral Alonso Miranda, as partes chegan ós seguintes acordos:

- O desprazamento da zona de manobras cara ó sur da parcela ocupada para afastala das casas



- Non facer manobras na zona norte e máis próxima ós núcleos de poboación
- Protexe-lo patrimonio arqueolóxico do Regato dos Buracos que se localiza dentro dos terreos comunais usurpados
- Arranxar pistas do monte
- E acéptase por parte do exército liberar 80 Ha. de monte comunal para uso e explotación dos veciños.

Estes acordos supuxeron unha segunda victoria dos comuneiros na súa loita e un novo pulo na súa determinación de recupera-las posesións que consideraban súas por dereito.

Na Asemblea Xeral Ordinaria celebrada o 22 de xullo de 2012 apróbanse os criterios mínimos de debate que inicien o camiño a seguir nunha futura negociación co Ministerio de Defensa en caso de que se produza a sentenza firme a favor dos veciños. Estes criterios concréntanse en catro puntos.

1) A necesidade de defender unha superficie libre de terreo comunal, dunhas 80 Ha., onde están situadas as traídas de auga, o patrimonio arqueolóxico e os accesos ás propiedades particulares.

2) Solicitalle a Defensa que defina a superficie de terreo que necesita para o adestramento de tropas e a súa situación, delimitando os terreos de uso militar.

3) Traslado de todo tipo de manobras militares, o campo de tiro, campo de minas, Aldea afgá, Poboado urbano e demais infraestruturas de adestramento cara a zona suroeste do terreo ocupado, afastándoos todo o posible da poboación de Salcedo.

ción de Salcedo.

4) Negocia-las condicións de uso desa superficie, que para o caso da superficie ocupada pola base militar serían as marcadas pola lei e no resto dos terreos a ocupar solicitarase o pago dun canon, conservando así a propiedade comunal.

Todos estes puntos do preacordo foron levados á negociación celebrada en Madrid entre os comuneiros de Salcedo e o Ministerio de Defensa. En Asemblea Extraordinaria celebrada o 30 de novembro do 2013 aprobouse con 119 votos a favor, 1 voto en contra e 4 abstencións o preacordo definitivo de convenio alcanzado entre as partes sobre a cesión de terreo comunal no Monte San Martiño, para a continuidade da Base General Morillo dando, deste xeito, por finalizado o longo conflito e alcanzándose, finalmente, a paz social. Dicia o Presidente da Comunidade de Monte, o Sr. Fernando Pintos, no seu preámbulo que esta asemblea,

É transcendental para os comuneiros e a Parroquia, porque o acordo que hoxe debemos tomar ninguén dos presentes, imaxinaba hai catro anos que puidese ser posible e menos nun período de tempo tan curto. Isto débese a que fomos capaces de levar adiante todo un proceso reivindicativo que necesitou de tres actuacións encadeadas que o fixeron posible para poder sentirnos orgullosos e eu diría que tamén satisfeitos. A 1ª foi a determinación e coraxe de inicia-lo proceso a sabendas de que, dende o principio, tiñamos case todos poderes en contra. A 2ª foi busca-las persoas (xuristas e técnicos) capaces de leva-la defensa ante institucións que

se dicía eran intocables.[...] A 3ª foi manter por parte da Comunidade a firmeza, a coherencia, a responsabilidade e a seriedade para que tódolos atrancos que nos foron poñendo no camiño, sempre coa intención abandonáramos e desistíramos, non nos impidiran logra-lo noso obxectivo”.

Actores do conflito. Grupos e faccións en conflito



Concentración de protesta fronte ás portas da Base General Morillo

No conflito do monte comunal de Salcedo acontecido a partir do ano 2008 detectamos cinco actores principais:

- Ministerio de Defensa, ata o ano 2013 “propietario” ou beneficiario do uso da maior parte do monte comunal de San Martiño.
- Concello de Pontevedra, responsable da cesión do monte comunal ó Ministerio de Defensa.
- Comunidade de Montes de San Martiño de Salcedo, históricos propietarios do monte comunal.

- Plataforma de veciños afectados pola Franxa de Seguridade da Brilat.
- Grupos de opinión ou presión, formados por medios de comunicación, asociacións veciñais e partidos políticos

Nos conflitos sociais, como este, ou políticos poden entrar en xogo as denominadas faccións, que se diferencian dos grupos corporativos con propiedades estruturais en que as faccións tenden a ser informais, espontáneas, grupos tras un líder que loita polo fin perseguido pero que dependen enteiramente do poder consensual do grupo, é dicir, do consentimento colectivo e non da forza exclusivamente, pois neste tipo de grupos non estruturados o líder non dispón da capacidade da coacción física ou da función coercitiva. Por suposto, este consentimento colectivo pode basearse na tradición, no respecto a un cargo ou, como no caso que estamos a analizar, nas calidades persoais do líder. Son grupos de conflito eventuais organizados contra outro —ou outros— grupos. Por iso o máis habitual é que nazan e

morran co conflito. Como a facción busca apoio en todas e cada unha das fontes posibles, o seu bando pode cortocircuita-las liñas normais de partidos, clases ou castas, e por iso adoitan carecer de núcleo ideolóxico, máis aló da loita polo interese propio obxecto do conflito. No conflito do monte comunal de Salcedo temos un exemplo claro de facción na plataforma de veciños afectados pola Franxa de Seguridade. Un grupo que buscou apoio noutros colectivos veciños, do que formaban parte persoas de distintas ideoloxías, carecendo, xa que logo, de núcleo ideolóxico e que se extinguiu unha vez conseguidos os seus fins especí-



ficos, isto é, a derogación desa Franxa.

Ás veces, nos conflitos, unha facción pode derrotar tan definitivamente ó seu rival que adquire lexitimidade e comeza a organizarse en si mesma como un grupo formal, en tanto que a facción derrotada desapareza de todo. No noso caso, os membros visibles ou líderes da plataforma de veciños afectados pola Franxa de Seguridade, no seu particular enfrontamento coa directiva da Comunidade de Montes, acabou por botar a esta Xunta Reitora e instituírse como unha nova directiva que tomara as rendas das reivindicacións comunais.



Facerse ver, demostrar que se existe e ter presenza social é fundamental no conflito e algo consubstancial á orde política, pois non existe poder máis que na escena e é nesa escena onde, a través da presenza e visibilización da facción, podemos exercer-lo poder.

Os veciños e comuneiros de Salcedo visibilizaban a súa loita a través de demostracións públicas e multitudinarias. Marchas, concentracións, manifestacións e roldas de prensa foron as ferramentas máis empregadas para facerse ver na escena do conflito. O exército

facía o seu papel escenográfico con constantes patrullas polos terreos comunais en disputa, coa constante identificación dos veciños interceptados dentro do perímetro ocupado ou co constante requirimento da presenza das forzas de seguridade do Estado que vixiaban o perímetro do recinto militar e exercían a correspondente acción coercitiva e sancionadora.

As faccións buscan apoios externos, e ámbalas partes procuran o desprestixio do contrario sacando á luz a mala xestión ou tratando de tira-la máscara con que aparece en público o contrincante. No conflito pola lexitima propiedade do monte comunal de Salcedo ámbalas

dúas partes enfrontadas usaron os medios de comunicación como voceiros das súas reivindicacións. Os comuneiros esgrimían os seus dereitos consuetudinarios á propiedade do monte e alegaban o seu dereito a protexerse e a loitar contra o que crían un abuso intolerable nun réxime democrático. O Ministerio de Defensa defendía que a cesión dos terreos fora legal e insinuaba que estas reivindicacións da propiedade podían pór en perigo a continuidade da base militar cos conseguintes

prexuízos económicos para a comarca, deixando o xogo sucio das descualificacións a outras entidades sociais e políticas locais. Se ben todos usaban os medios para estes fins, esta relación coa prensa sempre foi asimétrica pois o Ministerio de Defensa, a través do Subdelegado e Delegado de Goberno e dos grupos políticos, económicos e sociais afíns ó partido de goberno, intentou pó-la opinión pública en contra das reivindicacións dos comuneiros de Salcedo usando para iso á prensa a través de artigos de opinión tendenciosos e informacións sesgadas que pretendían dar



unha imaxe negativa, egoísta e interesada dos comuneiros fronte a un Ministerio de Defensa valedor do ben común e da economía local.

mos para conseguí-los seus obxectivos, non hai, pois, normas de xogo. Pola contra, na área política os diversos contendentes si aceptan as mesmas normas.



Xunta Rectora da Comunidade de Montes de Salcedo que conseguiu a devolución da titularidade do seu monte posando fronte a súa sede

Area e terreo político

A área política é onde os individuos e grupos políticos loitan polo poder e polo liderazgo. Ronald Cohen define o poder como unha capacidade para influir no comportamento alleo e/ou para influir no control das accións importantes. A área é unha pequena área dentro do terreo político onde os individuos ou faccións compiten entre si.

Definimo-lo terreo político como unha área fluída de tensión dinámica na que se produce a toma de decisións políticas e a loita competitiva. Este terreo da confrontación —área de interacción de estruturas políticas rivais— caracterízase, segundo a teoría do xogo de Bailey, porque nel os rivais non comparten regras convenidas de antemán para regula-los seus conflitos, xa que logo, cada un dos grupos en loita usan tódolos seus recursos e mecanis-

Para o conflito que estamos a estudar esta área sería, por exemplo, o sometemento ós tribunais de xustiza, ás súas leis e ós seus ditames. Unha área de loita onde as normas e os procederes están perfectamente regrados, estandarizados e son compartidos e aceptados por ámbalas partes do conflito.

Segundo a teoría de xogos de Bailey existen dúas clases de regras:

- As pragmáticas, son as regras políticas relativas á conquista e conservación do poder, non é habitual á súa exteriorización. En definitiva, son as regras coas que se gaña realmente o xogo.
- As normativas, que se declaran publicamente e adoitan estar pouco definidas (honestidade, honradez, etc) e soen se-lo baremo polo cal as accións se xulgan eticamente correctas ou equivocadas.

Na área os equipos que aceptan estas regras intentan facerse cun apoio propio, como dicíamos, e mina-lo dos seus adversarios mediante a subversión. E ás veces os grupos rivais dunha mesma área poden aliarse temporalmente contra unha ameaza exterior, como pasa neste caso onde as comunidades de montes de Lourizán e Salcedo —entre as que existen litixios polos lindes dos seus montes— únense fronte a un inimigo común, aliándose tamén a comunidade de san Xulián de Marín —en rivalidade coa de Lourizán— e a de Vilaboa, en conflito tamén co Ministerio de Defensa.



Vemos, xa que logo, que nesta area do conflito uníronse diferentes grupos con intereses, en moitos casos, contrapostos para loitar de maneira conxunta contra unha ameaza exterior común a todos eles. Xa superada a primeira fase da confrontación e nunha reunión privada celebrada na Base General Morillo, entre os veciños de Salcedo e os mandos militares, o Coronel Fernández recoñecía que as mobilizacións da concentración e da marcha polo monte marcaron un antes e un despois na derogación da Franxa de Seguridade e na paralización das obras ilegais acometidas polo exército no monte de San Martiño. Lembremos que foron estes feitos os que desencadearon as protestas veciñais e o conseguinte proceso de reclamación xudicial do monte.

A centenaria loita pola posesión do monte comunal de San Martiño de Salcedo chegaría á súa fase final o 1 de decembro de 2012 cando en Asemblea Xeral Extraordinaria os comuneiros de Salcedo aproban as propostas de negociación da cesión da superficie de terreo comunal que ocupa a Base General Morillo e as condicións xurídicas e económicas da

cesión, autorizando ó Presidente e Secretario da Comunidade e os asesores xurídicos e técnicos para negociar co Ministerio de Defensa os termos definitivos do acordo.

O 21 de decembro de 2012 a Audiencia Provincial de Pontevedra dita sentenza firme a favor dos comuneiros e, como xa explicamos, os terreos ocupados do monte de San Martiño rexístranse a nome da Comunidade de Montes o 26 de

febreiro de 2013 dando por finalizado un conflito que se dilatou máis dun século e onde xeracións de veciños e comuneiros de Salcedo

loitaron pola lexitima propiedade dun monte comunal que fora deles, como recolle a sentenza, dende tempos inmemoriais.



fases dos conflitos de lexitimidade e da a teoría de xogos de Bailey, podémolo resumir en dous puntos:

- 1) A loita conxunta dos veciños de Salcedo, Lourizán e Vilaboa conseguiu a derogación da Franxa de Seguridade que afectaba ás súas propiedades.
- 2) Os comuneiros de Salcedo recuperaron a través dunha sentenza xudicial a propiedade do Monte San Martiño ocupado por Defensa dende 1895.



As consecuencias destes dous logros supuxo:

1) O Ministerio de Defensa viuse na obriga de devolve-lo monte ilegalmente ocupado e de pagar un canon polos terros onde se asenta a Base General Morillo e as futuras áreas de edestramento.

2) O desprazamento das manobras e campos militares, afastando a súa actividade de adestramento das propiedades particulares e dos núcleos poboacionais.

3) A recuperación da normal actividade dos veciños no monte e o aproveitamento dos seus recursos de forma libre e lexítima.

4) A posta en marcha dun ambicioso proxecto de recuperación, reorganización e posta en valor do monte comunal mediante traballos de limpeza, rareos, repoboacións con frondosas e especies autóctonas e traballos de posta en valor do patrimonio arqueolóxico e etnográfico.

5) A recuperación do orgullo e da dignidade dunha comunidade de veciños maltratada durante tantos anos ó terlles usurpado de xeito ilexítimo a súa propiedade comunal e o dereito a explotala e a vivir dela, cos conseguintes prexuízos económicos e sociais que iso ocasionou durante gran parte do pasado século XX. Neste proceso de empoderamento foi fundamental o exercicio da memoria histórica que fixo a comunidade local ó sentirse herdeiros doutros colectivos da parroquia que no pasado tiveron que loitar contra inxustizas e abusos como foi o caso dos Heroes do Campo da Porta.

Quero rematar este artigo coas esclarecedoras e esperanzadoras palabras pronunciadas polo Presidente da Comunidade de Montes de Salcedo, o sr. Fernando Pintos, na histórica Asemblea Extraordinaria celebrada o 30 de novembro do 2013:

Hoxe acabamos de pechar un proceso centenario, que vivimos dende unha posición de loita e acadamos un gran logro para todos. A nova etapa que esta Comunidade ten por diante debe ter moi en conta a transformación dos nosos montes, desenvolvendo proxectos que permitan actuacións de recuperación para unha posta en valor medioambientalmente sostible, pensando en futuras xeracións e fixindo de toda esa presa, coa crenza de que a natureza só dura unha xeración.



Bibliografía

-MARC SWARTZ, VICTOR TURNER e ARTHUR TUDEN. *Political Anthropology*. Aldine Publishing Company. Chicago, 1966.

-F. G. BAILEY, F.G. *Las reglas del juego político*. Editorial Tiempo Nuevo. Caracas, 1971.

-COHEN, R. "El sistema político"(pp.27-53) e Cohen A. "Antropología política: el análisis del simbolismo en las relaciones de poder"(pp.55-82). Llobera J. (compilador) *Antropología Política*. Ed. Anagrama. Barcelona, 1979.

SUPERSTICIÓNS, CRENZAS E MITOLOXÍAS NA SOCIEDADE GALEGA.

As súas influencias no devir cotián da comunidade

Carlos X. Ares Pérez

Diplomado en Graduado Social

Ilustracións:

Luísa Novas Domínguez

Sumario

Ao longo destas liñas faise un percorrido por unha realidade da sociedade galega que ten que ver coas cousas inexplicables e máxicas e como se convive con elas. Partindo do legado que deixaron as civilizacións celta e romana, fálanse das tradicións e dos seres que conforman a mitoloxía dos galegos. Personaxes do ben e do mal, habitantes fantásticos dos bosques e mares, remedios cos que combater as enfermidades e costumes nos festexos e rituais teñen cabida nesta historia que remata nunha reflexión final que tenta buscarlle unha explicación a todas estas situacións.

Palabras clave: crenza, mitoloxía, superstición, costumes, galego, remedio

Abstract

In this article, the author tackles social life in Galicia with a focus on the coexistence of reality with magical beings and mystifying customs. Starting with the legacies of the Celtic and Roman civilizations, the paper delves into the creatures and traditions that make up the Galician mythology: archetypes of good and evil, fantastic denizens of the forests and the oceans, remedies to fight disease, and community celebrations and rituals, are all part of a story that the author tries to interpret in the article's final reflections.

Keywords: belief, mythology, superstition, customs, galician, physic

“Galicia, terra meiga”, é unha frase que fica nas mentes como a descrición dunha comunidade tocada polo máxico, é tamén o título dunha canción composta polo profesor Don José Manuel Muñiz e popularizada pola voz de Ana Kiro, pero é ademais unha frase que amosa un cualificativo á nosa terra que sen dúbida está sustentado en todos os seres e crenzas que deambulan polo maxín dos poboadores das terras galegas dende os seus inicios; ou nesas fragas cheas de trasgos, carrouchas e mouros que inundan as mentes de quen os atravesan; ou nos claros dos extensos bosques que nas noites de luar agochan reunións de

supostas meigas que neses inqedantes e máxicos aquellarres maquinan feitizos cos que sandar doenzas ou enfermar a persoas e animais; e poida que tamén neses camposantos afastados das aldeas aos que os vivos levan por angustiosos carreiros aos seu mortos en procesión, os cales volven formando Santas Compañías reclamando almas vivas coas que aumentar en número a tenebrosa comitiva.

Cando a alguén se lle ocorreu repartir cualificativos por comunidades, a Galicia asignáronlle o de “desconfiados”, e esta desconfianza é seguramente o resultado dos medos e as moi-



tas supersticións coas que o galego convive, as cales van incidindo nas tomas de decisións ao longo do camiño das súas vidas. Así ollan aos galeguiños dende fóra, como xentes de mentes envoltas na influencia dunha terra máxica, dunha terra meiga documentada e popularizada en infinidade de libros, poboadores do rural ancorados en feitizos do pasado que para facer volver o leite ás nais seguen confiando máis na ruda criada na terra ceibe que en medicamentos de ilexibles nomes creados en fríos laboratorios.

Ao longo destas liñas imos facer un repaso por algunhas das crenzas, seres e supersticións que sobrevoan as mentes e pensamentos da terra galega, comezando este camiño dende as bases que deixaron sentadas os celtas e chegando ata as súas repercusións nos seus descendentes galegos.

Celebracións celtas: O legado dos nosos antergos

Gozaban os celtas, antigos poboadores da actual Galicia, de catro festas principais que coincidían noutras catro épocas do seu calendario anual, o Samaín e o Imboloc o primeiro día dos meses de novembro e febreiro respectivamente, e o Belteine e o Lugnasad para os días un de maio e agosto. O Samaín significaba o primeiro día do seu ano, estando relacionadas estas celebracións con aspectos relixiosos, do agro e do astro rei sol. As dúas primeiras correspondían ao inverno, no que predominaba o mandato da lúa, sendo as dúas restantes levadas a cabo na época na que reinaba a luz do día. Precisamente esta influencia que os astros do universo exercían sobre o pobo celta, chegaron ata as xeracións vindeiras como aspectos que teñen moita incidencia nas cren-

zas e na mitoloxía.

O sol simboliza a luz, o calor, a vida, os seus raios mesturados coas gotas dos orballos fan medrar as herbas e as árbores nos bosques e os froitos nos campos, danlle vida a pequenos seres como trasnos, fadas e diaños, seres en definitiva que alegran a vida e transmiten boas vibracións aos poboadores. En dirección ao sol viaxaban os pobos celtas, así chegaron a Fisterra, onde o principio e o fin se iluminan ao mesmo tempo coa súa luz.

A lúa, en contraposición, é a raíña da noite, o faro da escuridade, agochadas baixo a súa luz camiñan as pantasmas, as ánimas da Santa Compañía, o lobo da xente, multitude de seres moitas veces imperceptibles ao ollo humano pero sempre relacionados co misterio, a morte o medo e as desgrazas. Obviamente sempre hai excepcións que confirman a regra, pois tamén da noite emerxe o Apalpador, ese home bonachón que polo Nadal baixa do monte e visita aos cativos acariñando os seus ventres e deixándolle un bo puñado de castañas coas que paliar a fame e adojar os seus padais. Ou na noite do San Xoán, na que despois de consumir os amores, na praia da Lanzada da pontevedresa península meca nove ondas baten contra os ventres das aspirantes a nais, que mediante o “muxido da mar embravecida” anceian deixar de formar parte da “barriga inútil da muller solteira”, frases ambas que forman parte do conxuro dunha queimada feita co gallo de espantar meigallos e feitizos das vidas de quen a proba. A lúa mantense no tempo como astro de influencia nas crenzas, costumes e celebracións tanto relixiosas como pagás; a primeira lúa chea de primavera é a referencia tomada para datar o inicio da Semana Santa, o Martes de Entroido segue



denominándose Martes de Plenilunio, o seu influxo marca o ritmo ao que danzan as marelas, e os seus diferentes estados son o punto de partida para sementeiros, seiturais, tempadas mariñeiras e ate períodos de celo, aspectos todos eles que conforman os referidos costumismos da poboación e serven como guías de supersticións á hora de tomar decisións ante as diferentes labours e traballos.

O cosmos para o que miraban os nosos antergos e que como no caso dos celtas marcaban os seus festexos, tamén acollía ás estrelas que inda hoxe convertidas algunhas delas en bágoas de San Lourenzo cumpren desexos a quen as ven e fan a súa petición a tempo. As alineacións de determinados planetas, os negros nubarróns, os raios e as centellas son tamén outros elementos do infinito que inflúen na psicose revirando en temores, fobias e loucuras.

Destas festas do mundo celta sen dúbida é o Samáin a que se fixo máis lonxeira (tamén o Belteine do que falaremos máis adiante), pois aínda hoxe penduran das fiestras e cruceiros diferentes cabazas (tamén chamadas calacús nalgúns zonas), que simulan feos rostros co gallo de espantar aos finados que volven como ánimas en pena, cabazas que levan no interior a luz do lume, nunha clara intención de mesturala coa escuridade da noite de santos na que se pensa que os mortos voltan aos fogares a quentarse, quizais por iso en moitas aldeas adoitaban deixarse lumes prendidos. Os celtas veneraban aos seus mortos, e os galegos mantiveron a tradición rendéndolle cumprida homenaxe nesta noite de inicios de novembro, poñendo sobre as súas tumbas unha luz que lles axude a saír do purgatorio e establecerse no ceo; celebrando tamén nesta data a festa do

magosto, na que por cada castaña que se come unha ánima deixa o citado purgatorio, magostos que en tempos se facían ás portas das igrexas coa intención de que tamén os mortos puidesen participar deste festexo, pois din que as castañas e as noces son alimento dos finados (deitarse baixo a sombra de castiñeiros e nogueiras leva consigo a superstición de que algo malo pode pasar por ser os seus froitos, como digo, alimento de defuntos). E cando o magosto chegaba ao seu fin, os vivos voltaban cara os seus fogares nos que previamente deixaran as potas coa sopa quente por si as ánimas tiveran a ben pasar por alí a comer unha pouca; e os mortos quedaban ao carón dun



lume que ninguén era quen de deixar apagado, pois esa leña ardendo os quentaría durante toda a velada. Un lume por certo que esa noite debía ser puro, e polo tanto estaba prohibido cuspir ou botar nel calquera elemento que puidera danalo, pois baixo ningún concepto se quería que as ánimas se anoxasen. Noutros lugares, ao contrario, a intención era ter afas-



tados aos espíritos durante esa xornada de santos, así que as campás da igrexa soaban sen parar durante toda a noite coa intención de escorrentalos.

Por todo isto, cando ollamos as cabazas que hoxe se comercializan vítimas da sociedade de consumo e que os cativos levan ás súas escolas coma elementos ornamentais, quizais deberíamos caer na conta de que simbolizan cacholas de humanos e perfectamente nos podería vir ao pensamento a imaxe dun guerreiro celta, quizais un dos seus reis, ate pode que se chamara Breogán, que tamén coa cachola dun inimigo pendurada nun mastro lle rende pleitesía pensando que con esa veneración lle traspasaría os poderes máxicos que o defunto posuía. Non se debería por tanto xogar con este tipo de crenzas e simboloxías, ou quizais si se debería, poida que só sexan supersticións miñas, pero vaia, eu tamén son galego.

Un mundo cheo de seres e personaxes

Cando as superticiosas imaxinacións collen voo ata límites onde ninguén as pode frear, as cacholas énchense de multitude de seres que volven cara elas convertidas en entes do ben e do mal, en personaxes do máis alá que viven no máis acolá, en ladróns de ideas, fabricantes de sorrisos, musas dos amores e maléficos tecedores de desgrazas. Se un repasa por exemplo o texto do popular conxuro da queimada tería un perfecto glosario de moitos destes seres.

Contan as lendas mitolóxicas que houbo unha vez unha revolución no ceo na que os seus promotores, xa anxos, foron expulsados polo seu deus e enviados ao máis profundo das estan-

cias infernais. Nun intre, a Virxe falou co que foi seu fillo na terra tratando de interceder por estes anxos expulsados, acadando o perdón para uns cantos, os cales foron freados na súa viaxe cara as referidas profundidades caendo na metade do camiño no noso mundo, quedando para sempre habitando soutos, mares, fragas, ríos, bosques, lagoas e ate uns cantos deles suspendidos no aire convertidos en espíritos creadores de treboadas e hábiles lanzadores de raios. E como non podía ser doutro xeito, tamén elixiron as terras máxicas galegas para pasar o resto das súas penas.

Nacen así espíritos que serán coñecidos con variadas nomenclaturas, sereas e doncelas nas augas; fadas, trasnos, lumias e mouros nos bosques; vedoiros adiviñadores e nigromantes feiticeiros capaces de levantar aos mortos nas aldeas; tangomangos, canouros e diaños nos fogares; e pantasmas, Santa Compañía e a Procesión das Xás vagando preto das poboacións.

Supoñamos que saímos de paseo (por poñer un exemplo) polas fragas do Eume, os Ancares ou pola Pena Trevinca, teito de Galicia e fonte de lendas como a da Lagoa da Serpe. Se nos imos fixando no ceo, poida que vexamos aos *nubieiros*, seres que dominan as tormentas e raios ao seu antollo e que baixo as súas negras vestimentas agochan poderes que lles permiten espesar as néboas e converter a vulgar poalla en torrenciais choivas. Xunto deles camiñan os *tronantes*, que crean as sarabias e que cos seus pés golpean fortemente nas nubes para que se escoiten os tronos que amedrentan á poboación. Quizais ao mesmo tempo que os ollamos escoitemos tamén o tremer das badaladas coas que os monxes do lugar fan soar as campás dos santuarios coa intención de escorrentalos.



Fixándonos entre as árbores e nos chans dos lugares mencionados, ou de outros similares tan comúns na xeografía galega, albiscamos algún que outro *trasno* que en calquera dos aspectos que adopta, xa sexa pequeno humano, figura de animal ou son da folla que cae ou se move batida polo vento, xoga e revolve sen descanso na paz da natureza provocando a nosa risa. (Hai tamén outro tipo de *trasno* chamado *sumicio* que engade aos poderes do anterior a capacidade de volverse invisible el mesmo ou facer que o sexan tamén as cousas que o rodean).

non descubramos os tesouros que con tanto mimo agocha nas profundidades terrestres. Seguro que o imaxinario sendeiro polo que camiñamos nos levará tamén ate unha cova na que agardan *os mouros* (tamén denominados *xentís*), parentes do demo non bautizados e invisibles aos ollos humanos, polo que será mellor non espertalos. Noutra das covas dos frondosos bosques polos que discorre o noso virtual paseo pola feitiiceira maxia galega habitan *ouvas* e *lumias*, enfermizas e transmisoras do mal as primeiras e fermosos espíritos con aspecto de belas mulleres as segundas, as cales



Un pouco máis adiante agarda por nós a *Dama Branca* rebuscando nos seus libros coa intención de atopar o nome da meiga á que chamará ante a súa presenza para obrigarlle a desfacer un meigallo, acompañada ela por unha lexión de *fadas* que cos seus poderes máxicos tentan axudarlle nos seus cometidos, fadas que nacen cada vez que un acabado de nacer sorri e que na súas horas de lecer danlle cor ás bolboretas. Diante nosa pasa disimulando non vernos un *encanto*, coa única intención de que

poderían saír a enfeitizarnos atraéndonos cos seus cantos para posteriormente chuparnos o sangue.

Nalgún dos ríos que regan estes montes e bosques nadan mesturadas entre peixes as *doncellas* conservadoras das virxindades. Tamén ao ser noite de lúa chea unha *lavandeira* volta do mundo dos mortos para lavar e lavar sen descanso as sabas manchadas dun sangue que nunca poderá ser limpadado para que todos sai-



ban que esa muller ou deixou morrer a un fillo sen ser bautizado ou ela mesma morreu no parto. Aviso a todos os meus acompañantes, facéndolles saber que no caso de que requira a nosa axuda, haberá que retorcer as sabas no sentido contrario ao que o fai a lavandeira senón queremos que a mala sorte nos persiga.

Despois dunha longa xornada abandonaríamos o noso camiño afastándonos do monte e achegándonos, xa coa noite enriba, aos núcleos de poboación, onde perplexos veríamos pasar á *Santa Compañía* na que un vivo encabeza unha comitiva de mortos na busca de novos inquilinos, ate semella que ollamos a un carneiro negro camiñar ao seu carón; e nunha encrucillada de camiños, mentres sentamos a descansar na base dun cruceiro coa intención de deixar unha moeda nun peto de ánimas alí tamén instalado, unha rara sensación corre polos nosos corpos, quizais sexa o paso da *Procesión das Xás*, que nin sentimos nin vemos xa que ningún dos nosos padriños rezaron mal o credo o día do noso bautizo, nin o cura que nos deu este primeiro dos sacramentos confundiu o santo crisma co óleo dos enfermos. Aproveito a situación para contarlle aos meus compañeiros de viaxe que unha vez contoume un que a viu pasar que está formada por espíritos dos vivos que portan un ataúde, e que irremediabilmente os que máis preto van da caixa serán os que antes pasen ao mundo dos mortos.

Aínda arrepiados polo paso destas pantasma de mortos e vivos, ollamos a un *canouro* que corre cara unha das casas coa insán intención de lanzar unha pedra contra unha fiestra detrás da que descansa unha persoa que xa non tardará moito en finar, acudindo deste xeito á chamada da morte que utiliza a este ser como mensaxeiro. Noutras ocasións este demoníaco

personaxe causa pesadelos aos enfermos que dormen e mesmo fire a cativos indefensos.

Xa metidos de cheo na aldea e mentres buscamos un fogar no que nos dean pousada, aparece ante nós un pícaro *vedoiro*, especie de bruxo que a cambio dalgúns cartos se ofrece a adiviñarnos o futuro, facéndonos saber que entre os veciños do lugar o seu prestixio está fóra de toda dúbida; nada que ver co *negrumante* que vive dúas casas máis alá, que se adica a levantar mortos para que lle revelen segredos, a crear temporais cos que dificultar os traballos dos mariñeiros e mesmo a botar por terra as colleitas que con tanto esforzo foron coidadas.

Faise imposible estar un segundo máis na rúa expostos a tantos feitizos e meigallos, así que somos recibidos nunha vivenda na que por fin nos vemos a salvo. Pouco dura esta sensación, xusto o tempo que precisan os rebuldeiros *diñños* en facer das súas, pois ao igual que os trasnos (seus curmáns dos montes), non descansan nin un intre mentres nos agochan os enseres, nos poñen trabas no camiño coa intención de provocar tropezo e nos fan mil e unha trasnadas máis coas que todos eles disfrutaban á conta dos humanos. Algún que outro *tango-mango* deambula tamén pola casa orixinando preocupacións nos seus donos, acompañado dos *tardos* que soamente aparecen pola noite para provocar pesadelos nos que dormen, sempre e cando non lles deixen como cebo unha boa cantidade de grans dalgún cereal para que levados pola súa innata curiosidade se entreteñan en contalos, o que fará que non lles dea tempo a sentarse sobre as súas vítimas antes de que a luz do alba os faga fuxir de novo.

Xa pola mañá, o canto das *sereas* ou *xacias*



que chega dende o mar nos segue envolvendo nunha maxia que soamente en Galicia se pode atopar, inda que non acudiremos á súa chamada pois non queremos que as nosas vidas naufraguen nas augas arremuiñadas.

Por último, e antes de deixar esta suposta viaxe chea de encantamentos, volto a adentrarme no bosque para espallar migas de pan preto dos ríos e lagoas sabendo que as pequenas e fugaces *pupieiriñas* acudirán a comelas, pois non quero que se queden sen forzas e deixen de adiviñar os agasallos que os cativos que aínda non falan queren recibir polo Nadal. E marchó por fin, non vaia a ser que por arriscarme apareza ante min o xigante *olláparo* co seu único ollo no medio da fronte.

Sirva por tanto esta peculiar viaxe aquí realizada para facernos unha idea dos moitos seres imaxinarios (ou non) que habitan a maxia galega, todos eles froitos dos medos e desexos cos que a poboación busca unha explicación ás moitas situacións que se suceden na vida cotiá e que se converten en historias que pasan de xeración en xeración como legados do inexplicable aos que as enraizadas supersticións lles seguen dando vida.

Fauna e flora: medos e remedios

Unha sociedade tan altamente influenciada na súa economía e xeito de vida pola gandería, pesca e agricultura tamén verte os seus temores e costumes sobre estes aspectos. É así como de animais e vexetais xorden mitos e lendas que os fan directos protagonistas dunha realidade galega que unha vez máis volta a buscar no irreal as explicacións a enfermidades, pestes, malas colleitas e boas xornadas de pesca.

Tomando como base de novo aos antergos celas ollamos como sentían unha especial atracción polos animais xa que os consideraban mortos retornados que merecían todos os seus respectos e que segundo foran as súas calidades físicas ou xeitos de facer lles podían axudar engadindo nas súas vidas valores de fortaleza e sabedoría, ou espantándolles as desgrazas. Tamén entre as divindades do Olimpo romano aparece o *Fauno*, un rei habitante dos bosques e gran defensor da agricultura e da gandería que ten na mitoloxía grega ao seu homónimo deus *Pan*.

Sentadas por tanto as bases nas crenzas e personaxes dalgunhas das civilizacións que anteriormente foron poboando as terras galegas, aparecen vogando polo mar das tradicións diferentes pensamentos referentes aos mundos animais e vexetais que conforman un senfín de calidades que se lles atribúen na cultura popular. É así que a bondade coa que o *Fauno* defendía e coidaba o seu entorno se viu empañada polo grego *Sátiro*, do mesmo aspecto (humano de cintura cara arriba e de cabra cara abaixo, ambos con cornos pero con pezuños os primeiros e pés os segundos), o cal pertencía ao séquito de *Pan* e que ademais de coidar e defender floras e faunas, introduciu un compoñente amedrentador debido ao seu excesivo apetito sexual. Non tardou a mitoloxía galega en adoptar a este personaxe trocándolle o nome polo de *Rabeno*, dotándoo de aspecto humano con longo rabo, atribuíndolle as culpas causantes das lepras e acusándoo de perseguir ás mulleres que se atrevían a cruzar os bosques ou a achegarse a eles coa única intención de forzalas. En definitiva, buscando un causante para os posibles perigos que puidesen chegar dos citados bosques e unha desculpa para escapar deles.



Imos facer un pequeno percorrido polas variadas especies que conforman o mundo animal, que coma se fosen os anxos expulsados do ceo dos que falabamos anteriormente, foron quedando algúns suspendidos no aire ou asentándose nas terras e augas. Empezando por exemplo polas aves, que escolleron as alturas para a súa vida, atopámonos co pardal, ao que os celas vían como os portadores das mensaxes dos

sabe son altamente nocivos para os produtos agrícolas; máis difícil explicación tería a crenza que mantén que se deixan caer unha gota de auga recollida co seu pico na noite de San Xoán enriba dunha moza, a afortunada sería feliz para toda a súa existencia. Outros valores da vida como o amor, a saúde e a cultura son representados e aumentados pola presenza de gaivotas, merlos e cisnes respectivamente.



deuses e que inda hoxe as súas visitas ás vivendas enchen de ledicia aos seus moradores sabendo que con eles veñen tamén presaxios de boa sorte. O mesmo sucede coas andoriñas, anunciadoras da primavera e sementadoras de fortunas nas casas nas que aniñan; nada que ver co cuco, que se chega ás aldeas nos inicios desta estación primaveral quizais traia consigo nefastas desgrazas. Semellantes no físico ás andoriñas son as pequenas lavandeiras, que o mesmo que as anteriores son tamén vistas como paxaros de bo agoiro xa que no seu caso se lle atribúen poderes benefactores para as colleitas, aínda que poida que a explicación a esta suposta maxia sexa cousa da súa natureza, pois son depredadoras de insectos que como se

No outro lado da sorte temos a bufos e curuxas, símbolos de que todo irá mal, crenza seguramente sustentada no seu carácter nocturno e de habitantes da escuridade. Din que as meigas utilizaban aos primeiros como correos para que levaran os seus feitizos cando os destinatarios se atopaban lonxe na distancia. As choias, corvos, avenoiteiras e pegas son outras das aves para as que o destino tiña gardado un cualificativo relacionado coa morte, seguramente relacionado coa súa cor negra. Cando unha pega ou corvo voan facendo círculos sobre unha casa na que habita un doente, pensa a xente que poucos días de vida lle quedan ao enfermo. Peor se ve a presenza dunha avenoiteira, paxaro do que se pensa que ademais de



chuparlle o leite ás cabras son tamén os encargados de levar as ánimas dos bebés finados ate o mundo dos mortos para que alí repousen durante toda a eternidade. Pero non todo é negativo para todas estas aves mencionadas, pois os celtas tamén vían nas pegas poderes cos que afastar aos inimigos e nos corvos a forza necesaria para decidir que facer no futuro. E falando de celtas, lembrar que nas súas batallas sempre buscaban a protección que dá unha aguia e o valor que transmite un falcón, calidades que inda hoxe se atribúen a estas especies. Ese valor que transmiten todos o tipos de falcóns ten nun deles, o miñado, a capacidade de namoramento, pois quen poida poñer a cachola dun exemplar sobre o seu ventre farase pouco menos que irresistible e conquistará a todas as mulleres que se propoña.

Como animais que cohabitan co home teríamos aos años, especie moi relacionada coas crenzas relixiosas que cando son brancos enchen os fogares de pureza. Pero se a cor é negra entón cumpre sacrificalo para espantar meigallos e mortes; lembrar que como comentabamos anteriormente tamén os carneiros desta cor acompañaban á Santa Compañía e polo tanto aparecen como pregoeiros da morte ante os ollos das xentes.

Máis rara é a realidade das relacións co can, fiel compañeiro do home e habitual compartidor de vivendas cos seus donos. Hai algún caso no que primeiro as menciñeiras e despois as avoas que foron pasando o legado a fillas e netas e así sucesivamente, utilizaban a lingua destes animais para curar as feridas, xa que como digo hai quen mantén que unha pasada da súa lingua pola ferida a sandará de vez. Pero cando se pensaba que un deles tiña a rabia non quedaba outra que sacrificalo, e non

por que a enfermidade sexa contaxiosa, que sería a explicación lóxica ao tema, senón que porque no caso de que mordera a alguén podería meterlle o demo no corpo e sería necesaria unha especie de exorcismo ante o santo patrón do lugar. Ou se lles daba por ouvear na noite simulando aos seus curmáns os lobos, entón estarían predicindo unha morte segura.

Son por tanto todas estas crenzas froitos da transmisión dos medos que circulan de xeración en xeración e que o asignado carácter de desconfiados non permite deixar de lado. Para a mitoloxía queda o coñecido como *Can do Urco* que nas noites torna de fermoso peixe a enorme besta e sae dos mares envolto en cadeas para formar xaurías cos cans que vai atopando nos camiños que o levan ata o fogar de alguén a quen lle vai a anunciar a súa propia morte.

Especial importancia nos costumes da aldea tiña a festa do porco de San Antón, enraizada nas crenzas relixiosas e que ten a este animal como centro dos actos que compoñen a este festexo. Celébrase o 17 de xaneiro, que é o día que o calendario cristián ten reservado para a festividade de San Antón Abade, patrón dos animais, a quen se venera para que o gando non sexa pasto das enfermidades e cumpra co seu cometido como sustento ou de axuda nas labours propias do campo. Ás veces os animais enfermos eran ofrecidos ao santo coa esperanza de que saíra indemne desa doenza, que de ser así quedaba o dono na obriga de entregar en ofrenda ao citado santo algunha parte do mesmo (xeralmente da cachola ou extremidades) unha vez que fose sacrificado. Nin que dicir ten que o encargado de recoller e gozar desas dádivas era o cura párroco do lugar. Outras veces, era ofrecido ese día un



porco macho vivo de escasa idade, o cal durante todo a ano circularía libremente polas rúas e casas do lugar comendo e durmindo onde lle petase, ataviado cunha campaniña prendida do pescozo ante o son da cal os veciños saían a darlle de comer coa intención de que quedara perfectamente cebado. Ao ano seguinte era sorteado entre os veciños que previamente pagaran as rifas feitas e vendidas polo cura. O agraciado quedaría en propiedade co porco anteriormente “bautizado” co nome de Antón, e unha vez máis o párroco do lugar cos cartos da recadación os cales irían destinados ao culto do santo.

Nas augas salgadas habitan tamén os xoguetóns cabaliños de mar, pequenos seres que serían os tragos da auga e que os mariñeiros utilizan como gardiáns e guías das propias embarcacións para que a xornadas de pesca sexan altamente frutíferas.

Tamén relacionados coas augas, pero neste caso as doces, entrarían as crenzas referentes a anfíbios coma píntegas e rás. A primeira simboliza mitoloxicamente ao lume, inda que tamén partes do seu corpo se pensa que eran utilizados por feiticeiras nos seus rituais; temos entón a sensación de que xa non só polo seu aspecto visual senón tamén pola súa relación co maléfico, este animal é catalogado pola sociedade como nocivo. As rás pola súa banda tanto poden ser supostos príncipes como predicir fertilidades, así que polo tanto nada teñen que ver ante os ollos dos humanos coas anteriores. E non digamos coas serpes, representación do demo na terra e os máis perigosos dos reptís na busca do pecado, entendido este termo nas súas acepcións relixiosas tan incrustadas na poboación. Aínda hoxe un pode atopar avoas que lle recomendan

ás súas netas que non se peiteen preto dun regato, pois cada un dos pelos que lle caía na auga podería cobrar vida transformándose nunha serpe que enchería a aldea de fatalidades. É esta unha mostra das moitas lendas que teñen ás serpes como protagonistas, sempre como símbolos do mal, transmisoras do pecado e preámbulos da morte. Máis pequenas e aparentemente inofensivas son as carrouchas, pequenos vermes que tamén son utilizados polas mesmas avoas na expresión “picoulle a carrocha”, coa que vaticinan a morte das aves de curral que descansan nos tradicionais galiñeiros, cando realmente son esas aves as únicas provistas de pico e que polo tanto tragan ao verme o cal unha vez dentro se asenta no interior danando o corpo da ave en cuestión ata provocarlle unha enfermidade que rematará no fatal desenlace. É este un claro exemplo do que pode suceder cando se busca unha explicación no mundo da fantasía antes de tentar que a realidade e os coñecementos vaian collidos da man, pero obviamente se sempre se busca esta segunda vía non teríamos este enriquecedor, tradicional e misterioso mundo de maxias e crenzas que aboia na atmósfera galega.

Para rematar con este repaso ao mundo animal imos deternos nos insectos e arácnidos, que polo xeral adoitan ter estreita relación coas meigas. É este o caso de abellas e abellóns, das que se pensa que son ánimas de mortos que tentan voltar ao lugar que deixaran e que as meigas se transforman neles para achegarse ás persoas destinatarias dos seus meigallos. Visto isto non semella que estea mal visto matar aos segundos pero sería problemático acabar coa vida das primeiras. Meigas asimesmo que nas reunións das noites de San Xoán din que reparan as moscas que habitarán en cada casa, e

que incluso se converten nelas para tentar dificultar a vida de animais e persoas. Outro costume que as xentes lle vían facer ás menciñeiras levou a moitos a considerar ás arañas como imprescindibles na cura de feridas, gardando con agarimo as súas teas tan finamente tecidas para poñer enriba das mesmas. Hoxe semella demostrada a condición deste tecido como efectivo coagulante, así que de novo a ciencia dálle a razón aos remedios utilizados por menciñeiras sen titulación académica pero con moita sabedoría popular posta ao servizo da comunidade.

Deixando xa de lado a fauna e pasando á flora empezaremos lembrando unha das festas celtas das que falabamos no anterior punto. Esta festa é a denominada Belteine, celebrada o un de maio, ao igual que inda hoxe en moitas localidades se desenrola a chamada Festa dos Maios, un rito de amor á natureza que ten ás flores da primavera como protagonistas. Poucas son as portas de casas e cortellos, carros e leiras que quedan sen que unha póla de xesta coa súa flor amarela ou branca pendure delas, coa intención de atraer aos bos espíritos para que coiden das persoas, animais e colleitas.

Poida que tamén inspirado ou como legado do referido Belteine teña a súa orixe o tradicional alumeadado das leiras, ritual celebrado cando o mes de abril remata e que consiste en percorrer provistos de fachóns ou outros elementos con lume estes espazos de sementar e cultivo, ten-



tando así chamar a atención dos deuses para que concedan unha boa colleita. Precisamente un deses elementos utilizados para alumear ben podería ser a planta coñecida coloquialmente como abretoa, que se conta que os celtas utilizaban para ornamentar tumbas e que cando lle cae a flor

e queda seca, as súas pólas (chamadas tamén varas de San Xosé) convértense nunhas funcionais teas que unha vez prendidas con lume eran colocadas nos accesos das casas para dar luz cando a enerxía eléctrica aínda non fixera acto de presenza.

Ollamos por tanto como o mundo labrego está cheo de supersticións que marcan o xeito de proceder dos mesmos. Sirvan como exemplo disto, ademais dos anteriores, algunhas actuacións como a que mantén que antes de planificar as súas xornadas tentaban ver a dirección que tomaban as arañas ao transitar polas paredes, xa que se ían cara abaixo era sinal de que pronto chovería, e se o facían cara arriba traían o bo tempo. Tampouco é conveniente afondar moito cos arados ao traballar as terras, xa que se poderían causar graves danos nas covas dos muros que se agachan baixo elas, esperando así a súa ira o que traería grandes desgrazas ao causante. Os muros e as moursas, que xa mencionamos anteriormente no noso paseo virtual entre os seres fantásticos, víanse na cultura popular como personaxes de vida nocturna, habitantes do mundo subterráneo afastado dos núcleos de poboación, posuidores





de diferentes poderes, moitas riquezas e de carácter non cristián. Pódese intuír polo tanto a clara influencia relixiosa na creación deste mito dos mouros, que poderían ser membros doutras relixións do mundo árabe a quen se lles tentaría atribuír aspectos negativos coa intención de desprestixialas. Hoxe a cultura galega está chea de lendas que falan das historias sucedidas cando se produce unha interrelación entre mouros e galegos cristiáns. Poida que un deles sexa o *lambirón*, un posible mouro importunado que en actitude revanchista impediría que as colleitas medraran ao secar os campos e envelenar as fontes e regatos usados para regadío e/ou consumo humano.

De sempre as herbas dos campos e montes se teñen como produtos indispensables na creación das beberaxes das menciñeiras (a ninguén se lle escapan os seus altos poderes curativos) e nos conxuros das meigas. Din que en ocasións recollían as citadas herbas en dezaioito diferentes camposantos para elaborar un remedio infalible contra determinadas enfermidades. Por outra banda, contra os perversos feitiños negativos sempre compre ter de man unha boa restra de allos que pendurar do pescozo ou na porta da casa, ou deixar pétalos de flores na auga na noite de San Xoán para lavarse con ela pola mañanciña purificando o corpo e afastando malos agoiros. As mozas e mozos que buscan parella coa que compartir amor recollen tamén nesta máxica noite nas rochas que hai a carón do mar a herba de namorar, para despois meterllas aos seus pretendidos nos petos sen que estes se dean conta; soamente quedará agardar a que a maxia da herba cumpra a súa función e que o amor cristalice entre ambos. A outra cara da moeda fica en que haberá que estar ben seguros desta decisión tomada e de tela deixado no peto da persoa desexada, pois

este feitiño nunca erra e xa non se poderá tentar trocar a decisión nin o seu destinatario.

Voltando aos poderes curativos das plantas, hoxe academicamente probados e hai tempo pola contra soamente prendidos nos costumes das xentes mediante o sustento das crenzas e mínimos coñecementos médicos, podemos escoitar de boca dos vellos do lugar como anos atrás lles contaban tamén a eles os diferentes e moi variados métodos de curación de doenzas valéndose das herbas. Así nos relatan como as espullas se combatían lavándoas co líquido que soltan as herbas das andoriñas ou co leite dos figos verdes, o bocio era combatido bebendo as augas mesturadas coas flores deixadas no exterior na noite de San Xoán ou como as doenzas internas dos animais se curaban meténdolles herbas entre a pel e os ósos, un exemplo disto sería a coñecida como olla-beira, tamén usada para sacarlle os vermes ao gando vacún. Para as enfermidades máis intanxibles quedaba o uso de flores como as malvas, que feitas en infusión axudan aos asustadizos a non selo, a vermella flor do Lirolai que combate o cansazo físico, e o trevo de catro follas que había darlle a quen o atopara sorte, saúde e riquezas para os restos. Pero se do que se trata é de atopar riquezas nada mellor que tomar durante doce días seguidos e ben cocidiña na auga de sete pozas a máxica herba peliqueira, despois de recollela alí onde non lle dea o sol nin lle caia a xeadada, para que na noite número trece e durante os nosos soños nos revele o lugar exacto no que se atopa un tesouro.

E falando destes “remedios caseiros” tan utilizados pola poboación ao longo da historia, imos facer un pequeno repaso polos mesmos no seguinte punto.



A menciña natural ao servizo da saúde

Unha sociedade tan altamente exposta aos axentes externos buscou dende sempre na natureza os remedios que puxeran fin aos seus males. É así como as xentes do lugar acudían a druidas, meciñeiras, coidadores de mentes ou intrépidos compoñedores de ósos, axudados dos cales buscaban poñer freo ás doenzas típicas da actividade cotián. Destemplanzas contraídas baixo o frío das xeadas nas longas xornadas acompañando aos gandos durante o seu pasto nos montes ou pescando nas frías augas das rías e mares, lesións provocadas polos duros esforzos na terra, contaxios sobrevividos da relación cos animais nos traballos e nos días de caza ou simplemente trastornos mentais froito dos problemas e penurias do día a día, facían que a figura dos sandadores anteriormente mencionados acadaran un alto status na sociedade das diferentes épocas da historia galega.

Algunhas veces a cambio dunhas cantas moedas, outras mediante as agora denominadas retribucións en especie que se materializaban en medidas de grao, galiñas, galos e años (entre outros), ou recibindo unha dote temporal a cargo de todo o pobo como pago á súa adicación exclusiva na axuda á saúde da veciñanza, os expertos curandeiros gañaban a súa vida e tentaban alongar as dos demais.

Ás veces eran utilizados determinados vexetais específicos para a doenza que o enfermo presentaba, os cales ían en moitas das ocasións acompañados dun ritual no seu método de aplicación. Así para combater os catarros e problemas respiratorios se mollaban panos na auga fervida con ourego ou eucalipto e se apli-

caban no peito da persoa facendo determinados debuxos ou figuras, tendo especial coidado en non trabucarse no número de veces que sobre os corpos debían facer as liñas que conformaban o rito sanatorio. Deste xeito as menciñeiras engadían un compoñente máxico á súa actividade, co que ademais de manter a súa exclusividade xa que o seu don dicían que procedía das divindades, xogaban coa superstición da clientela que por non importunar aos deuses ou tentar á mala sorte accedían sen reparo a ser tratadas polo menciñeiro en cuestión. Máis adiante, cando estas figuras digamos que máis lendarias ou testemuñas de tempos pasados desaparecen, as xentes seguen utilizando os mesmos produtos pero deixando de lado os métodos, mantense a esencia pero desaparece o rito.

Son moitas e variadas tanto as pautas marcadas na toma destas medicacións asentadas na sociedade como partes dos caseiros remedios, como os métodos de preparación dos mesmos. Así podemos atoparnos con graxas de animais derretidas ao lume que rematarán en emplastes colocados sobre as costas e peitos, vapores de arbustos inhalados para o libramento de trabas das vías respiratorias, beberaxes resultantes de mesturar xugos de froitas con cacholas de aves, tecidos de arácnidos que coagulan o sangue das feridas ou unha amálgama de legumes, follas de árbore, froita e mel de abella cuxa mestura unha vez cocida debe ser bebida para combater males da gorxa. Isto é só unha mínima mostra á que poderíamos engadir moitas máis que darían para encher folios e folios, e que non farían outra cousa que deixar constancia da riqueza etnográfica que esta terra galega tamén ten no eido dos costumes relacionados coa saúde. Poderíamos falar do uso que se lle daba ás xemas de ovo, de todas a dores que



se combatían coa ruda, incluso de como os poderes asignados a esta planta traspasaban o puramente relacionado co corpo humano e chegaban a utilizarse para pendurar nas portas dos cortellos cando se adquiría unha nova res, de como se bebía nunha especie de infusión para renovar a pureza interior, ou incluso de como servía de loita contra vermes e picaduras de serpes. Pero como digo deixaríamos sen nomear infinidade de usos e remedios a cada cal máis sorprendente e enriquecedor.

Por outra banda, cabe deterse tamén neses versos e frases feitas que recitan as menciñeiras ao mesmo tempo que aplican o remedio, pronunciados moitas das veces con alta voz e maior convencemento, como querendo amedrentar á doenza e facéndolle ver ao enfermo que está en boas mans. Frases como *“arangaño teño, arangaño vendo, arangaño vaite correndo”* coa que se tenta expulsar das columnas vertebrais o mal que loita por mantelas tortas.

Todo o anteriormente relatado fala por si só de todo un mundo de ritos, prácticas e crenzas que envolven á cultura da menciña galega.

O demo, as bruxas e outros “metemedos”

Sería difícil que alguén puidese afirmar categoricamente que os viu, pero si que con asiduidade se lles escoita dicir a eses mesmos que existir, existen. Con isto quero facer referencia aos temidos personaxes que simbolizan o terror e o medo. Temos así ao demo, antítese do ben que toma posesión dos corpos dos vivos manipulando as súas vidas. Din que o que ten ao demo no seu corpo convértese nunha persoa arisca e solitaria que realiza dife-

rentes actos que poderían ser tachados de loucuras por ser actuacións que se saen dos parámetros que marca a normalidade. Soamente uns poucos reparan en que este demo que os posúe tamén lles pode reportar poderes que o axudarán a acadar os seus cometidos, pero para eles as relixións teñen sempre o discurso de que viven en pecado e que non está ben acadar éxitos grazas ás forzas do mal. Son os mesmos que mollan os corpos dos endemoniados con auga bendita a xeito de exorcismo e sen pensar que os seus raros e compulsivos movementos nos se deben a “ter o demo dentro”, xa que o que se sofre son por exemplo inoportunas epilepsias. Aínda que cando se trata de amasar riquezas non importa invocalo para que desvele os lugares nos que os mouros esconden os seus tesouros. E para facelo presentarse ante os humanos entra a figura do “Ciprianillo”, un libro de ensalmos que soamente uns poucos privilexiados tiñan no seu poder e que se utilizaba en clandestinas reunións, lendo os seus textos á luz das velas durante nove noites seguidas coa esperanza de que o demo acudira á chamada marcando o lugar no que descansaba o tesouro, para o que previamente os participantes debuxaran a xeito de plano o denominado nalgunhas zonas como “circo safamón”.

Outra das figuras propias do mal son as bruxas, sempre tan perseguidas e sempre tan temidas. Reseñar que o termo bruxas (ou meigas) son utilizados tanto para referirse ás de carácter máis menciñeiro como ás máis perversas creadoras do mal. Digamos que serían esas avoas do lugar que posúen coñecementos das tradicións e co seu saber xuntan condimentos cos que preparar xaropes ou emplastes cos que sanar e combater doenzas que padecen os seus veciños. Aparecen nas mentes dos seus seme-



llantes como vellas vestidas de negra cor, graos na cara, engurras nas mans e malos pensamentos no maxín. É un personaxe vinculado á escuridade da noite, con todo o que elo significa e que xa comentamos anteriormente, irmá do mal e do demo e creadora de maléficos feitizos cos que danar a persoas, animais e plantas ou combatedoras das doenzas que proceden do mundo non natural. Hai autores que diferencian entre bruxas e meigas atendendo a aspectos relacionados coas súas actuacións, pero penso eu que non deixan de ser dúas nomenclaturas para referirse ao mesmo ser. O que si que se podería establecer sería unha clasificación segundo sexan os seus dons. É así que empezando polas digamos menos perigosas teríamos ás *vedoiras*, as adiviñadoras que sempre están en contacto co mundo dos mortos; as *agoreiras* e *cartuxeiras* que serían do mesmo xénero das vedoiras no seu carácter adivinatorio, pero que utilizan e se serven de obxectos como as cartas para os seus vaticinios. Un raro poder quizais concedido polo demo fai que vivan moitos anos, máis dos normais, de aí que como dicíamos antes os termos bruxa e vella sempre camiñen collidos da man.

Quen non escoitou dicir “esa é unha bruxa” cando se fala desas mulleres que adican o seu tempo a controlar o que fan os demais? ... pois esta frase feita ou expresión ten precisamente a súa orixe nunha clase destas bruxas que parapetadas trala protección de fiestras ou portas vixiaban todos e cada un dos movementos dos restos dos veciños, o que provocaba desconfianzas e medos nos mesmos por verse ante o perigo de ser vítimas dalgún dos seus maquiavélicos actos.

Máis perigosas e peor vistas son as que se adican a matar, endemoñar ou encher de desgra-

zas as vidas das xentes de ben, moitas delas finan queimadas en fogueiras, pois soamente o lume purificador pode acabar para sempre cos súa existencia.

Outra versión de seres que causan medo na poboación estaría personificado nos temidos sacaúntos, homes do saco ou homes lobo, todos eles persoas de sexo masculino. Os dous primeiros aparecen na cultura pulular como homes que se adican a raptar á xente (din que nenos especialmente) aos que levan ata os montes atados ou dentro dun saco para posteriormente comerlles toda a graxa (unto) do corpo ata matalos. Aparecen neste intre relacionados coas bruxas xa que se conta tamén que esta graxa extraída dos corpos e inda quente serve para crear remedios contra enfermidades como a tuberculose. Obviamente nunca ninguén os viu, pero as lendas sobre eles corren como a pólvora entre as xentes. Un exemplo disto serían as multitudes de historias que se contan en referencia á vida de Manuel Blanco Romasanta, o coñecido sacamanteigas galego que sementou o pánico na sociedade galega do século dezanove.

O terceiro dos personaxes anteriormente citados sería o home lobo, o antropófago por excelencia, ese home que chegada a media noite e baixo a deslumbrante luz da lúa chea tornaba en aspecto de enorme lobo para atacar, matar e comer a indefensas persoas que nada tiñan que facer para combater a excesiva forza e maña deste depredador de humanos. Chegaban a esta condición froito de encantamentos, conxuros e maldicións vertidas sobre eles por seres do mal, ou debido a causas digamos que máis naturais como certas coincidencias no seu nacemento ou por seguir pautas e actuacións máis propias do comportamento destes



animas que das propias persoas. Tampouco, ao igual que no caso dos anteriores, hai constancia da súa real existencia, pero é tamén certo que as lendas e contos sempre se encargaron de que sexan poucos os recunchos da xeografía galega nos que un suposto home lobo non tivera habitado.

Reflexión final e outras consideracións

Sirva todo o anteriormente relatado como a viaxe por unha realidade moi patente na nosa comunidade, feita a bordo de todos eses seres e crenzas que se foron detallando e que conforman en definitiva un mundo de cousas inexplicables ás que se lles buscan as súas orixes parándose en aspectos que se escapan do natural ou que tratan de fundamentarse na rica sabedoría da tradición. Unha viaxe que como pequenas gotas nos levou a pasar polo aro do alicornio, ese trebello circular espantador de meigallos que penduraba dos pescozos de mulleres e homes e no que as avoas facían camiñar as augas para que sen tocar os bordes caíra nas feridas dos seus netos ata sandalas. Un roteiro no que como di a canción chamamos ás portas do ceo para combater os males do demo, e tamén, por que non dicilo, petamos nas do inferno para que nos axudara a acadar as riquezas que non nos concedeu o todopoderoso.

Un non pode quedar alleo e non reparar na condición daqueles galegos que como persoas que sustentadas nas tradicións e postas cara a cara ante os medos, ansias, desexos e desconfianzas, se sentían altamente influenciadas polos costumes e os esoterismos, e como tales creaban e mantiñan mitos e crenzas que personificaban en diferentes seres aos que lles

puñan nome e dotaban de especiais poderes. Vivimos os galegos nun entorno social que ao longo da historia, quizais polo seu carácter maiormente rural afastado durante moito tempo dos grandes núcleos de coñecemento, buscou na tradición os remedios aos seus males. Hoxe en día nun mundo tan globalizado isto xa non tería cabida, pero foi precisamente ese arraigamento no propio e na cultura de aquí o perfecto caldo de cultivo para que permaneceran e enriqueceran tanto á nosa cultura todas esas lendas que nos fan diferentes e nos poñen nun alto escalafón dos niveis socio-culturais, sendo a envexa de moitos pobos que anceiarían ter neste senso o noso pasado para poder desfrutar así do noso presente. Por todo isto, na Galicia máxica, na Galicia dos bosques animados e na Galicia das tradicións, o gripe e os catarros sempre se combaterán cunhas cantas culleradas de caldo de pita e moitas horas de suor entre mantas e cobertores. O mesmo suor co que loitaron os nosos antergos na defensa do tradicional, na defensa da terra e na defensa dunha sociedade que medraría reunida en fiadeiros, sentindo a maxia da lúa e purificándose coa quentura das queimadas. Nós, só temos que seguir o mesmo camiño ... por se acaso.

Bibliografía

-GONZÁLEZ REBOREDO, XOSÉ MANUEL. *Lendas galegas de tradición oral*. Vigo: Editorial Galaxia, S.A., 1995. 197 p. ISBN: 978-84-8288-917-7

-LE ROUX, FRANCOISE e GUYONVARCH, CHRISTIAN-J. *As festas celtas*. Noia: Toxosoutos, S.L., 1995. 193 p. ISBN: 84-95622-87-4

-LÓPEZ LOUREIRO, RAFAEL. *Samain: A festa das caliveiras*. Vigo: Ir Indo Edicións, 2003. 188 p. ISBN: 84-7680-492-X

-TENORIO CERERO, NICOLÁS. *La aldea Gallega*. García Martínez, Carlos (introducción). Vigo: Edicións Xerais de Galicia, S.A., 1982. 171 p. ISBN: 84-7507-049-3

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

oligal

olivetti
CONCESIONARIO OFICIAL
SERVICIO TÉCNICO

Plaza de Galicia, 7 Bajo
Telfs.: 986 860 000
986 860 100
Fax: 986 859 494
36001 PONTEVEDRA

info@oligal.com
www.oligal.com

CONFECCIÓN ARTESANAL E BORDADOS

Queiper Laza



676 960 874

queiperlaza@gmail.com



ARTESANÍA
DE GALICIA

C/ da Igrexa
32620- Laza

Copygal

Copistería Dixital



C/ Cruz Vermella, 4 Baixo. 36002 Pontevedra. Tel: 986 106 657
buzoncopygal@gmail.com / www.copisteriacycopygal.com

Fotocopias B/N e Cor
Plastificados e Fax
Encadernados
Impresión e Escaner
Plotter



Belén Mellado Franco

629590317

Alicornio. Augardentes e Licores Ecolóxicos
O Torreiro, Sarreaus, Ourense
alicorniolicores@gmail.com
facebook.com/alicorniolicoreseco

Fragas do Lecer

Bodegas Boo Rivero S.A.T.

Cristobal Boo Rivero
GERENTE

Tlf.: 988 425 950
C/ Touza 22

Tlf.: 616 670 249
Villaza (Ou)



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

Salcedo, Igrexa, nº 42. 36143 PONTEVEDRA
cmvmcsalcedo@gmail.com

LA ESTATUARIA DE LA EDAD DEL BRONCE EN EL NOROESTE IBÉRICO*

Yago Terroba Souto

Arqueólogo e investigador. U. A. Madrid

yago.terroba@gmail.com



Sumario

Mediante un análisis actualizado de la información arqueológica sobre estatuaria de la Edad del Bronce en el Noroeste peninsular, realizamos una clasificación tipológica; interpretamos las relaciones iconográficas y geográficas entre los diferentes ejemplares y agrupaciones; exploramos sus posibles sentidos sociales e históricos; y contextualizamos el fenómeno de la estatuaria dentro de un proceso socio-histórico de larga duración que desemboca en la generalización del poblamiento castreño a inicios del Hierro I y a lo largo del cual se desarrolla la promoción "pública" de identidades sociales o personajes vinculados a elementos de adorno, de vestido y, especialmente, a armas metálicas, como un mecanismo enfocado a la reproducción de orden social por parte de unas comunidades cada vez más territorializadas.

Palabras clave: Estatuaria, Edad del Bronce, Noroeste ibérico, identidad social, armas metálicas

Abstract

By an updated analysis of the archaeological information concerning the Bronze Age statuary in Northwestern Iberian Peninsula, we make a typological classification; we also explain geographic and iconographic relations between different specimens and groups; in addition we explore their possible social and historical senses; and finally, we provide a context for this statuary within a social and historical process in the long term which result in the generalization of a hillfort-type model of settlement in the beginnings of the Early Iron Age, and throughout which develops the "public" promotion of social identities or personhood linked to elements of body adornment, dress and, especially, metallic weaponry, as a mechanism aimed at the reproduction of social order by increasingly territorialized communities.

Keywords: Statuary, Bronze Age, Northwestern Iberia, social identity, metallic weaponry

Introducción

En este artículo, ofrecemos una perspectiva analítica que se centra en la comunidad, es decir, en los grupos sociales al completo, y no sólo en unos pocos miembros de éstos. Con el análisis de la estatuaria prehistórica de la Edad

del Bronce del Noroeste, nos hemos querido alejar, en palabras de Díaz-Guardamino (2011: 73), de «*la visión individualista que impregna la literatura dedicada a élites y líderes sociales*». Creemos que dentro de la investigación de «*sociedades pasablemente igualitarias*» y de corte «comunal»¹ (conceptos tomados de

* Este artículo está basado en el trabajo de investigación (Tesis de Máster), inédito, titulado: «Sociedad, Poder y Territorio en el origen de la Cultura Castreña del Noroeste. Armamento metálico y manifestaciones artísticas desde el Campaniforme hasta el inicio de la Edad del Hierro» bajo la dirección del Dr. Luis Berrocal-Rangel.

1 Lo que no niega su complejidad, claramente reflejada en el registro arqueológico.



González Ruibal —2007: 133, 216-217—), este punto de vista es ventajoso, pues es más apropiado para ofrecer una visión generalista y de larga duración de los procesos sociales que se producen en el Noroeste (NO) a lo largo de la Edad del Bronce, donde la existencia de elites no queda clara, puesto que, atendiendo al análisis del registro arqueológico —interpretable de muchas maneras—, no parecen generalizadas las desigualdades sociales y la jerarquía en este momento, es más, se intuyen minoritarias o escasas, si es que de verdad existieron —algo que se deberá demostrar de forma concluyente y no preconcebida—. Por ello, un análisis centrado en la comunidad es el que nos parece más correcto, apropiado, menos arriesgado y, a nivel histórico, socialmente más justo, a la luz de la información arqueológica que poseemos.

Como dice Bettencourt (2009: 20) en relación a los enterramientos del mismo período, esta hipótesis que centra la atención en las comunidades y en las esculturas que levantan como constructos sociales comunitarios (cf. Díaz-Guardamino 2006: 21; 2008; 2011: 72), no como recursos individualistas reflejo del poder acaparado coercitivamente por unos pocos individuos, se aleja de la tradicional explicación que identifica estas esculturas como pertenecientes a elites y jefes dentro de una sociedad bastante jerarquizada, características que las restantes materialidades del registro arqueológico no confirman (Díaz-Guardamino 2006: 20-21; Bettencourt 2009: 20; 2010: 161-62). Así, ítems como las armas que aparecen representadas en estas esculturas estarían aso-

ciados a roles sociales concretos, no necesaria o únicamente a las personas que los encarnaron en vida (Díaz-Guardamino 2010: 193; 2011: 73). En este sentido, los objetos grabados estarían representando a personajes o identidades sociales perfilados colectivamente por la comunidad, por lo que su poder estaría limitado por ésta (Díaz-Guardamino 2011: 73, 77).

1. La estatuaria

A continuación presentamos todas las representaciones escultóricas del NO peninsular que atribuimos a la Edad del Bronce. Dentro de la categoría de estatuaria no hemos incluido los petroglifos de armas metálicas del arte rupestre atlántico de estilo galaico, que hay que enmarcar hacia la transición del III^{er}/II^o milenio AC y con una pervivencia hasta inicios del Bronce Medio. Esta decisión se debe tanto a motivos de extensión del artículo como a que en un sentido estricto no podemos considerar a estos grabados en rocas del paisaje como esculturas propiamente dichas.² Además, existen toda una serie de estatuillas, estelas o estelas-estatua que por sus contextos de hallazgo, iconografía y, por lo general, reducidas dimensiones, consideramos claramente anteriores y, por tanto, pertenecientes a una tradición escultórica megalítica y calcolítica. Su iconografía muestra una dispersión geográfica bastante amplia, destacando los paralelos del Noreste peninsular y los franceses. En contraste, las esculturas que aquí atribuimos al Bronce, con la excepción de los esteliformes, muestran un carácter bastante genuino y autóctono a nivel iconográfico.

2 Si incluimos, en cambio, los grabados rupestres esteliformes de Outeiro do Corno y Basoñas por su clara relación con otras representaciones de esteliformes eminentemente cantábricas, a caballo entre la escultura -p. ej. Tabuyo del Monte-, y la "inscultura" -p. ej. Peña Tú-.



Prácticamente, todos los ejemplares aquí tratados no se han hallado en su contexto original, por lo que no contamos con materiales que nos permitan una aproximación cronológica totalmente fiable a través de asociaciones estratigráficas. Ésta sólo puede realizarse en base al análisis crono-tipológico de iconografías y formatos y, a veces, en base a la vinculación de las piezas con otros vestigios materiales identificados en su entorno que suponemos contemporáneos. Por ello, somos conscientes de que en un futuro, pueda haber sorpresas en relación a las dataciones aquí propuestas para algunos ejemplares que ni muestran iconos reconocibles en el registro arqueológico, ni han aportado, de momento, asociación alguna con otros vestigios.

Antes de definir cada grupo queremos dejar clara nuestra periodización de la Edad del Bronce basada, principalmente, en el armamento metálico (Terroba Souto 2012 —inédito), pero comprometida con las propuestas de otros autores en función de otras materialidades o con las síntesis sobre este período en el Noroeste peninsular. Así, proponemos una división tripartita de la Edad del Bronce, pudiendo subdividir el Bronce Final en otras tres fases: Bronce Inicial (2300/2200-1750 AC); Bronce Medio (1750-1300/1250 AC) y Bronce Final (1300/1250-750 AC): BF1 (1300/1250-1130 AC); BF2 (1130-930 AC); BF3/Fase 1 de la Cultura Castreña (930-800/750 AC).

Hemos dividido la estatuaria en cuatro grandes grupos, situando de manera aislada los ejem-

plares de Longroiva y de São João de Ver por presentar una iconografía singular a caballo entre distintas tradiciones escultóricas, como veremos en las siguientes líneas.

1.1. Estelas prehistóricas

Se trata de bloques de piedra exentos de tendencia rectangular, generalmente con un remate superior absidal, sobre los cuales se graba en una de sus caras una serie de elementos de vestuario, de adorno corporal y/o físicos humanos (como rasgos faciales o extremidades) con la intención de antropomorfizarlos.³ Esta antropomorfización se realiza a través de los motivos grabados en el monolito y no a partir de proporcionar una forma más o menos humana al bloque (Bettencourt 2005: 166). Sus dimensiones son más reducidas que las de las estatuas-menhir, superando sólo el metro de altura el ejemplar de Quinta de Vila Maior (fig. 1).

Las estelas de Cabeço da Mina (Vila Flor, Bragança) fueron halladas formando parte de un recinto en lo alto de un cerro, compuesto por alineaciones de estelas entre las que se cuentan 28 decoradas y más de 35 sin decorar (Sanches 2011: 157, nota 19). Entre las decoradas se grabaron rasgos faciales y motivos de vestido (cintos, elemento cruzado sobre el torso) y adorno corporal (collares o gargantillas de tiras) que a veces se representan en todas las caras del bloque. Algunas presentan los tres, otras dos de ellos y otras sólo uno, si bien los rasgos faciales siempre van acompañados de otro motivo. Ninguna de ellas pre-

³ Es cierto que alguna de las piezas de este grupo está grabado en más de una cara (a veces en todas), sin embargo, sigue manteniendo el formato estela, por lo que quizás a estos ejemplares fuese más correcto denominarlos estela-estatua.



senta armas y su bloque pétreo nunca supera el metro de altura.

La estela de Quinta de Vila Maior (Moncorvo, Bragança) es la más grande del grupo: 157 cm de altura. En ella se grabaron una serie de atributos: rasgos faciales, collares o gargantilla, un cinto y un motivo que, por su ambigüedad, bien podría tratarse de una mano, de la representación de genitales (aparentemente femeninos) o de una especie de arma (quizá un hacha arcaica lítica o de cobre o una hoja de alabarda de cobre) aunque no podemos identificarlo de forma concluyente.

La de Quinta do Couquinho, muy próxima a la anterior, mide unos 30 cm de altura y presenta un bloque de tendencia esferoidal en el que se han grabado unos rasgos faciales y un collar o gargantilla.

Por último, la estela de Castro de Barrega (Celorico de Basto, Braga). Es la más alejada geográficamente pero se relaciona con las

anteriores en la representación de rasgos faciales y de un collar o gargantilla. No obstante, la figuración de unos brazos plegados sobre el vientre nos hace paralelizarla con las estelas diademadas extremeñas antiguas, situadas de manera plausible en el Bronce Medio (p. ej. Santos 2009: 13).

Visto todo el grupo, proponemos para estas estelas —con la excepción de la de Castro de Barrega— una cronología temprana de inicios del Bronce Inicial (c. 2300-1900 a. C.). Los criterios que nos llevan a esta datación son la ausencia de armas (a pesar de que a apenas una decena de km fueron halladas las alabardas tipo Carrapatas del núcleo trasmontano oriental con las que pudieron tener cierta relación, (véase epígrafe 3), el peculiar contexto de hallazgo del conjunto de Cabeço da Mina, posiblemente la ausencia del elemento subrectangular (que, como veremos, presentan varias estatuas-menhir) y la identificación de los collares grabados en estas piezas con las gargantillas de tiras de oro fechables entre c.

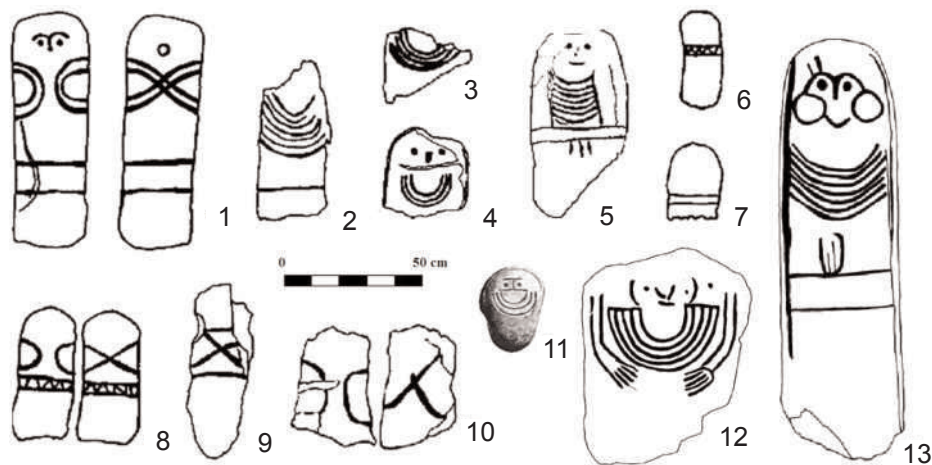


Fig. 1. Estelas prehistóricas del Noroeste ibérico. 1-10. Cabeço da Mina I (1), III (2), IV (4), VIII (9), X (8), XIII (7), XVIII (6), XIX (3), XX (10), XXI (5) (según Díaz-Guardamino 2010: cat. 120-140); 11. Quinta de Couquinho (Vasconcelos 1910-11); 12. Castro de Barrega (Sampaio 2007); 13. Quinta de Vila Maior (según Díaz-Guardamino 2010: cat. 159)



2100-1700 AC (Briard 1998: 117; Ladra *et al.*: 2003; Diaz-Guardamino 2010: 174). Así, las que muestran gargantillas tal vez sean realizadas o reinterpretadas en un momento ligeramente posterior a las otras.

El conjunto de estelas de Cabeço da Mina y las de Quinta de Vila Maior y Quinta de Couquinho muestran una dispersión geográfica muy focalizada en torno al valle da Vilariça (Bragança, Tras-os-Montes oriental), las primeras dominándolo y en el horizonte visual de las otras dos, que se emplazan en la entrada meridional de dicho valle (Sanches 2011). Por su parte, la estela de Castro de Barrega se sitúa en el Bajo Tâmega (dist. Braga), por tanto, geográficamente aislada con respecto a las anteriores, lo que concuerda con las divergencias iconográficas y cronológicas que muestra con respecto al grupo.

1.2. Esteliformes

Se trata de un motivo iconográfico documentado fundamentalmente a lo largo de la franja cantábrica y que está conformado por figuras de tendencia rectangular con el interior segmentado, cuyo lado superior suele aparecer rematado en ábside más o menos pronunciado. En la mayoría de los casos aparece acompañado de armas. El más conocido es el de Peña Tú (Hernández Pacheco *et al.* 1914) que aquí no incluimos en el grupo del NO por su ubicación al oriente de esta área geográfica. Hemos definido a estas representaciones a partir del motivo que en ellas aparece representado, puesto que para esta área, dos de ellos están grabados sobre afloramientos rocosos y el otro sobre un bloque pétreo que sí que podemos definir como estela. El hecho de diferenciar este grupo escultórico/inscultrórico del anterior res-

ponde a las evidentes divergencias que hay entre ambos, tanto a nivel iconográfico como en su dispersión geográfica (fig. 9).

Apenas documentamos tres esteliformes en el NO, si bien es cierto que puedan tener antecedentes de cariz megalítico/calcolítico, como sería el posible antropomorfo del panel rupestre de Monte da Laje (Valença do Minho) y la estatuilla de Paredes de Abaixo (Lugo), así como otras figuras similares representadas en el arte rupestre del cuadrante noroccidental peninsular (Bueno *et al.* 2005; Diaz-Guardamino 2010: 137).

El esteliforme de Tabuyo del Monte (oeste de la provincia de León), con 82 cm de alto por 58 cm de ancho, es el más oriental de este grupo. Se trata de un bloque de pizarra sobre el que se ha grabado una figura rectangular segmentada decorada con un motivo de “dientes de lobo” y rematada en ábside, dentro del cual se distinguen una serie de puntos o cazoletas. Pegada al flanco izquierdo, una alabarda de hoja triangular (de tipo atlántico septentrional) que a mitad del mango presenta un trazo que podría querer hacer referencia a un brazo o a un cinto; junto al flanco derecho, un puñal de lengüeta con la punta mirando hacia abajo (fig. 2: nº 5).

El siguiente es el esteliforme de Outeiro de Corno (Teo, A Coruña) representado por un motivo cuadrangular/rectangular internamente segmentado y con una línea de puntos horizontal en su parte superior. Aparece grabado sobre un afloramiento rocoso inclinado. Mide 68 cm de alto y 67 cm de ancho. Junto a su flanco derecho se distingue también un puñal de lengüeta con la punta hacia abajo (fig. 2: nº 4).



Fig. 2. Esteliformes del norte peninsular. 1. Peña Tú (foto: Santos - 2010-; dibujo: según Bueno y Fernández Miranda -1980-); 2. Paredes de Abaixo (dibujo: según Díaz-Guardamino -2010-; foto: Santos - 2010-); 3. Basoñas (según Fábregas et al. 2007); 4. Outeiro do Corno (según Fábregas et al. 2004); 5. Tabuyo del Monte (a partir de Santos 2010); 6. Hoyo de la Gándara (según Díaz-Guardamino 2010); 7. Sejos I (a partir de Santos 2010); 8. Sejos II (foto: Blas Cortina 2011)

Por último, el esteliforme de Basoñas (Porto do Son, A Coruña) tiene unas dimensiones más pequeñas que los dos anteriores (42 cm de alto). También se trata de un motivo rectangular segmentado internamente por medio de bandas horizontales, y rematado en ábside. De los tres de este grupo, es el peor conservado y no presenta armas, por lo que quizá habría que situarlo en una fecha anterior a los otros (fig. 2: nº 3).⁴

Encuadramos este grupo en el Bronce Inicial, si bien consideramos que el de Basoñas pertenecería a los inicios por no presentar armas y

un aparente mayor arcaísmo en la factura; el de Outeiro se podría situar hacia la mitad del período; y el de Tabuyo, por la asociación puñal de lengüeta/alabarda, hacia su segunda mitad (c. 2000-1750 a. C.).

1.3. Estela-estatua de Longroiva (Meda, Guarda)

Se trata de un monolito granítico de contorno irregular pero que ha sido modelado para reforzar su antropomorfismo, destacándose un saliente en la zona de la cabeza (Bettencourt 2005: 171). En una de sus caras mayores se ha grabado un antropomorfo del que se detallan algunos de sus rasgos faciales y corporales (manos, cuerpo y ¿piernas?), y que porta una serie de armas y otros objetos: una alabarda triangular con nervadura central de tipo Carrapatas que ase con la mano derecha, y un arco y un puñal de lengüeta que ase con la izquierda; también porta una especie de gargantilla o barba, además de un posible collar, y una forma sub-rectangular recrea su cuerpo de modo metonímico (fig. 3).

Dado el formato estelomorfo del bloque con un contorno ligeramente moldeado y la representación de una alabarda de tipo atlántico

⁴ Es posible que el motivo cuadrangular/rectangular absidado responda a una tradición artística anterior, coetánea a la de la "estatuilla megalítica" de Paredes de Abaixo (Lugo), y que a partir del Bronce Inicial, con el desarrollo de la metalurgia y la importancia social y simbólica que reflejan las armas metálicas, estos motivos se reinterpretasen o resemantizasen añadiéndoles armas típicas de dicho período (Fábregas et al. 2004: 192).



septentrional de la variante Carrapatos, encuadrables entre 2250-1750 a. C. (Senna-Martínez 2007: 123-124), a la vez que su relación iconográfica y geográfica con el grupo de estatuas-menhir armadas, datamos esta estela-estatua en la segunda mitad/finales del Bronce Inicial (c. 2000-1750 a. C.).

1.4. Estatuas-menhir

Se trata de bloques graníticos de dimensiones considerables, a veces menhires posiblemente reutilizados, que presentan un contorno antropomórfico —por ello, más altos que anchos—, sobre los que, en la mayoría de los casos, se graban una serie de iconos, básicamente elementos de adorno y vestido y/o armas, que a su vez pueden estar acompañados por motivos abstractos consistentes en cazoletas y líneas, cuya coetaneidad con el resto de iconos resulta dudosa. Fueron realizados para ser hincados verticalmente en el terreno como se deduce de la parte inferior de la mayoría de los bloques.

Aún así, y como veremos, algunas, las que no exhiben ni armas ni elemento sub-rectangular exento, poseen una tridimensionalidad menor y un bloque más “estelomorfo” conforme a las que presentan el elemento sub-rectangular en un formato exento colgado del cuello (pectoral).

A pesar de que el foco noroccidental es el más numeroso a escala peninsular, se han documentado otras pocas estatuas-menhir repartidas por la mitad septentrional de la Península si la dividimos

en dos trazando una diagonal de Lisboa a Barcelona.

Las que aquí incluimos dentro del NO ibérico no presentan una distribución regular y homogénea por toda la región sino que la mayoría se circunscriben concretamente al norte de Portugal y en menor medida a la parte sud-oriental de Galicia (Ourense), lo que obliga a circunscribir sólo a estas zonas las interpretaciones que hagamos de ellas (fig. 9).

Hemos subdividido este grupo en cuatro, de acuerdo a la dispersión geográfica de las piezas y, en menor medida, a afinidades iconográficas.

A. Minho

En este conjunto minhoto situamos los ejemplares de Boulhosa y Ermida, las cuales se localizan en la subregión de Minho-Lima, actual distrito de Viana do Castelo (fig. 9).

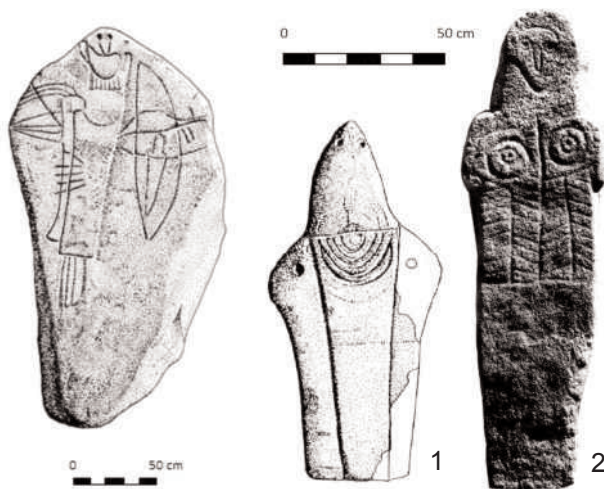


Fig. 3. Izquierda: Estela-estatua de Longroiva (según Almagro Basch 1966); Derecha: Estatuas-menhir, grupo Minho: 1. Boulhosa (según Jorge y Jorge 1990); 2. Ermida (según Jorge y Jorge 1990)



Las dos están grabadas por una cara únicamente, a pesar de estar realizadas sobre soportes en los que se explicita un contorno antropomorfo, al menos en su parte frontal y trasera. Sus bloques presentan un aspecto “estelomorfo”, plano y muy poco “tridimensionalizado” —Boulhosa con c. 8 cm de grosor máximo—. Su altura no supera los 150 cm: Boulhosa con 112 cm y Ermida con 150 cm. En ambas, se representan rasgos faciales; dos motivos circulares a la altura del pecho que podrían estar figurando unos senos, si bien en Ermida plausiblemente podrían tratarse de dos apliques discooidales similares a los áureos hallados en Cabeceiras do Basto (Braga), en el occidente asturiano (Blas 2011: 111-12) o a los numerosos documentados en Irlanda (Briard 1998: 118). Las dos presentan elementos de adorno y vestido: en Boulhosa un collar o gargantilla de tiras, un motivo sub-rectangular o estola que recorre todo su cuerpo y quizá un cinto; en Ermida tal vez un collar o una lúnula bastante imperfecta y una especie de corsé o vestido con decoración tipo espina de pez, además de un posible cinto bajo ésta (fig. 3).

Su iconografía, destacando los rasgos faciales, elementos de vestido y de adorno corporal, y el contexto de hallazgo de Boulhosa, próxima a varios dólmenes bajo túmulo (Vasconcelos 1909-10: 32), así como los nexos iconográficos de ambas con algunas estatuas-menhir de los otros dos grupos —como Ermida con la de Nave 2—, hace que las encuadremos cronológicamente hacia la mitad del Bronce Inicial (c. 2000 a. C.). No obstante, consideramos que la de Boulhosa es ligeramente anterior a Ermida (primera mitad de Bronce Inicial), por sus paralelos con la estela-estatua de Vilarinho de Samardá (Vila Real, Portugal), tanto en su asociación con un monumento megalítico como

por pertenecer ésta última a la tradición artística megalítica/calcolítica. Pero también por el hecho de que la de Ermida tiene todas las caras regularizadas y la de Boulhosa sólo el anverso (Jorge y Jorge 1990: 300-301).

B. Medio y Alto Douro

Este segundo grupo se distribuye longitudinalmente en paralelo al eje conformado por la cuenca del Duero portugués, en su orilla meridional o margen izquierda, desde el distrito de Viseu hasta el occidente de la provincia de Salamanca. Las piezas que lo componen se localizan en las cuencas de los afluentes meridionales del Duero (fig. 9).

Seguiremos un orden cronológico, comenzando por las que consideramos más antiguas. Para no extendernos en demasía, no nos detendremos en descripciones minuciosas, remitiendo para ello a las ilustraciones, y destacaremos los elementos más notables y su relación con otras estatuas-menhir.

El ejemplar de Alto da Escrita (Tabuaço, Viseu —166x44x18 cm) es acéfalo y presenta unos collares o una gargantilla de tiras y un cinto con una línea de puntos horizontal inscrita en él realizada mediante piqueteado. Quizá fuese más correcto denominarlo estela-estatua de acuerdo a que el bloque se graba en todas sus caras pero tiene un claro carácter estelomorfo. No obstante, sus similitudes iconográficas con las estelas prehistóricas trasmontanas y la ausencia de armas o motivo sub-rectangular nos hace incluirla en una fase antigua o plena del Bronce Inicial (c. 2200-1900 a. C.).

Nave 1 (136x56x31 cm) y Nave 2 (233x55x38 cm) —Moimenta da Beira, Viseu— fueron halladas en sendos rebordes de un valle de



montaña, a unos 2,5 km una de la otra, encontrándose la primera in situ (Cruz y Santos 2011: 122-23). Ésta primera (Nave 1) presenta unos rasgos faciales bastante más esquematizados que la segunda (fig. 4: n^{os} 2 y 3), así como una serie de elementos de vestido (túnica o manto con pliegues o corsé y cinto puntillado) y de adorno (un elemento sub-rectangular que pende de su cuello u hombros). La de Nave 2 presenta, igualmente, una serie de elementos de adorno corporal (posible gorro, tocado o casco; un collar o gargantilla que se sujeta por medio de dos apliques esferoides a los lados del cuello⁵ y un elemento sub-rectangular o estola que recorre todo su cuerpo) y de vestido (una túnica o corsé con decoración en espina de pez similar a la de la pieza de Ermida y un cinto puntillado similar al de Alto da Escrita que significativamente se localiza a apenas una decena de kilómetros hacia noreste).

La cronología que proponemos para estas piezas se basa en sus paralelismos iconográficos con otras que sí aportan más datos para su datación, en el hecho de que no presentan armas y sí elementos de vestido y adorno, y quizá en la mayor antigüedad del motivo sub-rectangular representado en un formato en el que no está exento (como sí ocurre en Nave 1) sino desarrollado a lo largo de todo el cuerpo del personaje como en Boulhosa, Longroiva y en ésta de Nave 2. Son claros los paralelos de Nave 1 con Ataúdes, a pesar de que ésta última porta armas encuadrables a inicios del

Bronce Medio (como veremos a continuación) y los de Nave 2 con Ermida. Esto nos hace considerar a Nave 1 ligeramente más reciente que Nave 2. Por tanto, para la primera proponemos una datación de finales del Bronce Inicial/inicios del Medio (c. 1850-1700 a. C.) y para la segunda, a partir de mediados del Bronce Inicial, datación similar a la que estiman sus publicadores (Cruz y Santos 2011: 128).⁶

Estas dos estatuas-menhir son de las pocas que encontramos agrupadas o vinculadas dentro de un mismo lugar o territorio. Los otros ejemplos conocidos de asociación espacial entre esculturas serían los conformados por las dos

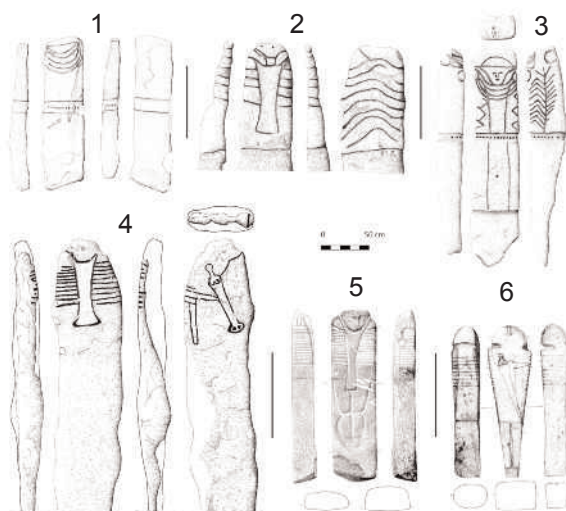


Fig. 3. Estatuas-menhir, grupo Medio y Alto Douro: 1. Alto da Escrita (según Carvalho et al. 1999); 2 y 3. Nave 1 y Nave 2 (según Cruz y Santos 2011); 4. Ataúdes (según Vilaça et al. 2001); 5. Tremedal de Tormes (según López Plaza et al. 1996); 6. Valdefuentes de Sangusín (según Santonja y Santonja 1978).

⁵ Por la forma, se asemeja a los 'gorgets' áureos irlandeses del Bronce Final.

⁶ De cara al futuro parece conveniente invertir la numeración de estos dos ejemplares de Nave, pues el hecho de que Nave 1 aparentemente sea más reciente que Nave 2 puede inducir a confusión.



estatuas-menhir de Faiões y Chaves; la de Cruz de Cepos y la estela de guerrero de Tojais; o las dos estelas de guerrero (todavía inéditas) de Monte de Forninhos (Bettencourt 2013: 167). No obstante, todavía no podemos ofrecer una interpretación plausible a este hecho.⁷

La siguiente estatua-menhir de este grupo duriense es la de Ataúdes (Figueira de Castelo Rodrigo, Guarda —315x79x40 cm), localizada a unos 55 km lineales a E de las anteriores y a unos 25 km a SE de la estela-estatua de Longroiva. Presenta en el anverso⁸ un elemento sub-rectangular del que parten una serie de líneas paralelas sobre el torso del personaje que estarían nuevamente aludiendo a una especie de corsé o pliegues de una vestimenta, a los que se superpone dicho elemento. Del ángulo superior izquierdo de este motivo parte una correa o tahalí que continúa en el reverso y del que pende una espada envainada con la punta hacia abajo (fig. 4: nº 4). También se observa un trazo vertical doble a su izquierda que quizá podría tratarse del mango de una alabarda (Vilaça *et al.* 2001: 75).

La datación que proponemos se basa en sus paralelos con Nave 1 y Tremedal, en la cronología propuesta para los referentes reales de la espada grabada, y en las similitudes de la contera en forma de “trompa de elefante” con la

representada en la estela incompleta de Mouricos (Beja, Baixo Alentejo). Por sus dimensiones, morfología y el doble punto en el arranque de la empuñadura, pensamos que se trata de una espada de remaches de cobre arsenical, similar a la de Guadalajara que presenta un motivo en doble arco de herradura a la altura del arranque de la empuñadura (Brandherm 1998) o a la de Meira (Pontevedra), datadas entre 1700-1500 a. C. (Blasco *et al.* 2001). Así, situamos esta estatua a inicios del Bronce Medio, en un intervalo cronológico similar al de las espadas y al propuesto por sus publicadores (Vilaça *et al.* 2001: 79).

Por último, el ejemplar de Tremedal de Tormes (Salamanca —181x51.5x26 cm). Confluye con el anterior en el elemento sub-rectangular sobre el torso, el corsé o vestimenta con pliegues y en la espada, si bien esta vez es de lengüeta y figura en un lateral. Como novedad, la representación de las piernas, motivo que comparte con su vecina de Valdefuentes de Sangusín (Béjar, Salamanca) que no hemos incluido aquí por localizarse demasiado al sur (fig. 9: nº 16) a pesar de las concomitancias con el grupo duriense (corsé, espada de remaches y alabarda) (fig. 4: nºs 5 y 6).

En este caso, sus paralelos iconográficos con otras y las similitudes de la espada de lengüeta, tanto en la forma como en las dimensio-

7 “[...] é evidente que o lugar de achado de uma estela não pode ser lido da mesma forma que o lugar de achado de duas ou mais. E o lugar de achado de duas estelas contemporâneas [...]” no tiene la amplitud temporal del espacio donde se emplazan estelas atribuibles a periodos distintos (Vilaça 2013: 212).

8 En este trabajo congeniamos con la idea de Alves y Reis (2011: 196) de que en la mayoría de los casos, y posiblemente en todos, el motivo sub-rectangular identifica el anverso de la estatua-menhir, sobre el pecho del personaje, llegando a cubrir las partes inferiores a la cintura. De hecho, en las que aparece claramente en el reverso como en Muíño de San Pedro y, de forma más dudosa, en Chaves y São João de Ver, hemos de considerar seriamente la reinterpretación de la pieza en fases posteriores a su factura original que modificaron la posición del emblema.



nes,⁹ con la de cobre de Pinhal de Melos (Guarda, Beira Alta), hallada en la región contigua —a occidente— a la de esta estatua-menhir y fechada en torno a 1800/1700 a. C., nos hace proponer para esta escultura una datación en torno a la transición Bronce Inicial/Medio (c. 1800/1600 a. C.).

C. Cuenca del Tâmega y cuencas asociadas

Es el grupo más heterogéneo dentro del conjunto de estatuas-menhir del NO peninsular. Todas las piezas que lo componen o bien se localizan en la misma cuenca del río Tâmega o bien en valles y comarcas vecinas con una comunicación natural con ella.

La estatua-menhir de Muíño de San Pedro (Oimbra, Ourense —160x70x? cm) fue retallada en época romana como estela funeraria (González García 2009: 127), por lo que hay que ser cautos al interpretar su contorno e iconografía. A destacar, el motivo sub-rectangular que cuelga de los hombros, tallado en ligero bajorrelieve, similar al de muchas otras aunque ligeramente más alargado (fig. 5: nº 2). Dadas las concomitancias con Nave 1 cuando es vista frontalmente, y a que no presenta más motivos que nos permitan afinar más su cronología, proponemos la datación de su factura entre la segun-

da mitad del Bronce Inicial y la primera del Medio (c. 2000-1500 a. C.).

El ejemplar de Bouça (Mirandela, Bragança —245x57x75 cm) se trata de un posible menhir reconvertido en un momento posterior en estatua-menhir por medio del grabado de un elemento sub-rectangular colgando de su cuello (fig. 6: nº 2). Como en la anterior, no presenta ningún otro motivo que nos permita afinar su cronología, si bien muestra paralelos con ella, al igual que con la de Chaves, en la morfología fálica del monolito (González García 2009: 129). Proponemos, por tanto, su realización en algún momento del Bronce Inicial avanzado o en el Medio, es decir, c. 1850-1500 a. C.

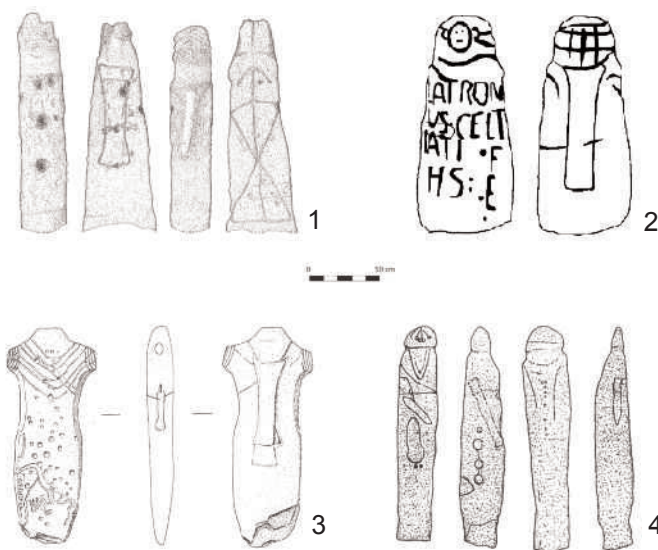


Fig. 5. Estatuas-menhir, grupo Cuenca del Tâmega y asociadas (1): 1. Cruz de Cepos (según Bacelar y Reis 2011); 2. Muíño de San Pedro (según Díaz-Guardamino 2010: cat. Nº 151); 3. Faiões (según Almeida y Jorge 1979); 4. Chaves (según Almeida y Jorge 1980). Escala aproximada

⁹ Es interesante observar cómo las armas suelen ser representadas de forma bastante fiel conforme a los referentes metálicos documentados en el registro arqueológico, lo que incide en su gran valor y en que podrían tener una consideración de sustitutos de armas metálicas hechos simbólicamente en piedra.



La estatua-menhir del Tameirón (A Gudiña, Ourense —235x63x26 cm), recientemente publicada (Comendador *et al.* 2011), muestra como único motivo el elemento sub-rectangular (fig. 6: nº 3), al igual que las dos apenas reseñadas, lo que unido a los vestigios arqueológicos que se hallaron en su entorno geográfico (Comendador *et al.* 2011), nos permite proponer una horquilla temporal para su factura entre c. 1750-1500.

El ejemplar de Chaves (Vila Real —162x31x31 cm) es otro posible menhir de contorno fálico reutilizado, sobre el que en un momento o momentos posteriores se han grabado una serie de motivos (fig. 5: nº 4): un collar doble con cuenta esférica, o el cuello o espalda de una vestimenta, bajo el cual hay una serie de trazos y unos motivos que por su ambigüedad pueden ser interpretados de diversas maneras (un arco o un cincel y un puñal de dos remaches o un pene erecto); en un lateral, una espada envainada que parece estar suspendida de una especie de tahalí, y en el otro, un puñal afalcado o de lengua de carpa con la punta hacia abajo; finalmente, en lo que en algún momento debió de ser su anverso, se aprecia la mitad superior de un elemento sub-rectangular con una línea vertical de puntos inscrita en el centro.

Como vimos, se puede vincular, por la morfología del monolito, con Muíño y con Bouça.

Pero a diferencia de éstas, muestra una serie de armas: la espada envainada (56 cm) podría paralelizarse con las de lengüeta fabricadas en cobre arsenical de Pinhal de Melos (56.7 cm parciales) o con la de Portomouro (47.1 cm parciales), datadas tipo-cronológicamente en la transición Bronce Inicial/Medio (c. 1800-1700 a. C.), momento en el que fechamos la primera fase de esta pieza de Chaves, planteando la posibilidad de que fuese retallada en el

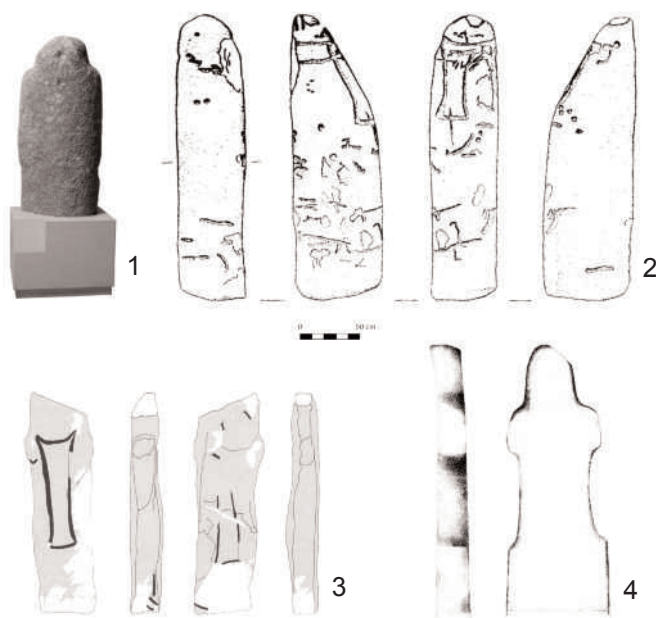


Fig. 6. Estatuas-menhir, grupo del Tamega (2): 1. Vilar de Santos (foto: www.musarqourense.xunta.es); 2. Bouça (según Sanches e Jorge 1987); 3. Tameirón (según Comendador *et al.* 2011); 4. Marco (según Lopes *et al.* 1994)

BF 3/Hierro I, como podría sugerir el puñal afalcado o de lengua de carpa, o la aparente posición del elemento sub-rectangular en el reverso, así como las diferencias en el grosor del trazo de los grabados, siendo más fino en las caras 1 y 4, conforme a las 2 y 3 (Almeida y Jorge 1980: 9). Esta última datación es la que



le han atribuido algunos autores (p. ej. Jorge y Jorge 1990: 309; Fábrega Álvarez *et al.* 2011: 316).

A poco más de 3 km al noroeste de la anterior, fue hallada la estatua-menhir de Faiões (Chaves, Vila Real —161x66x19 cm). Muestra un contorno estilizado del que nos interesa destacar los dos salientes que representan el arranque de los brazos y las dos escotaduras achaflanadas bajo éstos, proporcionando unos costados antropomórficamente muy realistas, solución técnica que veremos igualmente en la estatua-menhir de Marco y en la estela de guerrero de Pedra Alta (fig. 5: nº 3). Entre sus motivos podemos mencionar unos pliegues de una vestimenta o posible collar múltiple en el reverso, un elemento sub-rectangular que cuelga del cuello en el anverso y un puñal envainado con la punta hacia abajo en su lateral derecho, suspendido mediante un tahalí cruzado que se engancha a su hombro izquierdo.

Dadas las relaciones iconográficas con otras piezas y a que el puñal envainado, con unos 33 cm de longitud y una lengüeta redondeada, lo identificamos factiblemente con un puñal de tipo Lama Chã o Porto de Mós, de los que conocemos varios ejemplos en el Norte de Portugal y Sur de Galicia,¹⁰ proponemos para esta estatua-menhir de Faiões una datación similar a la que se le ha venido atribuyendo (Jorge y Jorge 1990: 309; Bettencourt 2005:

171), esto es, en torno al BF2 ò BF3 (c. 1130-800 a. C.).

A unos 20 km lineales al oeste de la anterior se localiza la estatua-menhir de Cruz de Cepos (Montalegre, Vila Real —260 cm de altura). Se halló en el mismo territorio que la estela de guerrero de Tojais y es posible que en su emplazamiento original (Alves y Reis 2011). Presenta en el anverso un elemento sub-rectangular y en su lado izquierdo la hoja o la vaina de una espada (fig. 5: nº 1). Dadas las medidas de ésta (50x8 cm) y morfología, la paralelizamos con la representada en la de Chaves y, una vez más, con las reales de cobre arsenical de Pinhal dos Melos (56.7—parciales-x9 cm) y de Portomouro (41.7—parciales-x8.4 cm), datadas c. 1800-1700 a. C. No obstante, la ausencia de lengüeta, hace que la paralelicemos igualmente con las espadas de remaches del Bronce Medio, en especial con la santanderina fabricada en bronce de Entrambasaguas (61x6.5 cm), fechable en un momento pleno de dicho período (c. 1500 a. C.). Por consiguiente, situamos este ejemplar de Cruz de Cepos entre la transición del Bronce Inicial al Medio (Alves y Reis 2011: 206) y mediados de éste último (c. 1800-1500 a. C.).

A continuación nos queda por incluir en este grupo dos ejemplares que aparentemente no presentan motivos: el de Marco (Vila Pouca de Aguiar, Vila Real —230—parciales-x88x29

¹⁰ Los puñales hallados geográficamente más próximos a esta estatua-menhir son: del tipo Porto de Mós: uno del Tâmega (Coffyn 1985: Pl. XXXIX) y dos de los recientemente publicados (Fonte *et al.* 2013: 26, fig. 5) del conjunto metálico de Moinhos de Golas (Chaves, Vila Real); y del tipo Lama Chã: otro roto perteneciente a dicho conjunto, y las lanzas-puñales del depósito de Outeiro de Rego-Lama Chã (Montalegre, Vila Real) (Coffyn 1985: Pl. XLVIII). Por las medidas, el arma envainada de la estatua-menhir de Faiões se acerca más a este último tipo, si bien tampoco podemos descartar por completo la posibilidad de que en realidad se trate de un puñal de lengüeta del Bronce Inicial avanzado, lo que nos obligaría a modificar nuestra propuesta cronológica para esta escultura.



cm) y el de Vilar de Santos (Xinzo de Limia, Ourense —156x52x36 cm). El primero muestra un contorno antropomórfico bastante verosímil, con unos salientes esbozando los brazos y sendas escotaduras achaflanadas bajo éstos recreando los costados (fig. 6: nº 4). La segunda presenta un bloque cilíndrico en el que se han insinuado los brazos mediante una escotadura en la cintura, y la cabeza, con una hemiesfera y un surco bajo ella, proporcionándole una cierta apariencia fálica al monolito (fig. 6: nº 1).

La de Marco la encuadramos en el Bronce Medio/Final, pues, como veremos más adelante, el hecho de que la estela de guerrero de Pedra Alta (Castrelo do Val, Ourense) pudiese haber sido previamente una estatua-menhir con un contorno paragonable al suyo, nos permite considerar a la ourensana como un *terminus ante quem* para ésta.

La segunda es más difícil de datar por lo que, sin querer elucubrar demasiado y si es correcta su identificación como una estatua-menhir, la situamos en un amplio arco temporal entre fines del Bronce Inicial/inicios del Bronce Final.

D. La estatua-menhir de São João de Ver, una reinterpretación del Hierro

Se estima que proviene del lugar que le da nombre, en Santa María da Feira (Aveiro). Mide 173x41x27 cm. Hemos decidido tratarla

aparte tanto por sus divergencias geográficas con respecto al resto de estatuas-menhir del NO, como por varios de sus iconos, que remiten a un momento más reciente que los grabados en las otras (fig. 7).

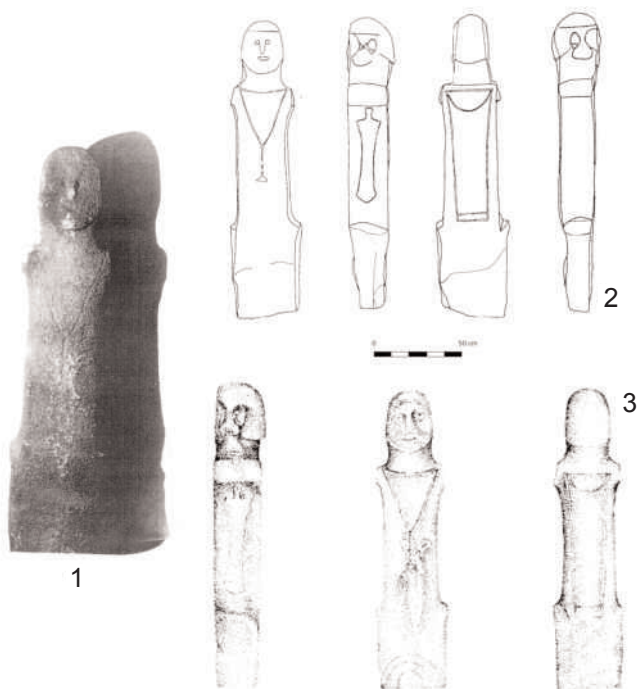


Fig. 7. Estatua-menhir de São João de Ver (¿Santa Maria da Feira, Aveiro?). 1. Foto (ICBAS a partir de Jorge y Jorge 1990); 2. Dibujo según Jorge y Jorge 1983; 3. Dibujo según Silva 2007

El hecho de que el elemento sub-rectangular figure en su reverso nos parece un buen indicio de que ha sido tallada en, al menos, dos momentos diferentes. El formato en que se representa este elemento sólo puede paralelizarse con el de la estela de Longroiva y, en cualquier caso, muestra un mayor geometrismo. Sus iconos evocan varios períodos: la espada del lateral izquierdo nos remite nuevamente a las espadas de lengüeta de cobre del Bronce Inicial/Medio (ver arriba); el colgante atrompetado que figura en el anverso actual



tiene referentes metálicos hallados en contexto estratigráfico en, por ejemplo, el castro de Torroso, donde se datan entre c. 801-520 cal. AC (Peña Santos 2000: 142); el puñal de antenas o de lengua de carpa que se aprecia a la altura del vientre (Jorge y Jorge 1990: fig. 11) podría ser encuadrado a partir del Hierro I hasta finales del Hierro II si es de antenas, y en el Bronce Final 3 si es de lengua de carpa; finalmente, la caetra (sólo en Silva 2007) y el casco con posibles carrilleras tienen paralelos en las estatuas de guerreros galaico-lusitanas. Sin embargo, el escudo también podría tratarse de uno de escotaduras en V de tipo irlandés como los representados en las estelas de guerrero, datables en el Bronce Final. Vista la variedad de motivos asimilables a varios períodos, Bronce Inicial/Medio, BF3/Hierro I, fines Hierro II, hipotetizamos que esta estatua se realizase en el primero de ellos y se reinterpretase en los dos momentos posteriores mediante la adición de nuevos iconos y el retallado del bloque. No obstante, esta hipótesis es meramente provisional mientras no exista una interpretación gráfica unánimemente compartida por todos los investigadores (p. ej. un calco) o un registro fotográfico en condiciones.

1.5. Estelas de guerrero

Recientemente, hemos asistido a un cambio de panorama sobre la dispersión geográfica de estas manifestaciones a nivel peninsular, certificándose su límite mucho más al norte de lo que se pensaba: se han hallado nuevos ejemplares en Guarda, al norte da “Cordilheira Central” (Pedra da Atalaia) y, más significativamente, en el norte de Portugal y sur de

Galicia, concentradas en la comarca del Alto Támega entre los municipios portugueses de Chaves, Montalegre y el ourensano de Castrelo do Val (fig. 9).

Todas ellas pueden clasificarse dentro de los formatos “básico” (“B”: con escudo y/o lanza y/o espada) o “básico más objetos adicionales” (“B+O”: con otros iconos además de los anteriores) de Díaz-Guardamino (2010). Puesto que no podemos extendernos con las comparaciones entre iconos y referentes, las datamos todas de acuerdo al escudo de escotaduras en V de tipo irlandés representado en todos los casos, a la espada de Pedra Alta, así como a la datación propuesta por Díaz-Guardamino (2010; 2012) para las estelas de formato básico y básico más objetos adicionales: entre c. 1200-930 AC.¹¹ En Irlanda, los escudos de escotaduras en V, hechos en cuero —Clonbrin— y madera —Cloonara y Annadale—, así como los dos moldes de este último material para fabricar los de cuero —Churchfield y Kilmahamogue— han sido datados radiocarbónicamente entre 1300-950 cal. AC (Hedges *et al.* 1993: 316; Uckelmann 2012: nos 82, 85 y 86), con la excepción del último molde, que arrojó una cronología bastante más temprana: entre 1950-1540 cal. AC (Hedges *et al.* 1991: 129). Por su parte, la espada de Pedra Alta puede identificarse con las de lengua de carpa “arcaicas”, como las pontevedresas halladas en la Illa de Touzas y en Hío, datables con mayor probabilidad entre 1000-950 a. C.. Por ello, proponemos provisionalmente una fecha entre el BF2 y quizá el BF3 (c. 1130-800/750 AC) para todo el conjunto de estelas de guerrero del NO.

¹¹ Esta autora admite igualmente la posibilidad de que el inicio del formato B sea más temprano si se atiene a la propuesta cronológica del Bronce Final de A. Mederos.



Comenzaremos con la más septentrional o la de Pedra Alta (Castrelo do Val, Ourense — 175x73x33 cm). El bloque sobre el que se graba presenta, de forma atípica en este tipo de representaciones escultóricas, un contorno antropomorfo conformado a partir de una serie de rebajes achaflanados con la intención de marcar los costados y resaltar los brazos y la cintura, como ya apreciamos en el ejemplar de Marco y, de una forma más sutil, en el de Faiões (fig. 8: nº 2). Bajo la cintura, otras dos escotaduras parecen haberse esculpido con la intención de facilitar la hincadura del monolito sobre el terreno, al mismo tiempo que para simular unas piernas bajo la vestimenta que cubriría a todo el antropomorfo.¹²

Sobre el bloque se grabaron una serie de elementos de carácter guerrero (espada con la punta mirando hacia abajo suspendida de un tahalí, escudo con escotaduras en V de tipo irlandés, ¿unos cuernos?, carro o biga, y una posible lanza), emparentándola a nivel normativo con los iconos que figuran en sus paralelos peninsulares más meridio-

nales de formato B+O y A (aunque en este caso sin antropomorfo). Sin embargo, la disposición ordenada de éstos corporeizando la representación como en las estatuas-menhir, y la representación del carro en “perspectiva torcida” (Reboreda y Nieto 2012: 2), no documentada hasta la fecha en ninguna otra estela de guerrero peninsular, nos indica que estamos ante la interpretación “tamagana” (por locali-

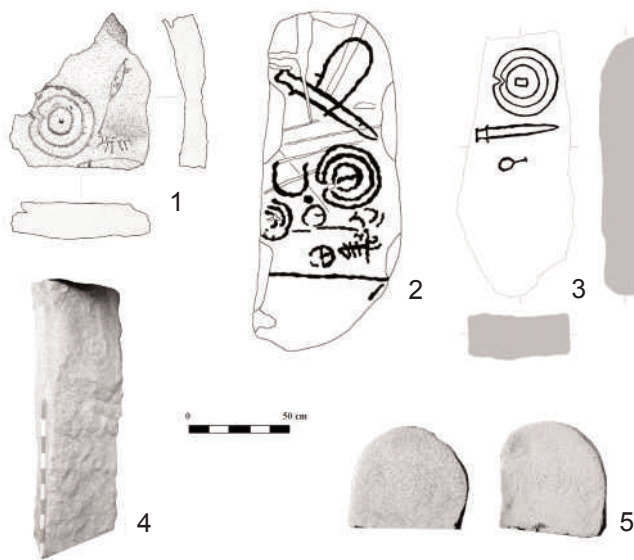


Fig. 8. Estelas de guerrero del NO peninsular: 1. Tojais (según Bacelar y Reis 2011: Est. 8, modificado); 2. Pedra Alta (infografía de Manuel Gago a partir del calco realizado por A. de la Peña Santos, Alberto Reboreda y Eduardo Breogán Nieto). 3. Pedra da Atalaia (según Vilaça et al. 2011); 4. Vilar de Perdices (fotografía modificada tomada de <http://verin-natural.blogspot.com.es/2012/10/egrexio-persoeiro.html>); 5. Monte de Forninhos (fotografía modificada tomada de Bettencourt 2013: 166, fig. 10)

¹² Llama la atención el hecho de que a la altura del arranque de estas dos escotaduras inferiores existan motivos grabados, pues lo más lógico sería que éstas quedasen ocultas bajo tierra -cuando estuviese hincada- para proporcionar a la pieza un aspecto similar al de la estatua-menhir de Marco. Esto nos lleva a barajar la posibilidad de que esta estela de guerrero esté reutilizando el soporte de una estatua-menhir precedente, que fue desenterrada con posterioridad y grabada como una estela de guerrero, algo ya apuntado en la prensa por Beatriz Comendador Rey tras el hallazgo de la pieza. Además, sus publicadores ya advierten del hecho de que pudo tratarse de una estela convertida a posteriori en estatua-menhir por medio de los rebajes en el bloque, pues no se conocen estelas de este tipo que hayan sido esculpidas de esta manera para antropomorfizar el bloque (Reboreda y Breogán 2012: 1).



zarse en tierras del posterior *populus* de los *tamagani*) de este tipo de estelas. Igualmente, la imperfección en la colocación de las ruedas del carro a mitad del timón y no a sendos lados de la caja, sugiere una reinterpretación nativa de un icono al que se recurre de manera simbólica y normativa a nivel iconográfico, pero cuyo grabador no debió de conocer de primera mano un referente real, como ya indicó Quesada (1997) para otros ejemplares meridionales.

La siguiente estela de guerrero del NO es la de Tojais (Montalegre, Vila Real —70x74x20 cm). En ella se puede apreciar un escudo con escotaduras en V de tipo irlandés, una lanza, lo que podría ser un puñal —incompleto por la fractura del bloque— y un pectiniforme que podría aludir a un cánido o a un cuadrúpedo similar a los de la estela de São Martinho 2 (Castelo Branco) (fig. 8: nº 1). Como ya dijimos, fue hallada dentro del mismo territorio de la estatua-menhir de Cruz de Cepos (fig. 9: nº 30).

También queremos dejar constancia de la existencia de otra posible estela de guerrero (inédita) localizada en Vilar de Perdizes (Montalegre, Vila Real) fuera de su contexto original, pues actualmente hace la función de pilastra de un alpendre. Se trata de un monolito estelomorfo granítico sobre el que se puede observar un motivo de círculos concéntricos bastante erosionado que parece estar representando un escudo de escotaduras en V (fig. 8: nº 4). En su cara opuesta se aprecian unas cazoletas alineadas verticalmente.¹³

Finalmente, quedan por referir otras dos este-

las de este tipo (también inéditas) que han sido dadas a conocer recientemente por Bettencourt (2013) y que se hallaron juntas en el Monte de Forninhos (Castelões, Calvão, Chaves) a unos quince kilómetros al noroeste del núcleo urbano de Chaves, de camino a Montalegre. Por la foto que publica Bettencourt (2013: 166, fig. 10), en ambas apreciamos un escudo de escotaduras en V y una lanza grabados de una forma bastante simple (fig. 8: nº 5), distinguiéndose en una de ellas un motivo decorativo zigzagueante paralelo a todo el borde del bloque que sólo lo podemos poner en relación con el que se inscribe en el escudo de escotaduras en V y en la lira de la estela-estatua de guerrero de Luna (Tiñica del Royo, Aragón). Por su parte, en ambas, la lanza y el escudo son muy similares a los de la estela de Baraçal 1 (Sabugal, Guarda).

2. Interpretación general de los grupos y de sus relaciones geográficas e iconográficas

La dispersión geográfica y las relaciones iconográficas de todas estas piezas escultóricas nos permiten realizar una serie de observaciones:

A pesar de las agrupaciones propuestas para la clasificación que hemos ofrecido, la estela de Castro Barrega bien podría tratarse como un *unicum*, esto es, en un grupo aparte, pues es la primera estela hallada en el NO que remite a la iconografía de las estelas diademadas extremeñas, por lo que su cronología del Bronce Medio la aleja de la que hemos propuesto para el resto de estelas prehistóricas (trasmontanas) entre las que la hemos enmarcado. Asimismo,

¹³ <http://verin-natural.blogspot.com.es/2012/10/egrexio-persoeiro.html>. (Consultado el 10/08/2014).



llama la atención el aparente caso aparte de la estatua-menhir de São João de Ver y todavía no tenemos ninguna explicación a su localización geográfica costera, aislada del resto de grupos (fig. 9: nº 25).¹⁴

Por su parte, las piezas de Alto da Escrita y Longroiva presentan unos patrones iconográficos y morfológicos que traslucen relaciones entre varios grupos. Como vimos, la primera muestra vínculos con el grupo de estelas prehistóricas, con el de estatuas-menhir durienses y, en menor medida, con las minhotas. La segunda, la estela-estatua de Longroiva, muestra una confluencia de elementos morfológicos e iconográficos de diferentes regiones, que concuerda bastante bien con su localización en la cuenca del Côa (fig. 9: nº 8), zona donde convergen un eje EOE paralelo al Duero que interconecta la costa con la Meseta Norte, y un eje SNS que comunica la parte centro-sur de Portugal (Beira Interior) con la norte (Tras-os-Montes oriental). Observamos vínculos con el esteliforme de Tabuyo, tanto en la combinación puñal de lengüeta/alabarda, como en la forma del bloque; con las estelas prehistóricas en este último aspecto, asumiendo las claras diferencias de tamaño (2,40 m Longroiva, c. 1 m las otras); y con las estatuas-menhir en su carácter antropomórfico y en la figuración del elemento sub-rectangular en un formato que cubre todo el cuerpo pero que en la forma de estar representado se acerca al grabado en la estatua-menhir de São João de Ver. Por otro lado, los elementos representados denotan un claro mestizaje entre tradiciones culturales más septentrionales (de cariz atlántico) y otras

más meridionales. A las primeras remiten la asociación puñal/alabarda, así como la tipología de ambos, mientras que el arco se correspondería con una tradición más meridional, ya que no existen representaciones de esta arma de caza en el NO pero sí en un par de estelas alentejanas (Santa Vitoria y Assento), en numerosas estelas de guerrero de formato A del centro-sur peninsular o en la estela-menhir de São Martinho 2 (Castelo Branco, Beira Interior). Así, esta estela-estatua evoca tanto relaciones con el NO y las regiones meridionales, como una intención demarcadora y protectora del espacio donde se implantó, por medio del grabado de un personaje armado. Como ha expresado brillantemente en un artículo reciente R. Vilaça (2013: 289) en referencia a estelas o estatuas-menhir, este ejemplar de Longroiva estaría trasluciendo *«paradoxalmente, reforço e transgressão de fronteiras»*.

Y aunque los casos más paradigmáticos son éstos, pudiendo denominar a estas dos estelas-estatua desde una perspectiva analítica arqueológico-tipológica como “casos bisagra”, muchas otras piezas de diferentes grupos indican relaciones entre las comunidades que las irguieron; entre otras, las que sugiere el elemento sub-rectangular. Éste, como hemos visto, puede figurar como un elemento exento de lados cóncavos colgado de los hombros del antropomorfo, cubriendo el tronco, en todo el grupo de estatuas-menhir del Tâmega (con las excepciones de Vilar de Santos y Marco que no presentan grabado alguno) y en varias del grupo duriense (Nave 1, Ataúdes y Tremedal); pero también puede ser identificado en otro

14 A. C. F. da Silva (2003: 44) ha interpretado esta estatua-menhir como una estatua de guerrero galaico-lusitana arcaica, posible efigie de un jefe túrdulo en relación con la expedición a la orilla sur del Duero de los Turduli Veteres hacia el 500 a. C. que narran las fuentes antiguas. De todos modos, reiteramos que hasta que no exista un buen registro gráfico de dicha pieza no creemos poder dar una interpretación concluyente.

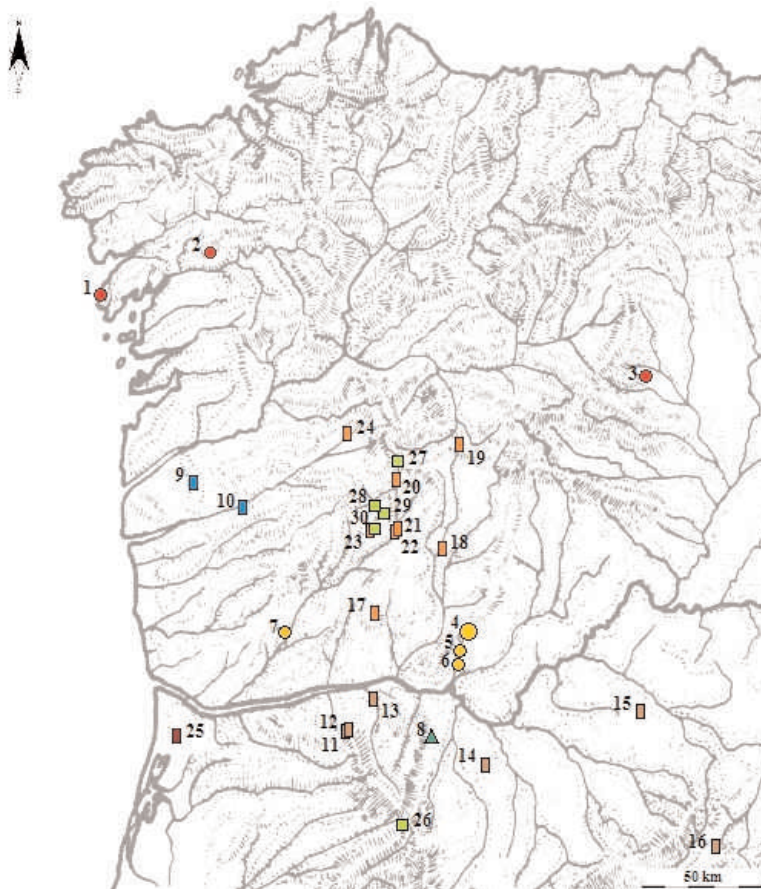


Fig. 9. Mapa de distribución de la estatuaria de la Edad del Bronce en el Noroeste. Esteliformes: 1. Basoñas (Porto dos Son, A Coruña); 2. Outeiro do Corno (Teo, A Coruña); 3. Tabuyo del Monte (León). Estelas prehistóricas: 4. Conjunto de Cabeço da Mina (Vila Flor, Bragança); 5. Quinta de Vila Maior (Moncorvo, Bragança); 6. Quinta do Couquinho (Moncorvo, Bragança); 7. Castro de Barrega (Celorico de Basto, Braga). 8. Estela-estatu de Longroiva (Meda, Guarda). Estatuas-menhir: Minho: 9. Boulhosa (Paredes de Coura, Viana do Castelo); 10. Ermida (Ponte da Barca, Viana do Castelo). Medio y Alto Douro: 11-12. Nave 1 y 2 (Moimenta da Beira, Viseu); 13. Alto da Escrita (Tabuaço, Viseu); 14. Ataúdes (Figueira de Castelo Rodrigo, Guarda); 15. Tremedal de Tormes (Salamanca); 16. Valdefuentes de Sangusín (Salamanca). Cuenca del Tâmega y asociadas: 17. Marco (Vila Pouça de Aguiar, Vila Real); 18. Bouça (Mirandela, Bragança); 19. Tameirón (A Gudiña-Riós, Ourense); 20. Muíño de San Pedro (Oimbra, Ourense); 21. Faiões (Chaves, Vila Real); 22. Chaves (Vila Real); 23. Cruz de Cepos (Montalegre, Vila Real); 24. Vilar de Santos (Xinzo de Limia, Ourense). 25. Estatuamenhir de São João de Ver (Santa Maria da Feira, Aveiro). Estelas de guerrero: 26. Pedra da Atalaia (Celorico da Beira, Guarda); 27. Pedra Alta (Castrelo do Val, Ourense); 28. Vilar de Perdizes (Montalegre, Vila Real); 29. Monte de Forninhos 1 y 2 (Chaves, Vila Real); 30. Tojais (Montalegre, Vila Real)



formato en el que recorre todo el cuerpo del personaje, como en la estela-estatua de Longroiva —en este caso emulando el cuerpo del antropomorfo—, en la estatua-menhir minhota de Boulhosa y en Nave 2, por lo que lógicamente presenta una longitud superior que cuando se representa exento. Por tanto, se observan dos formas diferentes de figurar este motivo que, dada la propuesta mayor antigüedad de Boulhosa y Nave 2, sospechamos que pueden explicarse en términos cronológicos pero también de significado. Si bien el formato “largo” se asocia más con la vestimenta y los elementos de adorno, el formato “corto o exento” lo hace con los elementos de adorno y las armas metálicas. Esto nos lleva a plantear como posibilidad que pudo tratarse inicialmente de un símbolo identitario relacionado con identidades sociales que se destacan dentro del grupo que, en un segundo momento y con el desarrollo de la metalurgia y de su importancia, comenzó a vincularse, hacia el Bronce Medio, con las armas metálicas y, quizá, con las prácticas metalúrgicas (véase epígrafe 3). Sea como fuere, de la importancia y valor de este elemento da fe el hecho de que en muchos casos se resalte mediante una técnica de bajorrelieve, recurrente en las estelas alentejanas del suroeste portugués. Yendo más allá, Díaz-Guardamino (2010: 325) ha sugerido que al ser contemporáneo tanto al elemento ancoriforme de las estelas alentejanas, como al manto/vestido de los esteliformes septentrionales, ambos existentes durante finales del Bronce Inicial, podría tratarse en los tres casos de un emblema identitario de carácter político, social e ideológico de grupos prehistóricos peninsulares de distintas áreas geográficas, máxime cuando observamos que cada uno de estos tres elementos tiene una distribución geográfica complementaria (Díaz-

Guardamino 2010: 143-144).

A una escala macro-geográfica, la posición intermedia del grupo duriense, con una comunicación natural tanto con la Meseta Norte al este y Asturias al noreste, como con Tras-os-Montes y el Alto Tâmega al norte, la Beira Litoral al oeste, y la Beira Interior y el Alentejo al sur, nos hace considerar esta zona y sus comunidades locales como un claro nexo de unión o punto de confluencia entre el Centro-Sur de Portugal, la Meseta Norte y el Noroeste peninsular, al menos, durante el Bronce Inicial y el Bronce Medio. Ya durante el Bronce Final, la dispersión de las estelas de guerrero corrobora estas interacciones transregionales (fig. 9). Así, a partir de la distribución geográfica de la estatuaria, se pueden intuir una serie de rutas terrestres que interconectan a las gentes de la fachada atlántica peninsular a lo largo de toda la Edad del Bronce.

Queremos recalcar que la estatuaria es una materialidad más dentro del NO a lo largo del Bronce y que su dispersión geográfica está bastante focalizada en el Norte de Portugal (especialmente en su área central y noreste) y sureste de Galicia, por lo que la información que nos ofrece no debe de ser generalizada a todo el NO, al menos de forma irreflexiva.

Finalmente, atendiendo a la dispersión geográfica de la “estatuaria armada”, así como a la de los petroglifos gallegos con armas y a la de los hallazgos de armamento metálico de la Edad del Bronce (en sepulturas y depósitos) en el NO, asumimos que, dependiendo de las regiones y los períodos, esta identidad social vinculada a las armas y, más allá, su representación plástica en piedra, tuvo mayor o menor fuerza o fue inexistente. Lógicamente, los dos últi-



mos casos debieron de producirse en las áreas geográficas más aisladas, montañosas y con una densidad demográfica menor, como algunas partes del interior de Galicia (especialmente la provincia de Lugo) y del Norte de Portugal donde las comunidades que las habitaron debieron ser escasas, completamente autosuficientes y vivir casi o totalmente aisladas (p.ej. González Ruibal 2007). Sin embargo, la existencia de dicha identidad es significativa en las zonas costeras y fronterizas del Noroeste, relacionadas con las cuencas de los ríos de mayor entidad como el Ulla, el Sil, el Miño, el Támega y el Duero, o en sus regiones aledañas, donde las interacciones sociales debieron de ser más frecuentes puesto que favorecían el tránsito humano y los contactos y, por ende, la circulación de materialidades e inmaterialidades.

3. Interpretación del sentido y posibles significados de la statuaria

Nuestra intención aquí no es ni mucho menos desentrañar el significado último y definitivo de la statuaria, pues no creemos que podamos proporcionar —ni es nuestra intención como arqueólogos— una definición enciclopédica de una materialidad que posee un claro valor simbólico en unas sociedades con una forma tan lejana de estar en el mundo y de comprenderlo. De todas maneras y, a modo de consuelo, quizá una definición enciclopédica no considere la multiplicidad de sentidos que se pueden extraer de un elemento material en relación con la sociedad que lo consume. Es más, ésta sólo suele atender a sus aspectos funcionales, proporcionando una visión sesgada de lo que esa materialidad supuso en su contexto social e histórico a un nivel antropológico.

Tilley (2002) apunta que se ha de valorar el potencial simbólico —y sociológico— de la cultura material y entenderla como vehículo de mensajes y como poderoso medio a través del cual las personas se expresan y reflejan su mundo (además de reproducirlo). Lo que aquí pretendemos es explorar el *sentido* o los *sentidos* de la existencia de la statuaria del Bronce del NO peninsular, dejando de un lado su *significado* último (Cruz Berrocal 2005: 81), y para ello no podemos perder de vista el contexto histórico, social y cultural en el que tuvo lugar.

Estelas, esteliformes y estatuas-menhir aluden a personajes o personificaciones de identidades sociales (Sanchez 2011: 161) con un gran valor dentro del imaginario colectivo y de la ideología de las comunidades del Bronce de las áreas geográficas donde se implantan estas manifestaciones. Dichos personajes o personificaciones de identidades sociales aparecen definidos, en la mayoría de los casos, a partir de una serie de elementos de adorno, de vestido, o armas, que cuentan con algunos referentes materiales en el registro arqueológico: es el caso de ciertas armas metálicas, fundamentalmente puñales y espadas de cobre y bronce, y determinadas joyas, plausiblemente, gargantillas de tiras de oro (Díaz-Guardamino 2010: 150). Sin embargo, parece significativo que estos referentes no se suelen documentar en el área geográfica donde aparecen representados sino en regiones aledañas o más alejadas, sugiriendo interacciones sociales entre unas zonas y otras. En el actual estado de conocimientos, el mejor ejemplo de esto lo comportan las alabardas de cobre de tipo atlántico septentrional de la variante Carrapatas y las gargantillas de tiras de oro (*ibid.*: 200-202).¹⁵ Las primeras han sido halladas mayoritariamente en Tras-



os-Montes oriental, mientras aparecen representadas por doquier en el arte rupestre del occidente gallego; y las segundas muestran la situación inversa: aparecen representadas en las estelas de Tras-os-Montes oriental y sus referentes materiales se han hallado en el occidente gallego y norportugués. Esta distribución complementaria y diferencial de iconos y referentes, además de incidir en la diversidad cultural que se atisba dentro del NO, podría estar sugiriendo un intercambio de artefactos metálicos entre las gentes de estas dos regiones de cada extremo de nuestra área geográfica.

Este es sólo uno de otros tantos indicios — entre ellos las relaciones geográficas e iconográficas reseñadas en el apartado anterior— que sugieren, al menos desde el Bronce Inicial, un incremento de las interacciones transregionales en las que se practicó, entre otras situaciones, el intercambio y circulación de dones o bienes (joyas, armas y otros elementos como pudo ser el metal en bruto o los minerales para producirlo, además de toda una serie de bienes que no han dejado huella material); ya fuese de forma directa (cosas por cosas) o indirecta (mediante alianzas políticas, matrimoniales, etc. a partir de las cuales circulasen estos objetos), con la función de establecer unas relaciones sociales fundamentales para el funcionamiento y perpetuación de la organización social de las comunidades del Bronce. Sin embargo, hay que incidir en el hecho de que nuestra percepción arqueológica inevitablemente centra la atención en los artefactos metálicos, a pesar de que existieron otras muchas materias y no-materias que también

circularon en estas interacciones pero que son mucho más difíciles (o imposibles) de rastrear, lo que no quita que hayamos de ser conscientes, arqueológicamente hablando, de estas inmaterialidades o ausencias en nuestra comprensión del pasado; se trata de recordar la famosa frase de “*la ausencia de evidencia...*” o de no olvidar la perspectiva de una “*arqueología de las inmaterialidades*” (Vilaça 2013: 192).

Para seguir indagando en el sentido o sentidos de estas representaciones pétreas y poder interpretarlas socialmente de una manera correcta, o al menos encaminada, se hace necesario atender a su contexto espacial más inmediato (Díaz-Guardamino 2010: 442) e ir ampliando la escala de análisis. Todas ellas se sitúan en puntos con una buena visibilidad y destaque en su entorno más próximo, en territorios que, por lo general, muestran unas buenas cualidades para el asentamiento humano y/o explotación de recursos, en el marco social de unas comunidades con un régimen económico agropecuario cada vez más eficiente y estable, y en el que el acceso a minerales con los que fabricar artefactos metálicos empieza a cobrar relevancia en el desarrollo de las identidades y relaciones sociales de estas comunidades.

Igualmente, hemos de considerar que el lugar donde se emplazan a escala regional es sólo uno de otros tantos, y que, entre todos, conforman una red de lugares que articula y ordena de forma referencial y simbólica el territorio en el que las comunidades circulan, interactúan y desarrollan su vida (Sampaio 2011: 35; Bettencourt 2013). No obstante, el fuerte

15 Con una dispersión igualmente documentada en la franja atlántica francesa (Schuhmacher 2002; Ladra et al. 2003).



carácter simbólico y social que refleja la estatuaria nos lleva a apuntar que en torno a sus locales de implantación —independientemente de que dentro de éstos estuviese cubierta por algún tipo de estructura o no—, se conformarían idiosincrasias e ideologías compartidas, al igual que se debieron de negociar identidades y vínculos sociales (Díaz-Guardamino 2011). El carácter público de estos locales habilita un espacio para las relaciones extralocales e intercomunitarias, siempre que éstas fuesen pacíficas o pautadas. Cabe suponer, por tanto, que en torno a ellos se celebrarían ceremonias con un carácter de agregación social e identitario, donde llevar a cabo esta negociación de las relaciones sociales, los valores, las identidades y el poder de las comunidades (Díaz-Guardamino 2006; 2008; 2011), así como la sanción del orden social de ahí resultante. En cierto sentido, comportarían un elemento identificador de un grupo o grupos y, por tanto, un símbolo de cohesión, integración e identidad colectiva, quizá a través de un culto a los antepasados, como sugiere Blas Cortina (2011: 112-114) en relación al esteliforme asturiano de Peña Tú, o como lo hace el emplazamiento de otras tantas esculturas junto a sepulturas u otras manifestaciones artísticas preexistentes (Díaz-Guardamino 2011: 77), hecho que exploramos más adelante.

No obstante, además de este carácter integrador, también hemos de considerar el carácter “excluyente” de dichas manifestaciones artísticas pues, simultáneamente, traslucen un afán de las comunidades que las irguieron por demarcar de forma simbólica su territorio de acción, como apunta el emplazamiento de algunas en los accesos o bordes de territorios naturales que, por lo general, como ya se ha dicho, presentan unas buenas condiciones para

una explotación agraria, ganadera y/o minera y, por ende, de habitabilidad o usufructo. Así, no sólo tendrían una función señalizadora de una comunidad en su respectivo territorio sino que además la estarían protegiendo, así como materializando su poder comunitario en esa zona, mediante la representación de efigies portadoras de elementos con una fuerte carga simbólica como son las armas metálicas (Vilaça *et al.* 2001: 79), con el cometido de intimidar (Vilaça 2013: 213) y disuadir a enemigos y extraños con intenciones conflictivas o violentas.

En varios casos se ha podido documentar la relación de la estatuaria del NO con la caminería local a pequeña escala, con los principales viales regionales a media escala y/o con vías de comunicación y rutas transregionales a gran escala, indicada igualmente por el hecho de que muchas de las piezas se emplazan en cuencas de ríos importantes o en relación con éstas, y/o en las inmediaciones de vías romanas posteriores. (p. ej. Fábrega-Álvarez; Fonte y González García 2011; Díaz-Guardamino 2010: 440). Este aspecto remite, una vez más, a interacciones sociales regionales y transregionales y a un progresivo control del territorio entre las comunidades del Bronce del NO ibérico.

También, en los últimos años, diversas autoras han venido apuntando que muchas estelas y estatuas-menhir se localizan en zonas ricas en recursos cupríferos, estanníferos o áureos (Vilaça *et al.* 2001: 79; Van Schoor 2003: 95; Bettencourt 2005: 171; 2010: 163-64; González Ruibal 2007: 141; Comendador *et al.* 2011: 233-234; Díaz-Guardamino 2011: 73; Vilaça 2013: 213), por lo que parece acertado pensar que las comunidades que erigían



estatuaria fuesen productoras de excedentes de metal o mineral (Díaz-Guardamino 2011: 73). Es más, varios de los ejemplares aquí reseñados, en especial las estatuas-menhir del grupo tamegano y Medio Douro, se localizan en áreas geográficas donde se han documentado los primeros indicios de producción metalúrgica de bronce del NO. Dado que casi todas ellas muestran el elemento sub-rectangular exento entre sus iconos, cuesta no asociarlo a esta incipiente metalurgia del bronce, pues su aparición parece más o menos coetánea.¹⁶ Por ello, quizá pueda pensarse como un símbolo relacionado, entre otras cosas, con la producción, circulación e intercambio de metal; quizá la representación ideográfica de una figura que rememorase a las hachas de tipo Bujões, claramente vinculadas a esta primera producción de bronce en el NO (Comendador *et al.* 2011: 228-29; Senna-Martínez *et al.* 2013), y cuya forma remite a la mitad inferior de dicho icono.¹⁷ En esta dirección apuntaría el hallazgo de dos moldes para la fabricación de este tipo de hachas, tanto en Corga da Mela (A Gudiña, Ourense), como en Fraga dos Corvos (Macedo de Cavaleiros, Bragança), sitios arqueológicos muy próximos al foco alto-tamegano (Comendador *et al.* 2011: 228-29).¹⁸ Especulaciones aparte, la interpretación gené-

rica más plausible para el elemento sub-rectangular es como un símbolo identitario que rememora un concepto relacionado con el poder, y tal vez con la metalurgia y con la magia que ésta supone, el cual sería ampliamente comprendido y asimilado por las comunidades de aquel tiempo y espacio, por lo que quien eventualmente lo portase (vivo, muerto u omnipresente) gozaría de una gran consideración social e ideológica entre aquellas gentes.

Si seguimos atendiendo al contexto espacial, en varios casos parece existir un vínculo paisajístico entre estas esculturas y sepulturas más antiguas, como los monumentos megalíticos, u otras preexistencias materiales (p. ej. arte rupestre y otras representaciones escultóricas), lo que estaría incidiendo en una voluntad de los grupos sociales que las erigieron de relacionarse con sus ancestros —o de vincular a éstos con las identidades sociales representadas como forma de sancionar su valor— (Díaz-Guardamino 2011: 77). Es interesante la observación de Díaz-Guardamino (2008 a partir de Comendador *et al.* 2011: 233) de interpretar la estatuaria como marcador de un lugar donde se realizarían ritos de conmemoración de los ancestros, o de identidades sociales

16 Esto hace que nos vengan en mente los smith gods de la Edad del Bronce del Mediterráneo centro-oriental como una forma de interpretar las estatuas-menhir -permítasenos el anacronismo en la especulación-, esto es, como la representación de seres míticos (quizá antepasados) o dioses, magos o guerreros, vinculados a la llegada del conocimiento de la metalurgia del cobre o del bronce.

17 También queremos reseñar, a pesar de la distancia geográfica y temporal, y de las notables diferencias de tamaño, las similitudes morfológicas del elemento sub-rectangular con los colgantes "bipennes" de bronce hallados en castros del suroeste galego y que han sido situados en una fecha avanzada del Hierro I (González Ruibal 2007: 217, fig. 3.37).

18 Aunque ya de época más tardía, pero que sirve para ratificar la riqueza minera de esta área suroriental del NO, se halló un hacha broncea de talón y dos anillas en el interior de una mina romana (¿de oro?) en Jalés (Vila Real -González Ruibal 2007: 131), en el mismo territorio en el que se encuentra la estatua-menhir de Marco.



colectivas identificadas con éstos, a través de los que el grupo reafirmaría su sentido colectivo mediante memorias o mitos comunes.

Llegados a este punto, también entendemos esta vinculación comunitaria con el paisaje ancestral como una forma de sancionar su arraigo y pertenencia al territorio, justificando su ocupación preferencial —por derecho histórico-ancestral— frente a otras comunidades para poder explotar sus recursos naturales.

Recapitulando, la aparición y desarrollo a partir de finales del Calcolítico/inicios del Bronce Inicial de esculturas (e insculturas, en el caso de Outeiro do Corno y Basoñas), en las que se representan personajes que portan vestimentas y objetos excepcionales con un importante componente simbólico, muestra que estamos ante unas sociedades que empiezan a experimentar (quizá imbuidos por un proceso sociopolítico-cultural paneuropeo como pudo ser el Campaniforme) nuevos mecanismos de negociación del poder, de promoción de las identidades sociales y de legitimación territorial (Bettencourt 2010: 139). La estatuaria es uno de los elementos materiales activos empleados para legitimar, sustentar y reproducir el sistema sociopolítico y la organización social. Sin embargo, ante la falta de evidencias claras de desigualdades sociales marcadas y jerarquía, de momento no podemos más que considerarla un mecanismo comunitario con el fin de garantizar la estabilidad social de unos grupos cada vez más territoriales.

Este fenómeno sería consecuencia de un régimen socio-económico agropecuario, incipientemente sedentario y estable, que propugna un afán de las diferentes comunidades de arraigarse al territorio y legitimar su ocupación y

explotación. Y lo hacen por medio de materialidades inmuebles, entre ellas la estatuaria, que funcionan como elementos simbólicos e identitarios de carácter colectivo destinados a destacar y permanecer en el paisaje. Pero también mediante otras materialidades como los enterramientos y los depósitos de artefactos metálicos junto a las prácticas sociales que implican. Dentro de esta legitimación territorial, en determinados casos se intuye una voluntad de enraizarse de un modo “ancestral” en el espacio, asociando y vinculando estos nuevos monumentos con el paisaje “mítico-histórico”, cultural y simbólico preexistente.

Dicho todo esto, creemos que aún quedan muchos aspectos por conocer de la estatuaria que la investigación venidera irá poco a poco desentrañando por medio de un incremento en el conocimiento de sus contextos de hallazgo originales y de su relación territorial con otros sitios arqueológicos coetáneos (en la línea de los últimos trabajos de Comendador *et al.* 2011; Cruz y Santos 2011; Fonte *et al.* 2013, si bien habría que explotar el potencial de las herramientas SIG). Pero igualmente, gracias a la aplicación de nuevas aproximaciones teóricas como las que inciden en el carácter relacional entre personas, materialidades y los lugares donde éstas se manifiestan (Sampaio 2011; Bettencourt 2013) o las que propugnan modelos explicativos alternativos de las sociedades y las materialidades de la Prehistoria Reciente peninsular (p. ej. Delgado 2013).



4. Epílogo:

La emergencia y desarrollo de la estatuaria a lo largo del Bronce en el NO peninsular y su desenlace en los inicios del poblamiento castreño

Una vez analizada la estatuaria prehistórica, y explorados sus sentidos, queremos resumir la evolución observada, y enmarcarla dentro de un proceso social e histórico más amplio que ocupa toda la Edad del Bronce y que desemboca en el Hierro con la generalización del poblamiento castreño y el cese de dichas manifestaciones artísticas y de su iconografía.

En un momento temprano del Bronce Inicial, y dentro de un proceso histórico con antecedentes en el período precedente, asistimos a la celebración, conmemoración o representación comunitaria de personajes o personificaciones cuya identidad social se vincula, entre otras cosas, a vestimentas peculiares y a elementos de adorno, posiblemente metálicos, que poseían un gran valor social y simbólico. La emergencia y desarrollo de este fenómeno lo observamos tanto en el mundo funerario, donde se manipulan los cadáveres o la memoria de los ancestros por parte de la comunidad para crear identidades sociales colectivas o personajes socialmente destacados —aparentemente mitificados— (Bettencourt 2010); como en la estatuaria, mediante la erección de su efigie pétreo en el paisaje para que, en el plano simbólico y social, *«funcionasen como legitimadores de la posesión de los [...] territorios ocupados y contribuyesen a la construcción y al mantenimiento del nuevo orden ideológico y social de ahí resultante, así como del modo de vida des-*

arrollado» (*ibid.*: 161), creando memorias comunes y reforzando la identidad grupal (*ibid.*: 161-62).

A mediados del Bronce Inicial (c. 2000 AC), paralelamente a un incremento y evolución en la actividad metalúrgica, se empiezan a incluir las armas de cobre (puñales de lengüeta y alabardas) dentro de la iconografía de estelas y esteliformes, pero también, con gran profusión, en el arte rupestre del occidente galego, en este caso sin asociarse a la figura humana. El emplazamiento en sendos extremos del Noroeste de estos primeros focos geográficos de un “arte plástico” que promociona las armas y a personajes armados y emperifollados, es decir, en los principales ejes de la interacción social transregional, nos lleva a pensar que la identidad social que éste encierra se pudo gestar o transmitir culturalmente a partir del contacto marítimo o terrestre con gentes de otras regiones tanto meridionales como septentrionales de la Península y Europa. Además, creemos que estas interacciones,¹⁹ donde los materiales metálicos de cobre y oro comenzaron a cobrar gran relevancia, pudieron venir propiciadas a partir de una sucesión de acontecimientos sociales e históricos vinculados al fenómeno Campaniforme. Eso sí, en este proceso, el NO muestra un carácter genuino en el desarrollo y promoción de estas nuevas identidades sociales armadas y emperifolladas. La diversidad de soluciones escultóricas e inscultóricas que conviven dentro de nuestra área en este momento pleno del Bronce Inicial, es un reflejo más de la diversidad cultural y, aparentemente política e ideológica, del entramado comunitario de esta área

¹⁹ Interacciones que, dependiendo de la voluntad de sus actores, obviamente, pudieron ser violentas o pacíficas.



geográfica de la Península Ibérica durante la Prehistoria Reciente.

En torno a la transición del Bronce Inicial al Medio y sobre todo a partir de éste último (c. 1800-1600 a. C.), en el norte portugués y en el sureste gallego, irrumpe una nueva statuaria (por estar grabada o esculpida en todas sus caras) e iconografía: las estatuas-menhir con armas, concretamente espadas, y/o el elemento sub-rectangular exento. Parece que las primeras espadas representadas debieron de estar todavía realizadas en cobre arsenical como indican sus referentes materiales. Sin embargo, este nuevo impulso en la erección de statuaria hemos de contextualizarlo, como ya vimos, en los inicios de la producción metalúrgica de bronce en el NO, concretamente en el Norte de Portugal, y, por tanto, con el inicio en la explotación de estaño aluvial. Esto nos ha llevado a plantear como hipótesis que la adición del elemento sub-rectangular dentro de la iconografía de la statuaria, quizá pueda relacionarse con este primer impulso de la metalurgia del bronce y con tal actividad. No obstante, lo que sí podemos afirmar con certeza es que a inicios del Bronce Medio se produce la adición de nuevos elementos iconográficos, con sus consiguientes significados, que vienen a renovar y reelaborar el carácter de las identidades y personajes sociales destacados.

En una línea próxima a Bettencourt (2010), debemos relacionar este impulso en la representación en el paisaje de identidades y personajes armados y emperifollados, con una progresiva sedentarización y estabilidad de las comunidades en sus respectivos territorios, y, por tanto, con una intencionalidad creciente por demarcar y proteger su espacio vital. De esta manera, se estaría desarrollando una

forma cada vez más evidente por parte de dichas comunidades de demostrar su apego al espacio que habitan y explotan, creando para ello una complejidad social en la que ciertas identidades sociales armadas y emperifolladas sirven para enfatizar y visibilizar el poder del grupo mediante la fuerte carga simbólica de los elementos que exhiben. Al mismo tiempo, asegurarían su protección, cohesión y supervivencia, tal vez por medio de la asignación eventual a ciertos miembros de la comunidad —o de la asunción por éstos— de los roles (de poder, en parte con un perfil guerrero) encerrados en dichas representaciones identitarias, que serían reconocidos por todo el grupo o por gran parte de él.

En un momento avanzado del Bronce Final, las estatuas-menhir de la zona de Chaves, parecen incorporar armas de bronce en su iconografía. Sin embargo, ya a partir de mediados de esta fase terminal (c. 1130 AC), el claro carácter antropomófico de estas manifestaciones escultóricas empieza a perder peso en detrimento de la simple figuración de armas metálicas en estelas (obviamente, ya en bronce), representando Pedra Alta un interesante fenómeno de hibridismo por ser una estela de guerrero antropomorfizada. Este hecho lo contextualizamos dentro de una coyuntura de creciente tensión territorial, causada por el incremento de los contactos transregionales y el movimiento de gentes por la fachada atlántica peninsular y europea. Parece que las principales rutas seguidas fueron la marítima, que conectaría las regiones atlánticas europeas con el Mediterráneo, y una serie de rutas terrestres que discurrían fundamentalmente de Norte a Sur por la fachada occidental peninsular siguiendo la depresión litoral o algunas cuencas de los afluentes de los principales ríos



(como la del Támea), que a su vez funcionaron como vías naturales de penetración OE, desde la costa al interior. De estas últimas hemos de destacar las “rutas de las estelas extremeñas” o “de guerrero” (Senna-Martínez 2013: 179), que, atendiendo a la dispersión de dichas estelas, comunicarían el Noreste Alentejano y Baixo Tejo, a través de la Beira Interior, Beira Alta, Trasmontana y provincia de Salamanca, con Tras-os-Montes y el resto del Noroeste peninsular (*ibidem*). En estas interacciones transregionales, el estaño, el oro, y quizá otras materias del Noroeste menos reconocibles a nivel arqueológico, fueron ampliamente valoradas.

A partir del s. IX AC las interacciones por vía marítima irán siendo progresivamente copadas por agentes meridionales y mediterráneos, con motivo del desarrollo del mundo tartésico y del establecimiento fenicio en las costas del sur peninsular llegando hasta el centro del litoral portugués, con el enclave de Santa Olaia (Figueira da Foz, Coimbra).

Esta época convulsa, desarrollada a lo largo del Bronce Final, se refleja en el registro en un aumento, sin precedentes en el Noroeste, en la producción, circulación y deposición de artefactos metálicos de bronce y oro, así como en la frecuentación de lugares en alto donde, entre otras cosas, producir y/o manipular estos artefactos. Todo ello lo interpretamos como un proceso diacrónico (quizá desesperado en algunas regiones) en el que se exacerban los mecanismos de reafirmación comunitaria en el medio, con los que asegurar su “apropiada” existencia, protección, y garantizar el control del territorio en el que habitan (y de sus recursos).

En torno a los ss. IX-VIII AC, y en paralelo a la progresiva remisión de la coyuntura de inestabilidad apenas señalada —que más que Bronce Atlántico podríamos calificar como “la fiebre del bronce”—, se va paralizando la promoción comunitaria de las identidades sociales armadas y emperifolladas mediante la estatuaria. Paralelamente, se inicia o refuerza otro proceso en el que el colectivo forma parte activa y a partir del cual su poder se monumentaliza de forma aún más evidente: la construcción de los castros que, con sus estructuras y emplazamiento conspicuo, comenzaron a asumir un mayor protagonismo en la monumentalización del poder comunitario en el territorio (Parcero 2003: 288), facilitando la protección del grupo y funcionando como un importante elemento referencial en el paisaje, aspectos que antes comportaban, en parte, las representaciones escultóricas.

El castro fue sustituyendo a la estatuaria del Bronce como símbolo de la identidad colectiva, pero también como un elemento fundamental a través del cual fomentar la cohesión y agregación de la comunidad en contraposición a las otras (González García *et al.* 2011: 297). Es en el interior de estos poblados donde se comienzan a situar los locales para la negociación del poder y de las identidades sociales (González Ruibal 2007), lo que debió conllevar una merma y abandono gradual de los antiguos locales en los que se implantaba la estatuaria y, por consiguiente, la desestructuración y posterior desaparición de la compleja red de lugares que conformaba el paisaje social de las comunidades de la Edad del Bronce. Además, el abandono de las estatuas-menhir en detrimento de la erección de estelas de guerrero puede estar incidiendo en que, ya en el Bronce Final, la emulación corpórea de objetos pasó a



desarrollarse en otros locales diferentes a los de la estatuaría, dentro de nuevas prácticas socioculturales vinculadas a una nueva e incipiente manera de poblar y de estar en el territorio. «*Paisaje, actividades y objetos se encuentran indisolublemente ligados en los primeros castros*» (González Ruibal 2007: 113), que se van presentando y generalizando, cada vez más, como los «*polos estructurantes y marcos de referencia visual, identitaria y simbólica de las y para las comunidades*» (Vilaça 2013: 197).

Cómo se explica, en términos sociales, ese cese en la erección de escultura en paralelo a la generalización del poblamiento castreño, es algo que merece ser investigado en profundidad sin descuidar una concepción holística del proceso. Lo que hemos hecho hasta aquí ha sido dar un punto de vista, mediante el análisis de la estatuaría prehistórica, sobre un proceso socio-histórico de larga duración, no buscar la causa última de los cambios que se producen en él en la corta duración (González García *et al.* 2011: 299).

El hecho de que ciertas estatuas-menhir del Alto Támega (Chaves, Faiões) y la de São João de Ver puedan haber sido reinterpretadas o realizadas entre fines del s. X e inicios del VIII a. C. podría interpretarse como el resultado de diacronías o de flujos y reflujos en los inicios del proceso de castrización y en la transformación socio-política-cultural que conllevó. Igualmente, podríamos relacionarlo con un uso residual de antiguos monumentos dentro de una renovada estructuración política,

social e ideológica (Díaz-Guardamino 2012: 409).

En definitiva, los castros y su carácter de protección y defensa de las comunidades en su espacio vital, se presentan como un punto culmen del proceso de territorialización desarrollado a lo largo de la Edad del Bronce, conformando poco a poco un tipo de poblamiento estable y protegido que llegó para quedarse. Ante la inestabilidad y la eventual posibilidad de desestructuración de las comunidades que se produjo en el Bronce Final, debido al aumento de los contactos y a la amenaza que ello supuso para su propio ser,²⁰ éstas iniciaron un modelo de poblamiento que buscaba un mayor aislamiento (González García *et al.* 2011) y hegemonía en el territorio, lo que demuestra períodos convulsos donde los conflictos no debieron faltar, como denota la relevancia simbólica del armamento metálico o el cada vez más frecuente emplazamiento en altura o protegido de los poblados.

Esta castrización parece originarse en las periferias meridionales (especialmente en el centro-sur portugués) y en las principales áreas de contacto del NO, costeras e interiores,²¹ e ir avanzando hacia el centro y la parte más septentrional.

No será hasta *circa* el siglo II-I a. C., durante la segunda gran transformación a la que asistirá el poblamiento castreño desde su surgimiento (Parcero Oubiña 2002; González Ruibal 2007), cuando florezca en ciertas áreas del NO peninsular, a veces las mismas de la estatuaría

²⁰ Para la relación entre contacto, conflicto y castrización véase González García 2007: 26.

²¹ Tales áreas son deducidas a partir del estudio de los contextos geográficos de hallazgo de las armas metálicas y de la estatuaría del Bronce Final (Terroba Souto 2012 -inédito).



del Bronce, otra estatuaría de carácter monumental, aparentemente ubicada dentro de los castros: las célebres estatuas de guerreros

galaico-lusitanos. Pero esa ya es otra Historia...

Bibliografía

- ALMAGRO BASCH, M.** 1966. *Las estelas decoradas del Suroeste Peninsular*, Bibliotheca Praehistorica Hispana, vol. VIII. CSIC, Madrid.
- ALMEIDA, C. A. F. de y JORGE, V. O.** 1979. "A estatua-menhir de Faiões (Chaves)" *Trabalhos do grupo de Estudos Arqueológicos do Porto*, 2: 5-24.
- 1980. "A Estátua-menir fálica de Chaves". *Trabalhos do Grupo de Estudos Arqueológicos do Porto*, 6. Porto.
- ALVES, L. B. y REIS, M.** 2011. "Memorias de pedra, símbolos de identidade. Duas novas peças escultóricas de Cervos (Montalegre, Vila Real). En R. Vilaça (Coord.) *Estelas e estátuas-menires: da Pré à Proto-história. Actas das IV Jornadas Raianas (Sabugal, 2009)*. 187-216. Cámara Municipal do Sabugal.
- BETTENCOURT, A. M. S.** 2005. "La estatuaría: las estatuas-menires". En J. M. Hidalgo Cuñarro (coord. y dir.) *Arte y Cultura de Galicia y Norte de Portugal. Arqueología*. Tomo I: 170-178. Nova Galicia Edicións, Vigo.
- 2009. "Práticas Funerarias da Idade do Bronce de Trás-os-Montes e da Galiza oriental." *Revista Aquae Flaviae*, 41: 11-24. Chaves.
- 2010. "La Edad del Bronce en el Noroeste de la Península Ibérica: un análisis a partir de las prácticas funerarias". *Trabajos de Prehistoria*, 67, Nº 1, enero-junio 2010: 139-173. Insitituo de Historia, CSIC, Madrid.
- 2013. "O Bronze Final no Noroeste português. Uma rede complexa de memórias, lugares e ações." *Estudos Arqueológicos de Oeiras*, 20: 157-172. Oeiras, Câmara Municipal.
- BLAS CORTINA, M. A. de** 2011. "De la caverna al lugar fortificado: una mirada a la edad del bronce en el territorio Astur-Cántabro". *Quaderns de prehistòria i arqueologia de Castelló*, 29: 105-134.
- BLASCO BOSQUED, C.; BAENA PREISLER, J.; LUCAS PELLICER, M. R. y CARRIÓN SANTAFÉ, E.** 2001. "La espada de la Perla. Una pieza excepcional conocida a través de la obra de José Pérez de Barradas". *Estudios de Prehistoria y Arqueología Madrileñas*, 11: 69-85.
- BRANDHERM, D.** 1998. "Algunas consideraciones acerca de la espada de Guadalajara. ¿Un excepcional depósito desarticulado del Bronce Medio de la Meseta?". *Trabajos de Prehistoria*, Vol. 55 (2): 177-184.
- BRIARD, J.** 1998. "Flux et reflux du Bronze Atlantique vus d'Armorique. Le Bronze Ancien." En S. O. Jorge (ed.) *Existe uma Idade do Bronze Atlântico? Sociedade, Hierarquização e Conflito*. Instituto Português de Arqueologia, pp. 114-123. Lisboa.
- BUENO RAMÍREZ, P.; BALBÍN BEHRMANN, R. y BARROSO BERMEJO, R.** 2005. "Hiérarchisation et metallurgie: statues armées dans la Péninsule Ibérique". *L'Anthropologie* 109: 577-640.



- BUENO RAMÍREZ, P. y FERNÁNDEZ MIRANDA, M.** 1980. "El Peñatú de Vidiago (Llanes, Asturias)". *Altamira Symposium*: 441-458. Madrid.
- CARVALHO, P. S., GOMES, L. F., FRANCISCO, J. P. A.** 1999. "A estátua-menir do Alto da Escrita (Tabuaço, Viseu)". *Estudos Pré-Históricos*, VII: 251-256, Viseu.
- COFFYN, A.** 1985. *Le Bronze Final Atlantique dans la Péninsule Iberique*. Publications du Centre Pierre Paris. Paris.
- COMENDADOR REY, B; RODRÍGUEZ MUÑIZ, V. y MANTEIGA BREA, A.** 2011. "A estatua-menhir do Tameirón no contexto dos resultados do proxecto de intervención arqueolóxica no Monte Urdiñeira e o seu contorno (A Gudiña-Riós, Ourense)". En R. Vilaça (Coord.) *Estelas e estátuas-menires: da Pré à Proto-história. Actas das IV Jornadas Raianas (Sabugal, 2009)*. 217-244. Cámara Municipal do Sabugal.
- CRUZ BERROCAL, M.** 2005. *Paisaje y arte rupestre. Patrones de localización de la pintura levantina*. BAR International Series 1409. Archaeopress. Oxford.
- CRUZ, J. D. y SANTOS, A. T.** 2011. "As estátuas-menires da serra da Nave (Moimenta da Beira, Viseu) no contexto da ocupación pré-histórica do Alto Paiva e da Beira Alta". En R. Vilaça (Coord.) *Estelas e estátuas-menires: da Pré à Proto-história. Actas das IV Jornadas Raianas (Sabugal, 2009)*. 117-142. Cámara Municipal do Sabugal.
- DELGADO, A.** 2013. "Households, Merchants and Feasting: Socio-Economic Dynamics and Commoners' Agency in the Emergence of the Tartessian world (11th-8th centuries BC)". En M. Cruz Berrocal, L. García Sanjuán y A. Gilman (Eds.): *The Prehistory of Iberia Debating Early Social Stratification and the State*. Pp. 311- 336. Routledge.
- DÍAZ-GUARDAMINO URIBE, M.** 2006. "Materialidad y Acción Social: el caso de las estelas decoradas y estatuas-menhir durante la Prehistoria peninsular". *Actas do VIII Congresso Internacional de Estelas Funerárias. Museu Nacional de Arqueologia 16,17 y 18 de Maio de 2005. O Arqueólogo Português Suplemento*, 3.
- 2008. "Iconical signs, indexical relations: Bronze Age stelae and statue-menhirs in the Iberian Peninsula". *Journal of Iberian Archaeology*, 11: 31-45. Porto.
- 2010. *Las estelas decoradas en la prehistoria de la Península Ibérica*. Tesis Doctoral. Univesidad Complutense de Madrid.
- 2011. "Iconografía, lugares y relaciones sociales: Reflexiones en torno a las estelas y estatuas-menhir atribuidas a la Edad del Bronce en la Península Ibérica". En R. Vilaça (Coord.) *Estelas e estátuas-menires: da Pré à Proto-história. Actas das IV Jornadas Raianas (Sabugal, 2009)*. Pp.: 63-88. Cámara Municipal do Sabugal.
- 2012. "Estelas decoradas del Bronce Final en la Península Ibérica: datos para su articulación cronológica". En J. Jiménez Ávila (ed.): *Sidereum Ana II. El río Guadiana en el Bronce Final* (Mérida, 2008). Anejos de Archivo Español de Arqueología 42: 389-416. CSIC, Instituto de Arqueología de Mérida, Junta de Extremadura. Mérida.
- FÁBREGA-ÁLVAREZ, P; FONTE, J. y GONZÁLEZ GARCÍA, F. J.** 2011. "Las sendas de la memoria. Sentido, espacio y reutilización de las estatuas-menhir en el noroeste de la Península Ibérica". *Trabajos de Prehistoria*, 68, nº 2: 313-330. Madrid.
- FÁBREGAS VALCARCE, R.; GUITIÁN CASTROMIL, J.; GUITIÁN RIBERA, J.; y PEÑA SANTOS, A. de la.** 2004. "Petroglifo galaico con una representación de tipo Peña Tú". *Zephyrus* 57: 183-93.
- FÁBREGAS VALCARCE, R.; GUITIÁN CASTROMIL, J.; GUITIÁN RIBERA, J.; y RODRÍGUEZ RELLÁN, C.** 2007. "Un petroglifo de tipo Outeiro do Corno en Porto do Son (A Coruña)". *Gallaecia*, nº 26: 55-68.



-FONTE, J.; BETTENCOURT, A. M. S. y FIGUEIREDO, E. 2013. "Deposições metálicas do Bronze Final no Vale do Assureira". *Estudos do Quaternário*, 9: 23-32, APEQ, Braga.

-GONZÁLEZ GARCÍA, F. J. 2007. "La guerra en la Gallaecia antigua: del guerrero tribal al soldado imperial". *Semata*, 19: 21-64. Universidade de Santiago de Compostela.

- 2009. "Repensando el pasado: cambio social e iconografía guerrera en la Edad del Hierro del Noroeste de la Península Ibérica". *Revista Aquae Flaviae*, 41: 123-152. Chaves.

-GONZÁLEZ GARCÍA, F. J.; PARCERO OUBIÑA, C.; AYÁN VILA, X. M. 2011. "Iron Age societies against the State: An Account of the Emergence of the Iron Age in North-western Iberia. En T. MOORE y X.-L. ARMADA (Eds.): *Atlantic Europe in the First Millenium BC. Crossing the Divide*. Pp. 285-304. Ed. Oxford University Press, Oxford.

-GONZÁLEZ RUIBAL, A. 2007. "Galaicos: Poder y comunidad en el Noroeste de la Península Ibérica (1200 a. C. - 50 d. C.)". *Brigantium: Boletín do Museo Arqueolóxico e Histórico da Coruña*, Vols. 18- 19.

-HEDGES, R. E. M.; HOUSLEY, R. A.; BRONK, C. R. y VAN KLINKEN, G. J. 1991. "Radiocarbon dates from the Oxford AMS system: archaeometry datelist 12." *Archaeometry*, 33 (1): 121-134.

- 1993. "Radiocarbon dates from the Oxford AMS system: archaeometry datelist 17." *Archaeometry*, 35 (2): 305-326.

-HERNÁNDEZ PACHECO, E.; CABRÉ, J. y VEGA DE SELLA, C. 1914. "Las pinturas rupestres de Peña Tú". *Trabajos de la Comisión de Investigaciones Paleontológicas y Prehistóricas*, 2: 1-23.

-JORGE, V. O. y JORGE, S. O. 1983. "Nótula preliminar sobre uma nova estátua-menir do Norte de Portugal". *Arqueología* 7: 44-47.

- 1990. "Statues-menhirs et stèles du Nord du Portugal". *Revista da Faculdade de Letras: História Série II*, 7: 299-313.

-LADRA, L.; SILVA, A. C. F. y SOUSA, M. J. 2003. "Notas sobre una lâmina áurea de tiras do Norte de Portugal." *Portugalia*, Nova Serie, Vol. XXIV: 53-64. Porto.

-LOPES, A. B.; SILVA, A. C. da; PARENTE, J. R. y CENTENO, R. M. S. 1994. "A estátua-estela do Marco (Vreia de Jales, Vila Pouca de Aguiar)". *Portugalia*, 15: 147-150, Porto.

-LÓPEZ PLAZA, M. S.; SEVILLANO S. JOSÉ, M. C. y GRANDE DEL BRÍO, R. 1996. "Estatua-menhir de Tremedal de Tormes (Salamanca)". *Zephyrus*, 49: 295-303. Salamanca.

-PARCERO OUBIÑA, C. 2002. *La construcción del paisaje social en la Edad del hierro del Noroeste ibérico*. Ortegalia, Monografías de Arqueoloxía, Historia e Patrimonio, nº 1. Fundación F. M. Ortegalia. IEGPS, CSIC-Xunta de Galicia.

- 2003. "Looking forward in anger: Social and political transformations in the Iron Age of the north-western Iberian Peninsula". *European Journal of Archaeology* 6: 267-299.

-PEÑA SANTOS, A. de la 2000. "Castro de Torroso (Mos, Pontevedra)". *Brigantium* 12:141-152. A Coruña.

-QUESADA SANZ, F. 1997. "La posesión de carros y el significado de su colocación en la tumba: contraste entre culturas. El caso de Iberia". En A. Emiliozzi (ed.), *Carri da guerra e principi etruschi*. Pp. 53-59. Roma.

-REBOREDA CARREIRA, A. y NIETO MUÑIZ, E. B. 2012. *A Pedra Alta de Castrelo do Val. Peza do Mes*. Museo Arqueolóxico Provincial de Ourense, Xunta de Galicia.



- SAMPAIO, H. A.** 2011. "O papel social das amortizações metálicas na estruturação da paisagem da Idade do Bronze do Noroeste português: os Montes da Penha (Guimarães) e da Saia (Barcelos)." En C. Martins, A. M. S. Bettencourt, J. I. F. P. Martins & J. Carvalho (eds.) *Povoamento e Exploração de Recursos Mineiros na Europa Atlântica Ocidental*. Braga: CITCEM / APEQ, 31-53.
- SAMPAIO, J. D.** 2007. "A estela antropomórfica do Castro de Barrega (Borba da Montanha, Celorico de Basto, Braga)". *Conimbriga*, XLVI: 53-71.
- SANCHES, M. J.** 2011. "As estelas antropomórficas de Picote - Miranda do Douro (Trás-os-Montes)". En R. Vilaça (Coord.) *Estelas e estátuas-menires: da Pré à Proto-história*. Actas das IV Jornadas Raianas (Sabugal, 2009), pp. 143-174. Câmara Municipal do Sabugal.
- SANCHES, M. de J. y JORGE, V. O.** 1987. "A "estátua-menir" da Bouça (Mirandela)". *Arqueologia*, 16: 78 -82, Porto.
- SANTONJA GÓMEZ, M. y SANTONJA ALONSO, M.** 1978. "La estatua-menhir de Valdefuentes de Sangusín (Salamanca)". *Boletín Informativo de la Asociación Española de Amigos de la Arqueología*, 10: 19-24.
- SANTOS, M. J. C.** 2009. "Estelas diademadas. Revisión de criterios de clasificación". *Herakleion*, 2: 7-40. <http://www.herakleion.es/santos.pdf>.
- 2010. "Estelas diademadas: problemas cronológicos y criterios de clasificación. A propósito del hallazgo de A-da-Moura (Santana da Azinha, Guarda, Portugal)". *Madriider Mitteilungen*, 51: 42-60.
- SCHUHMACHER, T. X.** 2002. "Some remarks on the origin and chronology of halberds in Europe." *Oxford Journal of Archaeology*, 21 (3): 263-88.
- SENNA-MARTÍNEZ, J. C.** 2007. "Aspectos e problemas das origens e desenvolvimento da metalurgia do bronze na fachada atlântica peninsular". *Estudos Arqueológicos de Oeiras*, 15. Oeiras, Câmara Municipal, 2007, p. 119-134.
- 2013. "Aspectos do Centro-Norte do Ocidente peninsular no final da Idade do Bronze: Povoamento, Metalurgia e Sociedade." *Estudos Arqueológicos de Oeiras*, 20: 173-190. Oeiras, Câmara Municipal.
- SENNA-MARTÍNEZ, J. C.; LUÍS, E.; REPREZAS, J.; LOPES, F.; FIGUEIREDO, E.; ARAÚJO, M. F. y SILVA, R. J. C.** 2013: "Os Machados Bujões/Barcelos e as Origens da Metalurgia do Bronze na Fachada Atlântica Peninsular". En J. M. Arnaud, A. Martins y C. Neves (Coords.) *Arqueologia em Portugal - 150 Anos*. Lisboa.
- SILVA, A. C. F.** 2003. "Expressões guerreiras da sociedade castreja". *Madriider Mitteilungen*, 44: 41-50.
- 2007 [1987] *A Cultura Castreja no Noroeste de Portugal*. Pp. 419 y 682. Universidade do Porto, 2ª edición. Porto.
- TERROBA SOUTO, Y.** 2012 (inédito). *Sociedad, Poder y Territorio en el origen de la cultura castreña del Noroeste. Armamento metálico y manifestaciones artísticas desde el Campaniforme hasta el inicio de la E. del Hierro*. Tesis de Máster, UAM.
- TILLEY, C.** 2002. "Metaphor, materiality and interpretation". En V. Buchli (ed.) *The material culture reader*. Oxford: Berg.
- UCKELMANN, M.** 2012. *Die Schilde der Bronzezeit in Nord-, West- und Zentraleuropa*. Prähistorische Bronzefunde III, 4. Franz Steiner Verlag, Stuttgart.
- VAN SCHOOR, M. L. O.** 2003. "Arqueometalurgia do Calcolítico e do Bronze Inicial no Norte de Portugal". En J. Fernández Manzano y J. I. Herrán Martínez (eds.): *Mineros y fundidores en el inicio de la edad de los metales. El Midi francés y el Norte de la Península Ibérica*. Pp. 82-98. Caja España, Madrid.



-VASCONCELOS, J. L. de 1909-10. "Dólmens de Boulhosa (Alto Minho)". *O Arqueólogo Português*, XIV: 294-296.

- 1910-11. "Esculturas pré-históricas do Museu Etnológico Português". *Arqueólogo Português*, XV: 31-39.

-VILAÇA, R. 2013. "O povoamento da Beira Interior durante o Bronze Final: Evidências, Interacção e Simbolismos." *Estudos Arqueológicos de Oeiras*, 20: 191-220. Oeiras, Câmara Municipal.

-VILAÇA, R.; CRUZ, J. D.; SANTOS, A. T. y MARQUES, J. N. 2001. "A estátua-menir de "Ataúdes" (Figueira de Castelo Rodrigo, Guarda) no seu contexto regional". *Estudos Pré-históricos*, vol. IX: 69-82.

-VILAÇA, R.; SANTOS, A. T. y GOMES, S. M. 2011. "As estelas de Pedra da Atalaia (Celorico da Beira, Guarda) no seu contexto geo-arqueológico." En R. Vilaça (Coord.) *Estelas e estátuas-menires: da Pré à Proto-história. Actas das IV Jornadas Raianas (Sabugal, 2009)*. 293-318. Câmara Municipal do Sabugal.



ALBISCANDO CRENZAS DA IDADE DO FERRO?

Ritos de fundación, respecto os antergos, algúns datos documentados na escavación do Monte do Castro (Ribadumia, Pontevedra)

Rafael M Rodríguez Martínez
Arqueólogo da Deputación de Pontevedra

Rafael.rodriguez@depo.es

Sumario

No artigo que a continuación presentamos, imos dar conta de parte dos resultados preliminares dos traballos de recuperación patrimonial do xacemento arqueolóxico de Monte do Castro.

A partires dos datos arqueolóxicos (estratigrafías e materiais) pretendemos dar un paso mais e hipotetizar sobre un mundo difícil de coñecer para os arqueólogos, o mundo dos ritos e das crenzas para un momento cronolóxico moi concreto, a Idade do Ferro.

Palabras clave: Casa-patio, Idade do Ferro, depósito fundacional, antergo

Abstract

In the article below we present, we will introduce some of the preliminary results of heritage restoration works of the archaeological site of Monte do Castro.

From archaeological data (stratigraphy and materials) we intend to go further and, hypothesize about a world difficult to know to archaeologists, the world of rites and beliefs for a very specific moment in time, the Iron Age.

Keywords: Coutyard house, Iron Age, foundation deposit, ancestors

O Marco. Onde?, Cando?, Por qué?

A intervención de recuperación patrimonial de Monte do Castro iniciouse en xaneiro de 2011 e continúa en marcha na actualidade (están en marcha os traballos da IV Fase de escavación). Forma parte das dúas intervencións (ademais do Monte do Castro, levouse a cabo a recuperación patrimonial do xacemento de A Lanzada) que complementan a oferta turístico-cultural que supón o establecemento da rede de Pousadas de O Salnés promovida pola Deputación de Pontevedra e executada con

fondos FEDER concedidos polo Ministerio de Administracións Públicas.

O xacemento de O Castro ou Monte do Castro, localízase administrativamente no Concello de Ribadumia, na comarca de O Salnés e está situado ao NL do concello (no lugar de Lameán de Arriba, parroquia de San Xoán de Leiro) e no centro da citada comarca.

A comarca de O Salnés, sitúase na verquente meridional da ría de Arousa, conta cunha superficie total de 265,81 qm².

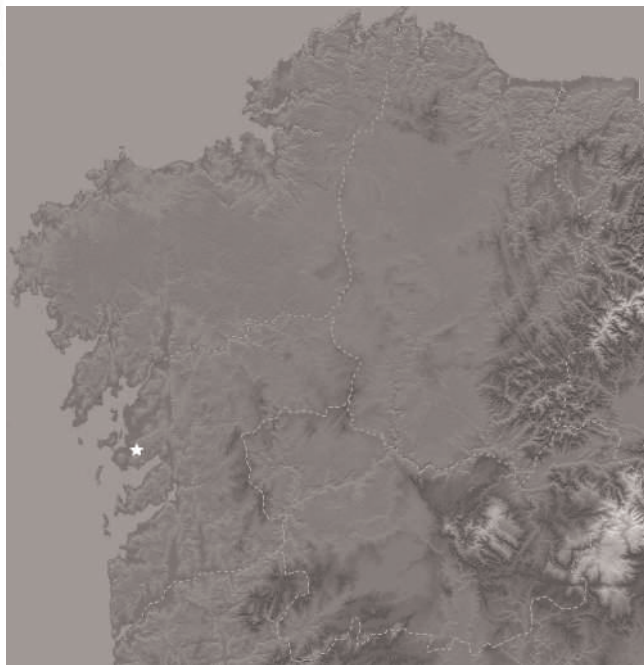


Fig. 1. Mapa de localización

Conta cun clima oceánico-húmido de variedade meridional semiárido, caracterizado pola abundante pluviosidade, pero cunha serie de características diferenciadoras que fan da comarca do Salnés a máis cálida de Galicia.

Topograficamente emprázase sobre un espólón cun amplo dominio do val final do río Umia, contemplándose desde o seu punto máis alto o areal de A Lanzada ou a Illa de Sálvora. Presenta forma elíptica alongada e irregular posuíndo unhas dimensións de 126 m no eixo N-S por 98 m no eixo L-O na croa ao que deberían sumarse os dous socalcos que posúe delimitado un deles por un foxo.

A pesares de que o xacemento atopábase alterado pola existencia de antigas canteiras tanto no seu perímetro coma no seu interior, que modificaban a topografía orixinal e danaban estruturas como o foxo no seu sector sur, o

lugar xa amosaba a súa monumentalidade a través do seu parapeto de máis de 5 m altura.

En base a estas referencias, e a que durante os anos 2006 e 2008 a zona fora obxecto dun proceso de concentración parcelaria no que a través do control e seguimento arqueolóxico das obras documentáronse diversas estruturas claramente castrexas (muros, gabias, canais, foxas e abundante material cerámico), cando se comezou o traballo no xacemento, a hipótese inicial era que poderíamos estar ante un xacemento con ocupación na Fase III da Cultura Castrexa, o que nos marcaría un marco cronolóxico situado no cambio de Era, pero sen excluír a posibilidade de ocupacións anteriores, tal e como pasaba en xacementos non moi afastados como Castrolandín (Cuntis).

Os datos en “bruto”. As diferentes fases de escavación

Desde febreiro de 2011 xa se levan executadas 3 fases de escavación (como xa recollemos anteriormente, unha 4 está en marcha na actualidade) e 2 fases de consolidación e restauración das estruturas.

- Fase I. Executada por un equipo de traballo mixto INCIPIT-CSIC e Deputación de Pontevedra, foi dirixida polo arqueólogo Roberto Aboal Fernández. Estes primeiros traballos buscaban coñecer minimamente a estratigrafía do xacemento, valorar o seu estado de conservación e levar a cabo unha



Fig. 2. Vista aérea superficie Fase I

primeira consolidación dos vestixios que puideran documentarse. Para elo, proxectouse a apertura de tres sectores diferenciados (N, S e Central) co gallo de sondear unha extensión significativa do xacemento. Nos tres sectores obtivéronse resultados positivos:

- Sector N. Documentáronse dúas cabanas habitacionais, ambas con poste central e fogar-lareira (o que nos indica a súa funcionalidade habitacional) e deixouse a escavación con outros dous muros apreciando nos límites da área intervida.
- Sector Central. A pesares de aparecer unha cabana de planta elipsoidal, este espazo parecía estar máis vinculado a unha área artesanal ou produtiva, xa que ademais da citada cabana, documentouse outra estrutura, máis pequena, de planta ovalada cunha estrutura de combustión no seu interior delimitada por laxas graníticas fincadas, o tipo de estrutura, xunto cos materiais que alí aparecen (moldes de fundición, crisois, bágoas de fundición e varios obxectos

de bronce), leva a interpretar dita estrutura como un obradoiro metalúrxico, adicado ao traballo do bronce.

◦ Sector Sur. Nesta zona apareceu a estrutura máis “peculiar” da intervención, unha construción de paredes rectilíneas e esquinas en ángulo, cunha escaleira de tres chanzos, os materiais documentados estaban case todos vinculados á almacenaxe o que levou a identificar esta construción como un espazo adicado á almacenaxe.

- Fase II. Executada integramente por un equipo da Deputación. Esta nova fase buscaba aclarar algunha das interrogantes xurdidas na fase anterior como por exemplo: se o sector norte e o central estaban relacionados ou vinculados entre si, se o sector central era realmente un espazo



Fig. 3. Vista aérea Fase II

adicado á artesanía, definir o grande espazo de almacenaxe do sector sur, qué era realmente?, cal era a súa planta e extensión?, e finalmente, abrir en área todo o aterraxamento co gallo de acadar unha visión xeral do espazo de cara á súa musealización.

En base a eses obxectivos, levouse a cabo unha intervención de seis meses de duración no que se acadaron os seguintes resultados:

- No chamado sector norte, documentáronse 3 estruturas máis, todas elas vinculadas entre si artellando un espazo habitacional no que ademais de casas propiamente ditas, apareceron adros que individualizaban as estruturas, unha das

“cabanas” preséntase como unha fornela adicada ao traballo do ferro e todo este espazo está delimitado pola muralla (non documentada na fase I).

- Tamén, podemos aclarar que entre este espazo habitacional e o chamado sector central hai unha clara separación marcada por un espazo baleiro, unha especie de pequena praza ou lugar de traballo comunitario, ao estilo “eira”. E nese espazo central documentouse unha estrutura realmente chamativa, unha estrutura construída no mal chamado pallabarro (estrutura en madeira recuberta de arxila), chamativa por atoparse en bo estado de conservación, o que foi posible grazas á acción do lume que a pesares de que foi o causante da súa destrución, tamén foi o seu “conservador”.
- Ao longo de toda a área aberta, documentouse un importante nivel de queimado, definido por depósitos de cinza e carbón de máis de 2 cm de potencia, o que unido á erosión por lume de moitas das pedras das estruturas e á aparición de un número importantísimo de fibelas, fixo abrir a hipótese dun final violento para a ocupación do castro, un final por acción dun incendio do que ficaron numerosos indicios.
- No tocante ao chamado sector sur, a área de almacenaxe foi delimitada en planta, o que fixo mudar á súa funcionalidade. Unha vez escavado, o espazo definiuse como unha casa-patio, tipo habitacional máis propio de grandes “oppida” do sur de Galicia ou norte de Portugal como San Cibrán de Lás (Ourense), ou Briteiros, Monte Mozinho e Sanfins (Portugal). O seu emprazamento dominando o resto do



Fig. 4. Paredes de "pallabarro"

espazo e construción e o seu programa arquitectónico diferente e complexo, deixa claro, unha diferenciación social marcada, unha xerarquización non tan visible noutros xacementos castrexos.

- Por último, esta fase posibilitou delimitar cronologicamente a ocupación de Monte do Castro. Así podemos afirmar que existen tres intres diferenciados de ocupación, o máis antigo adscribible ao século IV a.C. no que as estruturas son en material perecedoiro (buracos de poste, foxas e gabias), un segundo nivel datado no século II a.C. onde o castro se petrifica, aparecen cabanas con plantas circulares e ovaladas e intensifícase a explotación do medio e, o último momento de ocupación encadrable no cambio de Era (I a.C. – I d.C.) onde aparecen estruturas arquitectónicas que rompen coa tradición castrexa, grandes espazos adicados á almacenaxe de cereal e todo elo subliña a existencia dunha grande diferenciación social, unha xerarquización social definida.

- Fase III. O mesmo equipo continuou a desenvolver os traballos, buscábase completar a area habitacional do xacemento, aclarar e definir varias das estruturas escavadas parcialmente na fase II (estruturas de pallabarro), seguir documentando os elementos defensivos do poboado (muralla), localizar a entrada e definir o tipo de ocupación da croa.

Para elo abriuse unha superficie de 2056 m², sendo os resultados acadados nesta fase os seguintes:



Fig. 5. Vista aérea superficie Fase III

- O primeiro a destacar é que xa se puido afirmar con rotundidade que o xacemento foi obxecto dunha ocupación e re-ocupación densa dende finais do século V a.C. (inicios do século IV a.C.) ata o século I d.C. (non máis alá do ano 50 da nosa Era).
- No tocante á casa-patio constatamos un espazo privativo da casa-patio definido por dúas estruturas do século II a.C. amortizadas polos “residuos” do século I a.C. – I d.C., o que indica unha “privatización” do propio lixo. Asemade baixo esta estrutura localizamos dúas cabanas do século IV a.C. que serán obxecto do seguinte apartado e causa do presente artigo.
- Definiuse o “paseo de ronda” da muralla realizado en sucesivas capas de xabre
- Delimitáronse as estruturas de “pallabarro”, definíndose como estruturas de

almacenaxe de cereal, unha especie de cabazos ou hórreos de gran capacidade, xa que ademais do aparecido na fase II, documentouse unha nova estrutura de máis de 15 m de longo por 6 de anchura.

- o Por último, no antigo sector N, localizouse a entrada e a porta (a cal puidera ter un corpo de madeira, monumentalizando aínda máis o acceso).

A casa-patio e os seus alicerces, o noso obxecto de estudo

Durante os traballos da Fase III, un dos obxectivos que buscaba a intervención era acadar a secuencia estratigráfica completa da zona que ocupaba a estrutura arquitectónica singular emprazada na zona sur do aterraxamento onde se centaban os traballos, a secuencia da zona onde se empraza a casa-patio. Buscábamos saber se se trataba dunha evolución de estruturas anteriores, se amortizaba outro tipo de arquitecturas máis castrexas ou, se era unha construción “ex novo”.

Por suposto, baixo a casa-patio documentamos toda a secuencia ocupacional do castro, un número elevado de datos que posibilitan esbozar hipóteses de traballo e desenvolver artigos como o que nos centra. Podemos enumerar as etapas documentada, de arriba a abaixo, do seguinte xeito:

- a última etapa datada entre os século I a.C. e I d.C. (nunca máis alá do ano 40 d.C., tal e como deixan patente as cronoloxías relativas e as absolutas obtidas por C14), que

se corresponde con esta estrutura nova, esta casa-patio tan estraña nas Rías Baixas galegas que, como xa recollemos liñas atrás, deixa patente unha forte desigualdade social que conleva apropiacións de bens (dominio sobre os excedentes agrícolas, etc).

E cómo se artellaba esta estrutura? Pois denominamos casa-patio a unha estrutura que se artella entorno a un espazo aberto, un patio, e a este se abren parte das estancias que compoñen a casa, unha estancia de planta circular que identificamos coa coci-

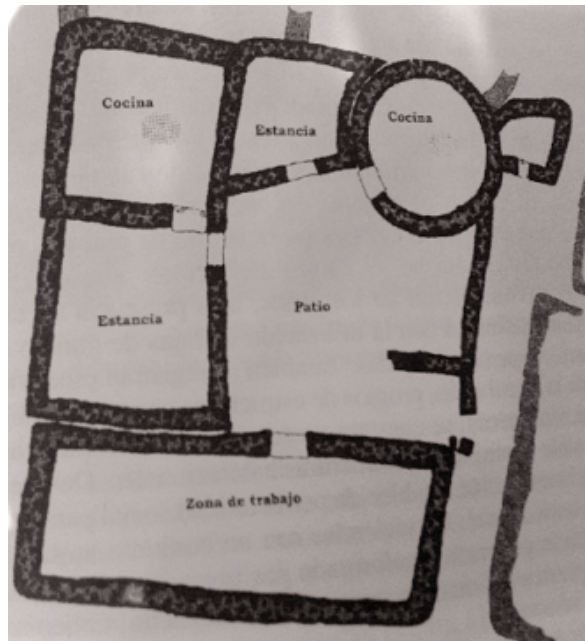


Fig. 6. Exemplo de casa patio de San Cibrán de Lás (González García, 2007, p.229)

ña pola existencia de dous fogares e pola aparición de abundante cerámica de cociña, unha zona de almacenaxe na que apareceron moitas anacos de cerámica castrexa adicada a este menester e de ánforas romanas e outras dúas estancias que puideron



ter que ver con “habitacións” xa que apareceron escasos restos cerámicos.

- a segunda etapa datable no século II a.C. Testemuñada neste espazo pola existencia de dúas cabanas de planta ovalada ou oblonga, con paramentos moi ben traballados e materiais arqueolóxicos claramente adscribibles a dito momento cronolóxico, tanto producións propias do NO, como cerámicas procedentes do Mediterráneo de produción púnica. Estas estruturas son amortizadas na última etapa pola casa-patio, sendo aproveitadas parcialmente a modo de muro delimitador da espazo privativo exterior, muros que conteñen o lixo xerado polo/s habitante/s dese espazo
- a primeira etapa dátase a finais do século V a.C. e comezos do século IV a.C. As estruturas arqueolóxicas son diferentes ás anteriores, eran 4 cabanas construídas en material perecedoiro (trátase da secuencia estratigráfica definida polas unidades 1351 á 1363), estruturas das que documentamos os seus negativos, buracos de poste, gabias perimetrais e os restos dos seus pavimentos. Os materiais asociados reforzan esas datacións, especialmente un anaco de alabastrón de pasta vítrea de orixe rodio, peza excepcional. Estas cabanas foron cortadas parcialmente polos alicerces da cabanas do século II a.C. e, subliñamos o de parcialmente polos datos que a continuación recolleremos.

Un rito fundacional

Na campaña arqueolóxica levada a cabo no ano 2008 no Castro Pequeno de Neixón e dirixida por Xurxo Ayán, documentáronse toda unha serie de novas estruturas construídas

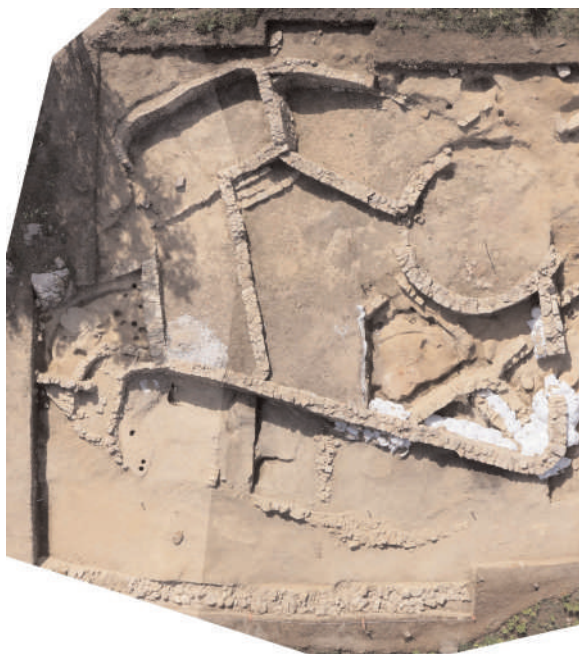


Fig. 7. Vista área do espazo da casa-patio

maioritariamente en material perecedoiro e nunha delas o espazo presentábase ritualizado polo depósito intencionado nunha foxa de medio cacharro cerámico e os anacos dun caldeiro de remaches (Ayán et alii: 2011; Pp. 133-142), práctica máis ou menos común para o Ferro I no NO Peninsular, pero xa non tan habitual para fases máis avanzadas como o caso que nos centra.

Esta mesma intencionalidade que o depósito de O Neixón a ten un depósito localizado polo noso equipo nunha das estruturas documentadas baixo a casa-patio. Unha estrutura definida



por dúas gabias paralelas de sección en “U”, flanqueadas por varios buracos de poste, trátase dunha cabana construída en materiais perecedoiros, da que só quedan os negativos e o pavimento desta que é datable entre finais do século V a.C. e comezos do IV a.C.

No caso que nos centra, este depósito ven definido por unha foxa escavada no substrato, na rocha nai do monte, na que se deposita unha cunca, tapándose todo elo polo pavimento da cabana realizado en arxila.

Este elemento que describimos ten obviamente unha importante carga ritual, está pensado tal e como o atopamos e sabémolo porque neste nivel de ocupación, os únicos buracos intencionados son os vinculados a antigos elementos arquitectónicos e a foxa que albergaba a cunca estaba no interior da antiga cabana, nun punto

singular que presenta todo o seu fondo decorado con incisións (posiblemente replicando en cerámica unha peza de ourivería, pero é unha hipótese de traballo xa que aínda está en estudo), é unha peza fabricada para este fin, non está feita para usar, senón para empregar como ofrenda, a través do enterramento dunha peza única búscase a protección.

Este tipo de ritos non son exclusivos da Idade do Ferro do NO Peninsular, dentro do Ferro peninsular, parece que certos enterramentos infantís poderían interpretarse como ritos fundacionais tamén e, xa en Mesopotamia ou en Exipto, hai documentados ritos de fundación,

noutras culturas peninsulares e, por suposto, en época romana tal tipo ritualidade está testemuñado, tanto a nivel individual como o caso que nos centra, como a nivel colectivo, caso da fundación de cidades.



Fig. 8. Vista do depósito

máis ou menos centrado sen relación con elemento arquitectónico algún. Ademais a existencia dunha peza cerámica completa reforza esa idea de depósito e, a elo engadiremos o tipo de obxecto, xa que non estamos ante unha cunca de uso cotiá, estamos ante unha peza

Respecto ós antergos

En moitas das culturas da Antigüidade documéntase un importante respecto ós antergos, no Castro de Chao Sanmartín (Asturias), por exemplo mantéñense vestixios dun enterramento da Idade do Bronce a modo de ofrenda ou rito de protección, noutros lugares máis afastados no espazo e no tempo como é o caso de Çatal Hüyük (Turquía) baixo os chans das vivendas enterrábanse ós familiares e certas culturas andinas sacaban (aínda hoxe en día) en procesión as momias dos seus antergos.



Así, sen perder de vista o mundo ritual e das crenzas e a colación das liñas de arriba, outra “historia” que nos narran os datos deste espazo no que nos centramos, ten que ver como titulamos co “respecto ós antergos”, un respecto a ritos anteriores, que durante as diferentes etapas do xacemento non se altera, quizais por respecto, quizais por temor.

Voltamos a falar do depósito anterior, pero xa non no seu contexto cronolóxico, senón que falamos da vinculación deste depósito coas estruturas posteriores, así no século II a.C., no espazo ocupado polas cabanas en material perecedoiro se erguen dúas cabanas de planta ovalada en pedra. Para a construción destes novos elementos córtase o substrato, altéranse os depósitos antigos e amortízanse as anteriores construcións, todo o anterior se destrúe, mellor dito, case todo. O depósito fundacional se mantén intacto a pesares de atoparse moi próximo á gabiá de cimentación dunha das novas cabanas, sendo visto polos novos construtores en todo intre.

E non só se preserva o depósito con modificacións da zona no século II a.C., cando no século I a.C. se ergue a casa-patio, reordenase todo o espazo, destrúense as construcións do século II a.C., rechéase o espazo para acadar a cota adecuada para poder construír e, nembargante o depósito fundacional mantense intacto, levándonos de novo a reafirmar esa idea do respecto ós antergos.

Conclusións

Xa espuxemos na introdución do presente artigo que iamos facer un pequeno avance dos resultados que está dando a escavación de Monte do Castro (Ribadumia), pequeno porque as conclusións aínda son parciais (a IV Fase de traballo está en marcha e varios dos supostos de traballo xa mudaron), porque son moitos os datos que hai que revisar e porque unha escavación é “algo vivo”, onde os planteamentos poden cambiar en cuestión de horas. Aínda así, quixemos recoller dúas “historias” das moitas que conta o xacemento, dúas historias vinculadas, como xa dixemos co difícil e intanxible mundo das crenzas da Idade do Ferro, aínda que tamén poderíamos ter falado do mundo arredor da lareira e como actividades cotiás como o tecido se facían entorno ao lume, da Capela dos Mouros (pequena construción fóra dos muros vinculada a un nacente de auga) ou da desaparecida Pedra Santa, pero ousamos falar das crenzas e, vemos como o Ferro do NO Peninsular non está afastado do resto das “culturas” do Ferro da Península Ibérica e como á súa vez, tampouco se afastan tanto de crenzas e ritos existentes en culturas anteriores e moito máis afastadas no espazo.



Bibliografía

- ABOAL FERNÁNDEZ, R. e CASTRO HIERRO, V.** (Coords). 2006. *O Castro de Montealegre*. Moaña, Pontevedra. Noia. Toxosoutos.
- ALVÁREZ SANCHÍS, J.R.** 2003. *Los Vettones*. Real Academia de la Historia. Madrid
- AYÁN VILA, X.** 2005. *Os Castros de Neixón: A recuperación dende a arqueoloxía dun espazo patrimonial*. Noia, Toxosoutos.
- AYÁN VILA, X.** 2008. *Os Castros de Neixón II*. Noia, Toxosoutos.
- AYÁN VILA, X. et alii.** 2011. *Redescubriendo o Castro Pequeno de Neixón (Boiro, A Coruña). Nuevos resultados de la campaña arqueológica de 2008*. Férvades. Nº7. P.p. 133-142. Vilalba
- GONZÁLEZ GARCÍA, F.J.** 2007. *Los pueblos de la Galicia céltica*. Akal. Madrid
- GONZÁLEZ RUIBAL, A.** 2006-07. *Galaicos: poder y comunidad en el Noroeste de la Península Ibérica (1.200 a.C - 50 d.C)*. Brigantium, Boletín do Museo Arqueolóxico e Histórico da Coruña, 2 vols. A Coruña.
- GONZÁLEZ RUIBAL, A; RODRÍGUEZ MARTÍNEZ, R; ABOAL FERNÁNDEZ, R y CASTRO HIERRO, V.** 2007. *Comercio mediterráneo en el Castro de Montealegre (Pontevedra, Galicia). Siglo II A.C.-Inicios I D.C.* Archivo Español de Arqueología. Volumen 80: 43-74. Madrid
- VILLA VALDÉS, A.** 1999. *Castro de Chao Sanmartín (Grandas de Salime). Tres años de investigación arqueológica (1995-1998). Excavaciones Arqueológicas en Asturias 1995-1998*. Principado de Asturias, Consejería de Cultura. Oviedo. Pp. 11-123

ESTATUAS MENHIRES EN FRANCIA ROUERQUE ET HAUT LANGUEDOC

Marie Claude Auffret

*Investigadora do Groupe d'Etudes,
de Recherches et de Sauvegarde de l'Art
Rupestre, GERSAR*

Sumario

En este artículo haremos un breve recorrido descriptivo por las estatuas menhir de la región francesa de Rouerge-Haut Languedoc. Veremos sus tipologías y características físicas.

Palabras clave: Estatuas menhir, calcolítico, Rouerge-Haut Languedoc

Abstract

We will make, in this paper, a brief description of the menhir statues of the French region of Haut-Languedoc Rouerge. We will see its types and physical characteristics.

Keywords: Menhir statues, Chalcolithic, Rouerge-Haut Languedoc

Las estatuas menhires en Francia

En Francia se localizan diferentes grupos de estatuas menhires: cuatro en Bretaña, una en los Alpes, una en los Pirineos. Hay dos grupos importantes: Corsica y Rouerge-Haut Languedoc. También existen 2 grupos de estas andromorfos en Provence y Languedoc.

En este artículo estudiaremos el grupo Rouerge-Haut Languedoc.

Situación

Se sitúa el Sur del Massif Central: Sur del departamento Aveyron, Este del departamento Tarn y Norte Oeste del departamento Hérault. Hay 150 estatuas menhires y se descubre una o dos nuevas casi cada año. Los menhires presentan varias formas: rectangular, ovalado, oji-val y trapezoidal.

Descripción

Se distingue 3 tipos de estatuas: masculinas, femeninas y transformadas.(Figura 1 y 2). La mayoría son gravadas/esculpidas sobre ambos lados. El reparto por sexo es el siguiente: masculinas 54 %, femeninas 29%, indeterminado 17%.

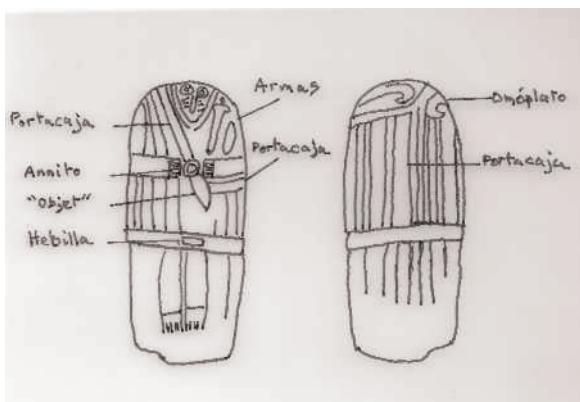


Fig. 1.



Fig. 2.

-Caracteres antropomorfos

Tienen brazos y manos, piernas y pies, un cara con ojos y nariz. Faltan las ojeras y solamente 3 tienen una boca (femeninas). Sobre muchas notamos omóplatos/gancho en la espalda. (Figura 3) Las femeninas tienen cabellos (trenza) en la espalda. A veces los atributos físicos no están normales y así presentan, por ejemplo, cuatro dedos o el pecho sobre la caja.

-Vestidos y atributos

Femeninas y masculinas tienen tatuajes sobre la cara (figura 4). Podemos distinguir un vestido sobre alguna de ellas que es muy similar al abrigo de Otzi. (figura 5) Todas llevan un cinturón. Las piernas están unidas al cinturón. Las



Fig. 3. Crochets - Omoplates



Fig. 5. Gruasse 2 abrigo



Fig. 4. Tatuajes

femeninas llevan un cinturón simple, las masculinas un cinturón con hebilla y adorno. El motivo principal es espiga. (figura 6).

Masculinas (Figura 7)

Casi todas las masculinas llevan armas: «l'ob-



Fig. 6. Col des Saints cinturón



Fig. 7. Miolles 1

(hasta 8 filas) y un «objet» en forma de «Y».

Transformación (Figura 11)

Un cuarto de las estatuas fueron transformadas. Lo más común es el cambio desde masculino hasta el femenino (existe un único caso de femenina transformado en masculina). En el caso de feminización los atributos masculinos fueron arrasados y después han grabado/esculpido el pecho y el collar. Hay estatuas que fueron transformadas hasta

jet» llevado por una portacaja. Unas tienen también puñal, arco, flecha, sobre la espalda izquierda y pocas llevan un hacha. (figura 8). Hay 3 tipos de hachas: en «T», cruciforme y en palo. Se ven pocos arcos y flechas sobre las estatuas pero en la zona donde se localizan han encontrado muchas puntas de flecha. Sus piernas están juntas. La cara está rodeada por un burlete. (Figura 9)

Femeninas (Figura 10)

Las femeninas tienen dos pequeños pechos. Sus piernas están separadas. Llevan collares



Fig. 8. Les Murels armas



Fig. 9. Palmalbiau cara

cinco veces. Hay otros casos de cambios. Estas continuas transformaciones prueban que las estatuas no eran representaciones de dioses y puede sugerir el cambio desde una sociedad machista hasta una matriarcal. También se conoce transformaciones en Val Camonica (Italia) (por ejemplo puñal cambiado en zoo-



Fig. 10. St Sernin

morfo) pero el cambio de personaje es único a las estatuas del grupo Rouergue-Haut-Languedoc.



Fig. 12. Pierre Plantée

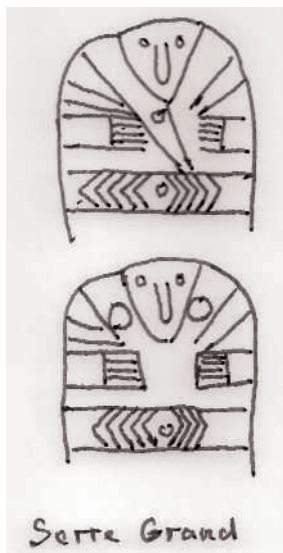


Fig. 11.

Fases

Se distingue 4 fases

Fase 1 menhires antropomorfos (unos con cazole-tas)

Fase 2 Proto estatuas menhires sin gravados

Fase 3 Estatuas gravadas

Fase 4 Estatuas esculpidas

Datación

Los arqueólogos las datan del Calcolítico. Los elementos que permiten esta datación son las armas y

los collares. El arco y la flecha fueron muy utilizados durante el Calcolítico. En 1966 Gabriel Rodríguez encontró en la cueva Resplandy una navaja en hueso parecida al «objet». Se encuentra en dólmenes y otros sitios elementos de collares y de flechas.

Como se encuentran

Todos los menhires fueron abatidos con el pecho hacia el suelo y enterrados. Unos fueron desmochados. No se sabe en qué época ocurrió este derribo. Los italianos del Val Camonica han encontrado pruebas de que las estelas antropomorfas fueron abatidas en el siglo V. Como en Francia se encuentran caja al suelo y con unas desmochadas. Podría ser una pista de búsqueda. La mayoría de las estatuas fueron encontradas durante trabajos agrícolas y algunas en el bosque. Pocas fueron descubiertas en el mismo lugar salvo (2 en Mionlles, 3 en Abespy, 9 en Ardiales). Los investigadores piensan que las estatuas fueron trasladadas antes de ser abatidas.



Tipo de rocas

Las rocas utilizadas son las rocas locales: arenisca, granito, gneis y esquisto. Los menhires fueron erigidos en emplazamientos distantes hasta 12 kilómetros del lugar de extracción.

Localización

Al estudiar su localización se descubrió que estaban situadas sobre vías de comunicación, a modo de mojón.

Dimensiones

La más alta mide 4,5 de altura (Pierre Plantée Lacaune) (Figura 12). Era la más grande de Europa hasta el descubrimiento de la estatua menhir de Mollet del Vallès en Catalunya (4,90 metros de altura). La más pequeña mide 0,67 m (Montvallon). Los arqueólogos piensan que en la última fase había una competición entre estatuas altas y estatuas esculpidas muy elaboradas.

Los investigadores

El primer investigador que estudió las estatuas fue el cura Frédéric Hermet. Después el comandante Octobon, el profesor André Soutou y el doctor Jean Arnal. Ahora los principales investigadores son Gabriel Rodriguez, Jean-Pierre Serres, Michel Maillé.

Conservación

El cura Hermet había preconizado para conservar estos monumentos en museos. Ahora hay muchas estatuas al exterior (después de estar tapadas por muchos años), unas en museos y otras en colecciones privadas. En el departa-

mento Aveyron no hay estatuas al aire libre y han erigido copias sobre el sitio de descubrimiento. Pero en los departamentos Hérault y Tarn se encuentran estatuas al exterior y otras depositadas en museos (pocas copias). Unas pocas están muy descuidadas y una que se había erigida en el medio de un pueblito fue rota en tres partes, aunque ahora está en el museo de Saint Pons de Thomières.

Museos y circuitos

Musée Fenaille en Rodez, Musée Murat sur Vèbre, Musée Saint Pons de Thomières, Musée Saint-Crepin, Musée en Miolles y 4 estatuas en Musée des Antiquités Nationales Saint Germain en Laye.

Hay circuitos organizados en Sidobre y Lacaune. También existen circuitos en la zona de Mont Lacaune.

Conclusión

Las estatuas menhires de este grupo, a pesar de las armas que llevan, tienen un aspecto muy pacífico. Hay que considerar que tan solo es una parte de las estatuas menhires y estelas de toda Europa. Todos estos monumentos son de una misma época y sabemos que hubo contactos entre los países. Es un poco difícil hacer comparación entre las estatuas menhires del grupo Rouergue – Haut-Languedoc y las de España o Portugal porque están bastante diseminadas.



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

1- C/ PADRE AMOEDO Nº 8 (ESQ. CRUZ ROJA)
TELF.: 986 84 54 28
2- C/ JOAQUÍN COSTA Nº 4
TELF.: 886 21 20 16
PONTEVEDRA

LIBRERIA - PAPELERIA



C/. GARCIA CAMBA, 11
TELF. 986 850 931
FAX 986 866 516

36001 PONTEVEDRA

A PEDRAFITA-MENHIR DE SAN COSME DE MÁNTARAS

Ramón Boga Moscoso

*Licenciado en Filosofía e Ciencias da Educación
Responsable do Xacemento
Romano de Cambre*

Ángel G. Martínez Seoane

*Fotógrafo e investigador;
colaborador da SAGA*

Sumario

Supoñendo, a modo de hipótese, que as pedras constitúan un dos indicadores para descubrir onde se asentan os lugares sagrados, a inédita Pedrafitá de Mántaras pode servir de argumento para deducir como os rituais sagrados, atávicos e ancestrais, mantivéronse ao longo do tempo baixo diferentes roupaxes.

Palabras clave: pedrafitá, mámoa, necrópole megalítica, rituais e lugares sagrados, romaría

Abstract

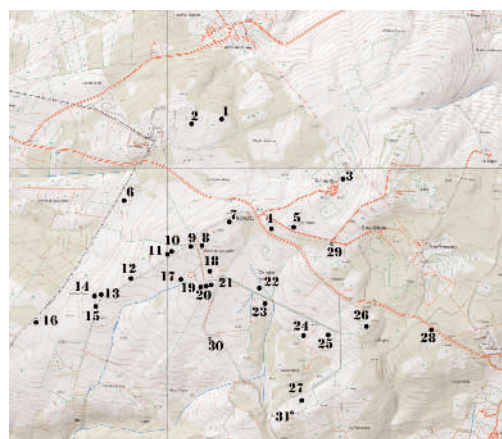
Meaning, as hypothesis, which the stones set up one of the indicators to discover the sacred places where they situate themselves, the new Menhir of Mántaras can act as argument to deduce as the sacred, atavistic an ancestral rituals, remained hidden throughout the time under different gowns.

Keywords: menhir, mound, megalithic necropolis, rituals and sacred places, pilgrimage

1. Notas introdutorias

Nun tan máxico como paradigmático empra-zamento, dende onde se otean amplas perspec-tivas da ría de Betanzos, dende onde se adivi-ña o profundo canón do río Zarzo (deudor do río Mandeo), eríxese chantada e solitaria, como vixía perpetua, unha pedrafitá granítica que desafia impertérrita o vaivén caprichoso dos tempos¹.

¹ A Pedrafitá de Mántaras foi descuberta por Ángel G. Martínez a comezos de 2014 e, ata o momento de publicación deste artigo, permanecía inédita.



Mapa 1: Situación das mámoas e petróglifos do Monte de San Antón en Mántaras. Mapa do Grupo de Arqueoloxía Terra de Trasancos



O lugar conforma unha pequena plataforma achairada, abeirada na ampla aba do Monte de San Antón. Limita polo oeste co canón do río Zarzo e é atravesada por antigas estradas comarcais, algún que outro Camiño Real e profundas corredeiras, como corresponde ás zonas ocupadas desde sempre.

Nesta plataforma que debuxa o monte, lixeiramente inclinada cara ao norte, onde rompen as vertentes, tamén cara a occidente, hai unha extensa necrópole composta por máis de 20 mámoas, que se distribúen ao longo de toda a chaira sen constituír un grupo homoxéneo, senon grupos máis ou menos dispersos².

Camiños antigos, Camiño Real³, corredeiras..., atravesan parte desta chaira, á parte da noutrora comarcal, que unía Betanzos con Irixoa, como o Camiño de San Antón, o



Foto 1: Tramo recentemente Asfaltado do Camiño Real ao seu paso polo Monte de San Antón

Camiño de Damín, o Camiño de Cella ou o Paso Cativo, á beira do regato do Paso Cativo... Sitio de nacemento de pequenos ríos, de pasos, de corredeiras fondas e antigas, talladas na pedra e na terra co suor de milenios. Lugar de tránsito, lugar de camiño e de camiñantes, lugar de ida e volta.

Paraxe de vivos e de mortos: necrópole de época neolítica, petróglifos da Idade do Bronce, algún que outro castro que asoma pola inxente marea de eucaliptos..., e, presidindo o conxunto, a ermida de San Cosme de Mántaras⁴.

A través das nosas pescudas, puidemos obter unha información xeral sobre os relatos lendarios, que aínda se están a conservar, sobre os locuaces elementos que poboan esta contorna. A poucos metros, con dirección a Areas, atópase a Pena Purreira, onde se debuxan unhas enormes pías que se interpretan como as pisadas do Cabalo de Santiago; na mesma zona erixíase o Penedo dos Catro Cregos: tratábase dunha pedra sen marcas que tiña forma redondeada na punta; desapareceu froito da actividade extractora dunha canteira. Non era unha pedra ruda e sobresaía uns trinta centímetros. Tratábase dun marco de termo que dividía catro parroquias, a saber: Mántaras, Adragonte, Vigo e

²"Túmulos Prehistóricos no Concello de Irixoa (A Coruña)". Grupo de Arqueoloxía da Terra de Trasancos. Ed. Anuario Brigantino 2010, nº 33.

³"Gravados rupestres no concello de Irixoa (A Coruña)". Grupo de Arqueoloxía da Terra de Trasancos. Ed. Anuario Brigantino 2012, nº 35.

³ Informante do Camiño Real: Sr. Ángel Colino Martínez, de 64 anos, veciño de Airoa do Rei.

⁴ Para chegar, desde Betanzos, hai que cruzar a Ponte Vella e xirar á dereita. Logo débese seguir a estrada DP-0905 que leva a Irixoa. Despois de deixar atrás Paderne e Areas, a ermida atópase pouco despois dos límites municipais á dereita. Desde Betanzos son uns 14 quilómetros.

Cela. Aquí xuntábanse catro cregos a xantar cada un na súa parroquia.⁵



Foto 2: Pena Purreira, pegadas do Cabalo de Santiago

Con respecto ao horizonte megalítico, os máis vellos contan que nas “mámoas enterraban os seus mortos os mouros, era seu cemiterio” e, ademais, “hai xa moitos anos todas elas tiñan o burato enriba”. Os veciños sempre lles chamaron “mámoas” e as definían como os sitios

onde os “mouros” facían os seus enterramentos. Tamén había xente que consideraba que no interior había tesouros⁶.

Na mesma contorna o Monte de San Antón (Casagrande e Mántaras) sobreviven, a pesar da erosión e do triste abandono, diversos petróglifos que veñen a incrementar o legado arqueolóxico deste espazo sagrado, e dicir gravados rupestres⁷. “Ahora non se ven moitas pero antes as penedras case todas tiñan algunha historia...un debuxo ou un furado. Acórdome deso de pequeno”⁸. “Algunha das figuras é tipo caracol”⁹.

Sobre a pedrafitas, non se conserva absolutamente ningún tipo de conto ou lenda. Todo o máis que puidemos sonsacar é que “leva aí toda a vida”; cando o señor Benito Purriños



Fotos 3 e 3b: Mámoas na contorna inmediata da Pedrafitas de Mántaras

5 Informante Sr. Benito Purriños Pérez, “Benito de Cela”, de 72 anos, natural de Areas, parroquia de Adragonte. Antigo empregado da canteira, actualmente inactiva.

6 Informante, Sr. Manuel Gómez Martínez, de 80 anos, natural e veciño do lugar de Casagrande.

7 “Gravados rupestres no concello de Irixoa (A Coruña)”. Grupo de Arqueoloxía da Terra de Trasancos. Ed. Anuario Brigantino 2012, nº 35.

8 Informante Juan Manuel Gómez González, de 46 anos, natural do lugar de Casagrande.

9 Informante Mercedes Gómez González, de 52 anos, natural e veciña do lugar de Casagrande.



Fotos 4 e 4b: Petróglypho do Pastizal Vello e
Petróglypho de As Rozas

era un neno pequeno, a pedra xa estaba alí. Engade, ademais, que nunca, que él saiba, foi cambiada de sitio. Tampouco é un “marco de termo nin nada”. En definitiva, pasou sempre inadvertida: “Pasei mil veces por aí e nin para a pedra mirei”, comenta Juan Manuel Gómez.

dos indicadores que ofrecen os usos que a sociedade tradicional lles confire e que é deudora dunha paisaxe tradicional constituída por novos fitos (ermidas, igrexas, santuarios) que son substitutos dos primixenios marcadores sagrados¹⁰.

Todas estas testemuñas así como a análise máxico-simbólica e espazo-temporal axudarán a desenvolver a hipótese do carácter megalítico desta extraordinaria pedrafitá. A consideración deste espazo como un ámbito sacro parte

2. A ermida de San Cosme de Mántaras

Vales Villamarín¹¹, nun artigo reeditado no ano 2002, falaba xa do “pequeno templo ojival



Fotos 5 e 5b: Fachada occidental e ábsida rectangular da ermida

¹⁰ Fábrega Álvarez et alii. “Las sendas de la memoria. Sentido, espacio y reutilización de las estatuas-menhir en el NO de la Península Ibérica”. Rev. Trabajos de Prehistoria, 68, nº 2, julio-diciembre 2011, pp. 313-330.

¹¹ Vales Villamarín: “Las antiguas rutas jacobinas del territorio Brigantino”, en Anuario Brigantino 2202, nº 25, páx. 399.



de San Antonio Abad, denominado también de San Cosme, en el elevado monte de San Antón, feligresía de Santa María de Mántaras, edificación emplazada en las inmediaciones de otra necrópolis prehistórica, compuesta de un crecido número de “medoñas”, de planta...”

Como se pode ver, segundo a avezada mirada de Villamarín, a ermida compartía o padroado dos dous santos (San Antón e San Cosme), aínda que o principal, quen o ostentaba seguramente en solitario, era en principio San Antón¹². As nosas pescudas tamén nos levaron a outra conclusión: na ermida había unhas pequenas tallas de catro santos a saber, San Antón, San Cosme, San Miguel e Santa Bárbara. Os catro eran fundamentais nos rituais sanatorios que aínda hoxe se celebran na romaría. “Poñíanche o San Cosme na cabeza e facíanche o sinal da cruz con el e rezaban: Santo te poño para que che quite a enfermidade / Con el poder de Dios y de la Virgen María / Un Padre Nuestro y un Ave María. (...) Todo o mundo quería. O cura daba a misa en latín, de costas á xente”.¹³

Neste punto é necesario elaborar un breve *excursus* para clarear unha serie de cuestións referentes á nosa ermida. Trátase dunha edificación de tránsito do románico ao gótico, con

planta e ábsida rectangulares que non conserva espadaña. Nos laterais numerosos canzorriños suxeitan o tejazoz e, na fachada occidental, un tímpano con arquivoltas oxivais recrea unha escena na que se poden contemplar tres figuras. Na bibliografía que poidemos consultar fálase de que a figura principal é San Cosme e que as outras figuras son San Miguel, San Damián...¹⁴ Esta visión rachou desde o momento en que iniciamos un estudo pormenorizado das figuras que aparecen no baixorrelievo.



Foto 6: Tímpano da porta occidental

O topónimo “Monte de San Antón” e a denominación en mapas antigos como “ermida de San Antón” foron os primeiros datos que nos fixeron desconfiar non só de que San Cosme fose patrón orixinal, senón tamén de que o relevo principal fose dise mesmo santo.

12 “Ti preguntas pola capela de San Antón ou de San Cosme e todo o mundo a coñece. Ten os dous nomes”.

13 O Sr. Manuel Gómez falounos tamén da existencia “hai anos” dun penedo natural que afloraba a poucos metros fronte á fachada occidental: “Tiña feito un burato onde se lle chantaba unha cruz de madeira (...) pero chegou un tempo no que desapareceu o penedo. Non se sabe que pasou con el. Levárono ou desfixérono. Pero alí estaba, e un día desapareceu”.

14 Incluso no panel turístico, que aparece á beira da ermida, infórmase de que as figuras son San Cosme e San Miguel, axeonllados, adorando a Xesús, que sería a figura principal. O porco que está aos pés da figura principal relacionase con San Antón.



Efectivamente, San Cosme adóitase presentar na iconografía á beira do seu irmán xemelo San Damián, a un mesmo nivel, feito que non acontece neste caso.



Mapa 2: Mapa de 1944 onde se pode apreciar que a denominación da ermida era aínda a de San Antón

Para nós, a imaxe principal do tímpano é sen dúbida San Antón: represéntase co porco aos seus pés e co libro na man. As outras dúas figuras probablemente sexan os benefactores ou os constructores da ermida, de características formais e estilísticas semellantes aos do tímpano occidental do mosteiro de San Nicolás de Cis.

A festa de Santo Antón Abade celébrase o 17 de xaneiro; no monte de San Antón a romaría celébrase o 27 de setembro. A xeito de hipótese, probablemente, ao cambiar os tempos, a romaría cambiouse para setembro, debido talvez ás mellores condicións climatolóxicas. Tanto en Mántaras como na contorna sempre se recorda a celebración da romaría en setem-

bro: se algunha vez se chegou a celebrar o 17 de xaneiro, débese subliñar que esta era a festividade do deus celta Imbolc, festa que se definía e que consistía na “beizón dos rebaños, dos animais e dos homes para evitar epidemias”¹⁵.



Mapa 3: Mapa de 2002 onde a ermida aparece coa denominación de San Cosme

“Celebrábase por tres días: o 27, o 28 e o 29 de setembro, e non se collía da xente que había. A xente toda viña ofrecida e deixaban corpos e brazos, e cochos e vacas, pero de cera, animais vivos nunca os vin. Había misa e logo festa pola tarde, de noite non, porque non había luz”.

San Antón Abade, San Antón de Xaneiro, San Antón Verdadeiro ou Santo Antón..., é un santo vello. É vello porque entra dentro do estrato máis antigo dos santos. Pero, probablemente, moito máis vellas son as prácticas asociadas a el, procedentes de celebracións paganas anteriores: vencéllase incluso co culto ao lume, cos cultos a Beltaine, que se pode relacionar tamén co “fogo de San Antón”¹⁶.

15 Quintía Pereira, R.: “Deuses, mitos e ritos do Monte Seixo. Unha proposta interpretativa en clave celta”. SAGA.

16 O “fogo de San Antón” era unha enfermidade tamén denominada “fogo sagrado”, “mal dos ardentes” ou “fogo infernal”. Estas denominacións englobaban diversas enfermidades como a do centeno, a do herpes ...



Efectivamente, o culto ao lume era unha práctica moi repartida ao longo do ano, moito máis que coas transicións solsticiais ou equinoxiais¹⁷.

“A igrexa abríase unha vez ao ano, como hoxe, só pola romería. O chan sempre aparecía cheo de monedas, a xente botábaas todo o ano por baixo da porta”.



Foto 7: Vista das pradeiras onde se asenta a pedrafita

Sen entrar en discusións sobre o padroado principal na ermida, o certo é que neste lugar compartían a xefatura os dous santos. Sen embargo, na ermida había tamén as tallas doutros dous, a saber, San Miguel e Santa Bárbara. Os catro eran e son fundamentais nos rituais sanatorios que se celebran na romaría: “poñíanme o santo na cabeza e facían o sinal da cruz con él”, como dicíamos máis arriba. Na procesión sacaban os catro santos xuntos e, de primeiro, encabezando a comitiva, ía San Cosme:

“Antiguamente esos santos eran milagrosos. Miña abuela ía de rodillas todo ao redor da capela ata cando lle enfermaba o can”¹⁹.

Mercedes Gómez relatounos o seu ofrecemento ao santo: “Eu levo vinteasete anos trasplantada do riñón, e daquela dábanlle dazaoito anos. Ofrecinme a San Cosme, que é médico, e gracias a dios salíu todo ben. Tódolos anos vou o primeiro e o segundo día. Estexa quen estexa na casa eu arranco á misa”



Foto 8: Zoomorfo, posiblemente un porco, no piñón da ermida

“Na misa os gaiteiros ou a orquesta tocaban ao Alzar. Sacaban aos santos e daban unha volta con eles todo arredor da igrexa cos músicos tocando atrás”¹⁸.

17 Honorio M. Velasco Maíllo: “Naturaleza y cultura en los rituales de San Antonio”. *Rev. de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LXIV nº 1, pp. 237-276, enero-junio 2009.

18 Sr. Manuel Gómez.

19 Informantes: Mercedes Gómez e Juan Manuel Gómez.



Este pequeno exército de santos especialistas e a confusión das advocacións, levanos a considerar que a unión fai a forza: San Cosme, tamén santo vello, patrón dos ciruxanos; San Miguel, victorioso sobre o demo e adalide dos exércitos celestiais, patrón da igrexa universal; Santa Bárbara, defensora contra as tormentas, raios, tronos, incendios, e defensora tamén dos camiñantes²⁰. Tetrarquía conxurada para cristianizar un santuario pagano. Todos eles santos vellos enraizados profundamente na cosmovisión da nosa cultura popular. O xefe dos exércitos celestiais, vencedor do demo; o fenómeno da ciruxía, dos membros cercenados; o paladín do fogo, vencedor tamén do demo identificado co porco, e a poderosa deidade que domina o raio, o trono... Todos eles fabulosos semi-deuses fundamentais para o bon desenvolvemento dos quefaceres da sociedade tradicional: protectores dos animais domésticos, paliadores das inclemencias climatolóxicas, compoñedores de membros rotos..., en definitiva, tamén o semi-deus arcanxo que asume poderes propios de Deus. Na organización dos rituais non queda resquicio algún ao chou da improvisación, todo está previsto, onde o celebrante sabe moi ben que facer en cada caso.

Podemos considerar, como é lugar común na interpretación de moitos ritos cristianos, que o cristianismo recolleu certas características das festas paganas e aderezounos cun novo fondo cristiano, reinterpretándoos e outorgándolles un novo significado máis axeitado á ideoloxía triunfadora.

3. A Pedrafitas de Mántaras, análise formal

Trátase dun robusto esteo de granito que amosa sección rectangular coas arestas moi biseladas²¹. Acada unhas dimensións aproximadas de 1,42 cms de altura na cara que mira ao sueste. A anchura máxima chega aos 82 cms. Todas as caras atópanse moi regularizadas, aínda que non se observa signo algún de puído, exceptuando o rebaixe convexo da croa.



Foto 9: Vista nordés da pedrafitas

Nunha das caras aparecen dúas, apenas insinuadas, acanaladuras do tipo media cana: ocupan unha boa superficie, colocadas en diagonal, e acadan uns 5 cm. de ancho. A máis longa

20 "Santa Bárbara bendita, que no ceo está escrita: garda o pan, garda o viño, garda a xente do camiño".

21 As coordenadas xeográficas son as seguintes: 43°17'15.54"N e 8°6'6.38"O
Coordenadas UTM 572871-4793149
Orientación: 149° S-SL. Altitude: 468 m. (Marxe de erro de 3m.)

mide ao redor de 61 cm., a máis corta uns 50 cm. Na cara do NO aparece o que semella unha cruz feita en dous trazos, pero non podemos desbotar a posibilidade de que sexa unha gravura natural.



Foto 10: Posible axexadoiro de observación astronómica

Na parte superior da croa aparece un amplo rebaixe convexo, perfectamente puído, que se pode interpretar, coas debidas reservas, como un “axexadoiro de observación astronómica”²²; lamentablemente as malas condicións climatolóxicas impedíronnos comprobar este extremo para o solsticio de verán.

Con todo, consideramos que estamos diante dun lugar máxico, dun espazo sagrado, considerado como tal por múltiples xeneracións, un centro do mundo que describe un todo ordenado, un cosmos, desde o que se solucionan todos aqueles problemas que teñen que ver coa boa marcha de calquera sociedade tradicional.



Foto 11: Vista das acanaladuras



Foto 12: Vista da posible cruz, na parte inferior

4. A Pedrafitas de Mántaras: solar de primitivos rituais?

Voltemos ao principio. Estamos diante dun contexto claramente neolítico, no interior dunha necrópole composta por máis de dúas dúcias de mámoas. Pois ben, case no medio xeométrico, atópase erixida, inadvertida, esta posible pedrafitas, desafiando o paso dos milenios. Disimulada entre arames de espiño, lindeiro de espazos para pacer as vacas, único testemuño granítico en toda a contorna. Pero estivo sempre aí, segundo contan os veciños.

22 Alonso Fernández, X. Alberte: “O uso das pedrafitas no neolítico galego. Estudo das Pedrafitas de Observación Astronómica de das Pedrafitas Fállicas”. En *Monografías da Sociedade Antropolóxica Galega*, nº 1. Ourense, febreiro de 2014.



Foto 13: A Pedrafitas de Mántaras está ubicada nun pastizal

Nunca funcionou como marco de termo, a pesar de estar moi preto os límites parroquiais e municipais. Non se conserva ningunha lenda, ningún dato, ningunha anécdota..., e, sen embargo, toda a zona está chea de contos, de lendas, de historias e de historia. Por todo isto consideramos que os rituais que se están a conservar na cercana ermida foron un traspaso: a nova relixión, nun intento supremo por cristianizar un lugar pagano, pasou os poderes da pedrafitas á ermida de San Cosme, dunha pedra á outra. E, como sabemos, as pedras estaban e están provistas de recoñecemento e respecto. Como símbolo de resistencia e de fortaleza eran empregadas en rituais máxicos para protexer á xente das enfermidades, e, por extensión, de todo tipo de mal²³. Por iso as pedras constitúen un dos indicadores para descubrir onde se celebraban os cultos paganos, os lugares ao aire libre considerados sagrados pola comunidade.

As mámoas, en moitos lugares, eran consideradas (sobre todo polo funil de violación)

como a entrada ao outro mundo, ao inframundo, ao mundo dos mortos e dos poderes maléficos. Sabemos que a ermida, con San Antón (o porco representa ao demo que é controlado polo santo) e San Miguel, vencedor das horas demoníacas, cumpría a misión de manter a raia aos poderes infernais. Posiblemente, sempre a xeito de hipótese, a pedrafitas posuía esas mesmas funcións.

Xa é lugar común na historiografía galega acudir a un vello coñecido: San Martiño Dumienense, bispo de Braga. Martiño describe as prácticas paganas e supersticiosas de Galicia, descríbeas para combatilas, descríbeas porque hai que saber o que se combate.



Foto 14: Vista da pedrafitas coas mámoas recortándose ao fondo

No seu escrito “De correctione rusticorum”, sinala que o home olvidouse do seu creador e adorou ao sol, á lúa e as estrelas. É así como apareceu o mal no home que o impulsou a adorar deuses que viven nos ríos e nas cimas das

²³ Mircea Eliade: “Lo Sagrado y lo Profano”. Ed. Labor, 1985.

montañas. A partir de aquí²⁴, os bispos foron autorizados a destruír os lugares de culto pagano e a castigar aos culpables incluso coa morte.

Como ben sabemos tamén, a pesar de todo isto, pouco poideron facer os concilios, as excomuñóns ou as penas de morte: diante da imposibilidade de acabar cos rituais paganos, chantáronse igrexas, ermidas ou catedrais neses lugares e os cultos permaneceron petrificados para sempre, fosilizados, formando parte dos novos rituais. Podemos dicir, como conclusión, que se mantén o fondo, mais non a forma. Manifestábase o sobrenatural, manifestábase o sagrado, no mesmo lugar e en todos os tempos, cambia o saio pero non a hierofanía en si mesma.



Foto 15: Croa e axexadoiro da pedrafitas de Mántaras

EPÍLOGO: Confirmación do Solsticio de Inverno na Pedrafitas de Mántaras



Foto 16: marcaxe solstical invernía
(imaxe do vídeo). Pedrafitas de Mántaras

A circunstancia da croa cóncava, a modo de axexadoiro, sempre nos fixo sospeitar da posibilidade de que a pedrafitas de Mántaras funcionase tamén como "observatorio astronómico".

Deste xeito, tendo en conta as ferramentas que ofrece a Asqueoastronomía (disciplina na Sinalización de diversos fenómenos astronómicos), iniciamos un proceso de estudo e seguimento nos diferentes solsticios e equinocios coa finalidade de comprobar a posibilidade de que a ubicación e a orientación puideran dar lugar á devandita Sinalización Astronómica.

Para o procedemento de medición, situámonos na mesma perpendicular respecto do axexa-

²⁴ Sobre todo a partir do III Concilio de Toledo.

*Nota: O rexistro en vídeo da marcaxe do Solsticio de Invernía da Pedrafitas de Mántaras será publicado en primicia pola S.A.G.A. mediante seus aloxamentos na rede de internet.



doiro, segundo o método aplicado por Alberte Alonso. Os resultados obtidos foron bastante decepcionantes ata que procedimos a comprobar o Solsticio de Inverno. Así, o 22 de decembro de 2014, entre as 18:02 e as 18:05, puidemos determinar como o sol caía directamente sobre o mesmo axexadorio, manténdose nese punto mentres ía descendendo progresivamente ata a súa desaparición tras o horizonte da croa.



Foto 17: Vista da croa

Podemos concluir xa que logo que estamos diante da **primeira pedrafita galega localizada ao efecto da marcaxe efectiva para o Solsticio de Inverno.**

Bibliografía

-ALONSO FERNÁNDEZ, X. : "O uso das pedraditas no neolítico galego. Estudo das Pedrafitas de Observación Astronómica de das Pedrafitas Fálicas". En Monografías da Sociedade Antropolóxica Galega, nº 1. Ourense, febreiro de 2014.

-BURGOS LUENGO, F. J.: "Las prácticas paganas en la Hispania Tardoantigua del s. VI." Innovación y experiencias educativas. Nº 38 enero 2011.

-CRIADO BOADO, F., FÁBREGAS VALCARCE, R., VAQUERO LASTRES, X.: "Concentraciones de túmulos y vías naturales de acceso al interior de Galicia". PORTVGALIA, Nova Serie, vol. XI-XII, 1990/91.

-ELÍADE, MIRCEA: "Lo Sagrado y lo Profano". Ed. Labor, 1985.

-FÁBREGA ÁLVAREZ ET ALII.: "Las sendas de la memoria. Sentido, espacio y reutilización de las estatuas-menhir en el NO de la Península Ibérica". Rev. Trabajos de Prehistoria, 68, nº 2, julio-diciembre 2011, pp. 313-330.

-GRUPO DE ARQUEOLOXÍA TERRA DE TRASANCOS: "Túmulos Prehistóricos no Concello de Irixoa (A Coruña)". Rev. Anuario Brigantino, Concello de Betanzos 2010, nº 33

-GRUPO DE ARQUEOLOXÍA DA TERRA DE TRASANCOS: "Gravados rupestres no concello de Irixoa (A Coruña)". Rev. Anuario Brigantino, Concello de Betanzos 2012, nº 35.

-MARTINÓN TORRES, M.: "Los megalitos de término. Crónica del valor territorial de los monumentos megalíticos a partir de las fuentes escritas". Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Trabajos de prehistoria, 58, nº 1, 2001.

-MONTEAGUDO GARCÍA, L.: "Menhires y marcos de Portugal y Galicia". Ed. Anuario Brigantino 2003, nº 26.



-QUINTÍA PEREIRA, R.: "Deuses, mitos e ritos do Monte Seixo. Unha proposta interpretativa en clave celta". SAGA.

-TABOADA CHIVITE, X.: "O Culto das pedras no NO Peninsular". En "Ritos y creencias gallegas". A Coruña, ed. Sálvora, 1975

-VALES VILLAMARÍN, F.: "Las antiguas rutas jacobeanas del territorio Brigantino", Rev. Anuario Brigantino 2202, nº 25, páx. 399. Ed. Concello de Betanzos.

-VELASCO MAÍLLO, H. M.: "Naturaleza y cultura en los rituales de San Antonio". Rev. de Dialectología y Tradiciones Populares, vol. LXIV nº 1, pp. 237-276, enero-junio 2009.



rede apoio
consultoría e formación

búscanos en

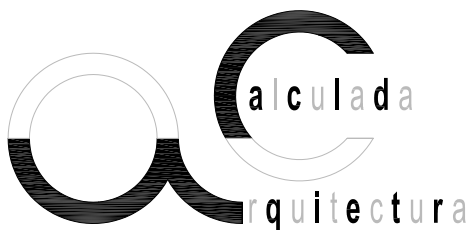


Verín · Ourense
info@redeapoio.com
www.redeapoio.com

marcos rodíguez álvarez

arquitecturacalculada@gmail.com

tlf: 629 70 48 79



Daniel Blanco Rivero

Arquitecto Técnico

Grado en Ingeniería de Edificación

Matamá (Laza)
Verín
A Valenzá (Barbadás)
Ourense

Teléfono Móvil: 608 342 703

daniblancoie@gmail.com
www.daniblanco.es



Sociedade Antropolóxica Galega

www.antropoloxiagalega.org

<http://sociedadeantropoloxicagalega.wordpress.com>

ISSN: 2253-8437



9 772253 843000

É NOSO



Sociedade Antropológica Galega

www.antropologiagalega.org